

Shaun Gallagher
Dan Zahavi

La mente fenomenologica

Filosofia della mente
e scienze cognitive



Raffaello Cortina Editore

METODOLOGIE

Ammettiamolo sin dall'inizio: le discussioni metodologiche sono soporifere, tendono a spedirci a letto. La maggior parte di noi preferisce liberarsene in fretta, per poi passare agli argomenti, alle "cose stesse", agli esperimenti e così via. Ebbene, in questo capitolo non vi offriremo un noioso riassunto dei dettagli del metodo, né forniremo un insieme di regole, bensì vogliamo tuffarci direttamente nel cuore del dibattito che sta infuocando le scienze cognitive, dove qualcuno viene accusato di essere un *introspezionista*, un *eterofenomenologo*, un *neurofenomenologo* o, peggio ancora, semplicemente un *fenomenologo*. Recentemente, si è assistito all'acuirsi delle confusioni terminologiche, cioè a un fenomeno crescente di trasformazioni dei significati delle parole. Per esempio, un teorico escogita un termine straordinariamente appropriato per qualcosa e subito dopo si viene a sapere che altri teorici usano quel termine per riferirsi a un fenomeno molto diverso.¹ Il compito che ci proponiamo in questo capitolo, quindi, è quello di fare ordine tra queste diverse posizioni.

Ciò detto, sappiamo che spesso i lettori si accostano a un libro come questo con interessi e scopi vari. Da una parte, se siete principalmente interessati ai problemi in quanto tali, potete saltare la questione metodologica di come esattamente si proceda

1. Il termine "neurofenomenologia", per esempio, è stato originariamente definito da Francisco Varela (1996) per indicare un approccio alla neuroscienza della coscienza che incorpora la metodologia fenomenologica tracciata dalla tradizione husserliana. In anni recenti, comunque, il termine è stato usato in un senso molto meno ristretto, per indicare genericamente il richiamo ai dati in prima persona combinati con i dati della neuroscienza. Vedi, per esempio, Metzinger (2003).

a indagare la mente. Vi invitiamo ad andare al capitolo 3, visto che nel presente capitolo non c'è nulla che sia essenziale alla comprensione del resto. Potete poi, magari, tornare a questo capitolo più avanti, quando le questioni di metodo vi sembreranno più importanti. D'altra parte, se non siete ancora sicuri di che cos'è la fenomenologia, o di come funziona, potreste leggere la sezione "Il metodo fenomenologico", che sta più avanti in questo capitolo. Oppure, se avete già familiarità con la fenomenologia e volete assolutamente sapere come viene applicata nelle scienze empiriche, potete saltare la sezione sul metodo fenomenologico e andare direttamente alla sezione "Naturalizzare la fenomenologia".

Può essere d'aiuto iniziare con il sottolineare che nei dibattiti filosofici e scientifici sulla cognizione e sulla coscienza si trova spesso una distinzione tra le prospettive in prima e in terza persona. Infatti, le definizioni tradizionali e contemporanee del problema mente-corpo, il "problema difficile", o il problema del gap esplicativo, sono state spesso inquadrare per mezzo di questa distinzione. Si dice che l'oggettività scientifica richiede un approccio distaccato, in terza persona, rispetto ai fenomeni osservabili, e che per questo abbiamo bisogno di un buon accesso osservativo alle cose che stanno nell'ambiente, tra le quali figurano i cervelli (un accesso che normalmente, di fatto, abbiamo). La scienza del cervello dipende, insomma, dall'adozione di una prospettiva osservativa in terza persona. Di contro, anche se abbiamo un accesso alla nostra esperienza dalla prospettiva in prima persona, alcuni filosofi e scienziati considererebbero quest'ultimo troppo soggettivo perché possa generare dati scientifici. Dennett (2001) ha recentemente osservato: "La scienza della coscienza in prima persona è una disciplina senza nessun metodo, dati, risultati, futuro o promessa. Rimarrà una fantasia".

Se le cose stanno così, allora sembra che siamo di fronte a un problema reale: evidentemente, non può esserci alcuna *scienza della coscienza per sé*, nel caso in cui: 1) la coscienza è intrinsecamente in prima persona; 2) la scienza accetta solo dati in terza persona; 3) qualsiasi tentativo di spiegare nei termini della terza persona qualcosa che è di per sé in prima persona distorce o non riesce a cogliere quello che vuole spiegare. Forse, quindi, è stata solo una fantasia del XIX secolo e della prima parte del XX quella

di pensare che si potesse basare uno studio scientifico della coscienza sull'introspezione accurata. Ma osserviamo queste tesi più da vicino.

LE CHIMERE DELLA SCIENZA DELLA COSCIENZA

L'osservazione introspettiva è ciò su cui dobbiamo basarci prima, durante e dopo. La parola introspezione non ha bisogno di essere definita: significa ovviamente guardare dentro le proprie menti e riportare quel che lì troviamo. (James, 1950, I, p. 185)

Domandiamoci per prima cosa qual è stato il destino dell'introspezione come metodo nelle scienze sperimentali della mente. La visione standard è che ce lo siamo lasciato alle spalle nello stesso modo in cui ci siamo lasciati alle spalle il XIX secolo. Come scrisse John Watson nel 1913 (p. 158):

La psicologia per come la vede un comportamentista è una branca puramente oggettiva della scienza naturale. Il suo scopo teorico è la predizione e il controllo del comportamento. L'introspezione non è in alcun modo parte essenziale dei suoi metodi, né il valore scientifico dei suoi dati dipende dalla prontezza con cui essi si prestano all'interpretazione in termini di coscienza.

Anche dopo il declino ufficiale del comportamentismo, molti hanno continuato a negare che l'introspezione sia addirittura possibile; e filosofi come William Lyons (1986) hanno diagnosticato l'abbandono completo di questo metodo in psicologia. Ma la situazione è, di fatto, meno chiara. In un saggio recente, Price e Aydede (2005), rispettivamente uno psicologo e un filosofo, sostengono che l'introspezione continua a essere usata nella scienza sperimentale perché "i resoconti verbali dei soggetti [oppure i comportamenti non verbali come lo schiacciamento dei pulsanti] sui loro stati cognitivi vengono di solito assunti come evidenza per i modelli cognitivi postulati" (2005, p. 245). Per di più, secondo due scienziati cognitivi, Jack e Roepstorff (2002): "L'osservazione introspettiva non è semplicemente una caratteristica pervasiva delle nostre vite personali. Gli scienziati cognitivi usano questa fonte di evidenza, informando con essa praticamente ogni stadio del loro lavoro" (p. 333). Può darsi che James si sbagliasse:

forse non è così chiaro che cosa intendano con "introspezione" persone differenti. A un livello minimo, si potrebbe argomentare che *tutti* i resoconti forniti dai soggetti, anche se riguardano direttamente il mondo, vertono, in un certo senso, indirettamente, sui loro stati cognitivi (mentali, emotivi, esperienziali). Se in un esperimento psicofisico un soggetto viene istruito a premere un pulsante, o a dire "ora" quando vede accendersi una luce, allora il soggetto si sta riferendo alla luce, ma anche alla sua esperienza visiva. Anche se si neutralizzasse l'istruzione così da evitare accuratamente di menzionare uno stato d'esperienza ("Premi il pulsante quando la luce si accende"), l'unico accesso che il soggetto ha al fatto che la luce si accende avviene per mezzo della propria esperienza dell'accendersi della luce. In questo senso, la prospettiva in prima persona è inerente a tutti gli esperimenti che fanno uso dei resoconti dei soggetti; e questo sembra essere quello che Price e Aydede intendono. Ciò significa che simili resoconti sono tutti quanti introspettivi?

Per esempio, lo sperimentatore può chiedere al soggetto di dire "ora" quando vede la luce accendersi. Come fa il soggetto a sapere con precisione quand'è che vede la luce accendersi? Guarda introspettivamente la sua esperienza alla ricerca del particolare stato visivo del "veder la luce accendersi"? Oppure vede semplicemente la luce accendersi e lo riferisce? Ci si potrebbe domandare: "Come è possibile che riferisca che vede la luce accendersi se non osserva introspettivamente che sta vedendo la luce accendersi?". C'è una lunga tradizione nella filosofia fenomenologica (specificamente quella husserliana) che spiega come questo possa accadere. Siamo consapevoli di cosa esperiamo senza usare l'introspezione precisamente perché abbiamo una consapevolezza implicita, non oggettificante e preriflessiva della nostra esperienza mentre la viviamo. Nel momento stesso in cui vedo la luce, sono consapevole di vederla. La consapevolezza in questione non è basata sul fatto di volgere riflessivamente o introspettivamente l'attenzione alla nostra esperienza. Piuttosto, essa è incorporata nella nostra esperienza come sua parte essenziale ed è precisamente questo che definisce la nostra esperienza come esperienza cosciente (per un'argomentazione più estesa, vedi il capitolo 3). Secondo questo punto di vista, esperisco coscientemente l'accendersi della luce proprio quando vedo la luce accendersi. Non de-

vo verificare, attraverso l'introspezione, il fatto che ho appena visto la luce accendersi, poiché la mia esperienza fenomenica di livello base è già qualcosa di cui sono consapevole nell'atto stesso di esperire.

L'idea dei "meccanismi di ascesa" (*ascent routines*) suggerisce in maniera simile che i resoconti sull'esperienza non sono necessariamente introspettivi (Evans, 1982). Per esempio, se si chiede a un soggetto: "Credi che *p*?", il soggetto non inizia a cercare nella sua mente la *credenza che p*. Piuttosto, egli prende direttamente in considerazione se *p* è o non è un fatto del mondo. Ugualmente, rispetto al percepire il mondo, il percipiente non deve guardare introspettivamente alle rappresentazioni percettive nella sua mente; può dire *quel* che percepisce semplicemente percependo in maniera conscia il mondo. Se vi fosse chiesto se fuori piove, guardereste fuori della finestra invece che nelle vostre menti.

In questo senso, non sembra corretto sostenere, come fanno Price e Aydede, che dalla prospettiva in prima persona "le esperienze coscienti sembrano accessibili solo attraverso l'introspezione" (2005, p. 246) o che "l'introspezione sembra essere il *solo* metodo disponibile per accedere ai qualia" (*ibidem*, p. 249). I resoconti in prima persona di questo tipo non sono introspettivi, se pensiamo all'introspezione come a una faccenda di coscienza riflessiva. Essi sono nondimeno resoconti *in prima persona*, preriflessivi, atti a esprimere esperienza. Ma, ci si potrebbe chiedere, posso anche riferire *che vedo* senza usare l'introspezione? Di nuovo, se mi viene chiesto "Vedi la luce?", posso certamente rispondere "Sì", senza impiegare la cognizione introspettiva di second'ordine per assumere la mia esperienza come oggetto. Se, di contro, la domanda fosse: "Stai provando la luce?", ciò motiverebbe in me un atteggiamento riflessivo, probabilmente allo scopo di accertare se comprendo l'uso della parola "provare". Eppure persino questo atteggiamento riflessivo non costituirebbe cognizione introspettiva, poiché la mia attenzione sarebbe diretta alla parola che state usando e alla sua relazione con ciò di cui sto facendo esperienza (a cui ho comunque un accesso preriflessivo), piuttosto che essere diretta alla mia coscienza della parola o ai dettagli della mia coscienza del mondo. Se l'articolazione linguistica della mia esperienza, in questo caso specifico, può considerarsi un tipo di riflessione, quando esperisco non concentro necessariamente

la mia attenzione su di essa. Piuttosto, mi sto concentrando sulla luce, sulla vostra domanda, sul suo significato.

Quindi, persino nel caso in cui la coscienza stessa è l'oggetto di studio, abbiamo bisogno di una distinzione tra resoconti diretti aventi a oggetto il mondo (per esempio, "La luce è accesa oppure no?") e atteggiamenti riflessivi che abbiano come oggetto l'esperienza (per esempio, "Che effetto fa fare esperienza dell'accendersi della luce?"). Nel primo caso, possiamo misurare i tempi di reazione oppure osservare il cervello del soggetto per vedere cosa si accende quando la luce appare là fuori. Nel secondo caso, stiamo indagando la fenomenologia, cioè l'esperienza stessa in prima persona. Di conseguenza, sembra che otteniamo una distinzione netta tra dati oggettivi in terza persona (i tempi di reazione, le immagini cerebrali) e dati in prima persona (che effetto fa, su cosa si sta concentrando il soggetto). Cerchiamo, tuttavia, di esser cauti: come scopriremo tra breve, le cose sono più complicate.

Per di più, quando si indaga la coscienza, si suppone che i dati in terza persona siano *sull'*esperienza in prima persona del soggetto. Dopotutto, in simili esperimenti, lo scienziato non si sta occupando della luce, ma dell'esperienza del soggetto. Anche se si tratta di un tentativo di cogliere quel che accade dentro il cervello, una scannerizzazione fMRI o una PET non ha pertinenza alcuna per lo studio della coscienza, a meno che non sia correlata all'esperienza in prima persona del soggetto. L'unica ragione per la quale gli stati cerebrali o funzionali assumono l'importanza rilevante che hanno dipende dal fatto che si presume siano correlati con gli stati mentali identificati in un altro modo, ovvero esperienzialmente. Senza la classificazione esperienziale e la correlazione successiva, avremo semplicemente una descrizione dell'attività neurale ed essa non sarebbe informativa come invece vogliamo che sia. Non sapremmo, almeno nel primo caso, se l'attivazione del cervello ha a che fare con la memoria, con il riconoscimento dei volti, con il senso di agenzia, con la percezione della luce ecc. Quindi l'interpretazione dei dati in terza persona, quando hanno per oggetto la coscienza, richiede che sappiamo qualche cosa dei dati in prima persona. Il terreno dell'*explanandum* (la cosa da spiegare) deve essere adeguatamente indagato, prima ancora che le proposte esplicative abbiano un senso.

Nella pratica della psicologia sperimentale si dà maggiore con-

siderazione ai resoconti non introspettivi sul mondo piuttosto che a quelli introspettivi. Ma sono affidabili i resoconti non introspettivi sul mondo? In generale e in molti casi, sembrano davvero esserlo. Se uno sperimentatore applica o presenta uno stimolo sensoriale che è ben oltre la soglia di percezione, il resoconto che il soggetto fa dello stimolo che esperisce come chiaramente presente sembra essere al di sopra di ogni sospetto. L'affidabilità può diminuire, però, quando lo stimolo è vicino alla soglia di percezione, e può dipendere dal modo in cui viene rendicontato, o da altri fattori soggettivi che caratterizzano il resoconto. Marcel (1993), per esempio, ha dimostrato che la richiesta di resoconti rapidi di stimoli vicini alla soglia, usando modalità differenti per riferirli (verbali, battito degli occhi, pressione del pulsante), dà luogo a risposte contraddittorie. Quando appare uno stimolo luminoso appena percepibile, i soggetti, premendo un pulsante, riferiranno che hanno visto la luce e poi si contraddiranno con il resoconto verbale. Questo genere di risultato e, ancor più in generale, i risultati incongruenti o contraddittori possono motivare due strategie differenti. Più spesso, quando si seguono procedure scientifiche consolidate, i dati sono il risultato di una media ottenuta tra le prove e i soggetti, e le contraddizioni spazzate via. Meno frequentemente, gli scienziati sono motivati a prendere sul serio i dati in prima persona e a adottare dei metodi per studiarli ulteriormente.

Prendiamo in considerazione una tesi metodologica sul modo in cui si fa la media dei risultati. È il metodo che Dennett chiama "eterofenomenologia" (1991, 2001, 2007).² In molte occasioni,

2. Vedi il numero speciale di *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2007, 6, 1-2 sull'eterofenomenologia. Dennett (2007, p. 252), nella sua replica a questo numero, insiste sul fatto che l'eterofenomenologia descrive il modo nel quale la scienza empirica già fa quel che fa, ma rifiuta la caratterizzazione dell'eterofenomenologia come un metodo per "fare la media" dei dati di prima persona. Ma se fare la media dei dati non è il modo corretto di esprimersi, allora l'"eliminazione" dei dati in prima persona è un'espressione più adatta. Dopotutto, Dennett afferma chiaramente che la coscienza non possiede quelle proprietà fenomeniche in prima persona che comunemente si pensa che abbia (Dennett, 1991, p. 375). Il fatto che qualcosa abbia una realtà soggettiva o esperienziale per il soggetto significa appunto che il soggetto ci crede (Dennett, 1993b, p. 139). Vi sono i resoconti pubblici che pronunciamo, vi sono episodi di pensiero proposizionale e poi c'è, per quanto riguarda l'introspezione, l'oscurità (Dennett, 1979, p. 95). Infatti per Dennett il nostro flusso di coscienza è fatto di nient'altro che di episodi proposizionali (*ibidem*, pp. 94-95, 109).

Dennett ha chiarito che il suo scopo è spiegare ogni fenomeno mentale all'interno della scienza fisica contemporanea. Più specificamente, la sfida che si è posto è quella di costruire una teoria della coscienza convincente e adeguata sulla base dei risultati che sono disponibili dalla prospettiva scientifica in terza persona (Dennett, 1991, pp. 52, 84). Tuttavia, affinché questa impresa abbia successo, abbiamo prima bisogno di un metodo chiaro e neutrale che ci consenta di raccogliere e organizzare i dati che saranno spiegati in seguito. Dennett ha chiamato questo metodo *eterofenomenologia*. Secondo l'eterofenomenologia, dobbiamo adottare una metodologia rigorosa in terza persona per studiare la coscienza. Ciò significa che l'unico accesso al regno fenomenologico è attraverso l'osservazione e interpretazione di dati pubblicamente osservabili. Di conseguenza, l'eterofenomenologo intende accedere alla coscienza dall'esterno. L'attenzione si concentra sulla vita mentale degli *altri*, in quanto espressa in maniera pubblica e manifesta. In altre parole, l'eterofenomenologo intervisterà i soggetti e registrerà i loro proferimenti e altre manifestazioni comportamentali. Sottoporrà poi i risultati a un'interpretazione intenzionale, cioè adotterà l'atteggiamento intenzionale, e interpreterà i rumori emessi come atti linguistici che esprimono credenze, desideri e altri stati mentali del soggetto. Se ci sono ambiguità, può sempre chiedere al soggetto dei chiarimenti e attraverso questo processo sarà alla fine in grado di comporre l'intero catalogo delle cose che il soggetto (evidentemente) vuole dire sulle sue esperienze coscienti (Dennett, 1991, pp. 88-89; 1982, p. 161).

Per l'eterofenomenologo, i resoconti del soggetto sulle sue esperienze coscienti sono i dati principali nella ricerca sulla coscienza: "I resoconti *sono* i dati, non sono resoconti *di* dati" (Dennett, 1993a, p. 51). Non è un caso che Dennett caratterizzi l'eterofenomenologia come una psicologia della scatola chiusa (Dennett, 1982, p. 177). In senso stretto, l'eterofenomenologia non studia i fenomeni coscienti, poiché è neutrale circa la loro esistenza, bensì studia i resoconti che pretendono di vertere sui fenomeni coscienti. Perciò, Dennett ci consiglia di adottare un atteggiamento neutrale, e di mettere tra parentesi la domanda circa la validità delle credenze espresse dal soggetto, e sostiene che questa mossa non sarebbe altro che una versione in terza persona del metodo fenomenologico (Dennett, 2003, p. 22).

Perché tale neutralità è necessaria? Dennett ci fornisce diverse ragioni. Qualche volta, egli paragona la neutralità in questione con quella che è richiesta in un'indagine antropologica: così come non dobbiamo pregiudicare il nostro campo di studi antropologici dichiarando che certe divinità mitiche sono divinità reali (Dennett, 1993a, p. 51), non dobbiamo pregiudicare l'indagine fenomenologica dichiarando che i fenomeni coscienti sono reali. Dennett fa anche riferimento all'esistenza di falsi positivi e di falsi negativi. L'accesso alla nostra mente non è né infallibile né incorreggibile. Talvolta ci rappresentiamo scorrettamente la nostra esperienza; è provato che alcune delle credenze che abbiamo sui nostri stati coscienti sono false. E alcuni dei processi psicologici che accadono nella nostra mente hanno luogo senza che lo sappiamo. Date queste possibilità di errore, Dennett pensa che sia meglio adottare una politica di moderazione e semplicemente astenersi dall'impegnarsi (2001).

La gente pensa di avere esperienze e questi fatti, relativi a quello che la gente crede ed esprime, sono fenomeni che qualsiasi studio scientifico della mente deve spiegare (Dennett, 1991, pp. 374-375). In altre parole, non dovremmo semplicemente assumere che ogni caratteristica manifesta o oggetto della nostra vita cosciente esista veramente, come elemento reale di esperienza. Adottando l'atteggiamento eterofenomenologico della neutralità, non pregiudichiamo la questione se il soggetto manifesto sia un mentitore, uno zombie, un computer, un pappagallo travestito o un essere reale cosciente (*ibidem*, p. 96). Perciò, l'eterofenomenologia può rimanere neutrale circa il fatto che il soggetto sia cosciente o un semplice zombie (Dennett, 1982, p. 160); o, per essere più precisi, siccome l'eterofenomenologia è un modo di interpretazione del comportamento, e poiché gli zombie (filosofici), per definizione, si comportano come persone reali coscienti, per l'eterofenomenologia non c'è alcuna differenza rilevante tra gli zombie e le persone reali (Dennett, 1991, p. 112).

Ma partendo da questo preteso atteggiamento di neutralità attraverso cui mettiamo tra parentesi la domanda se ci sia o no una differenza tra uno zombie e un non zombie, Dennett fa rapidamente un passo ulteriore e *nega* questa differenza. Dice che gli zombie non sono semplicemente possibili, ma che, anzi, sono reali, perché tutti noi siamo zombie. Se pensiamo di essere qual-

cosa di più che degli zombie, ciò è semplicemente dovuto al fatto che siamo stati tratti in inganno e stregati da quell'insieme difettoso di metafore che usiamo per pensare la mente (Dennett, 1993b, p. 143; 1991, pp. 410-411). È importante non fraintendere Dennett su questo punto. Non sta argomentando che nessuno è cosciente. Piuttosto sta sostenendo che la coscienza non ha le proprietà fenomeniche in prima persona che normalmente si pensa che abbia, la qual cosa dipende dal fatto che non esiste qualcosa come una vera fenomenologia (Dennett, 1991, p. 375). Di conseguenza, il tentativo di indagare la dimensione della prima persona fenomenologicamente è una chimera.

La stessa eterofenomenologia, comunque, ha in sé qualcosa di chimerico. La chimera qui consiste nell'idea che nello studio della coscienza e della mente la scienza possa lasciare indietro la prospettiva in prima persona o neutralizzarla senza residui. Tentando di dire qualcosa sulla coscienza (o specificamente sull'esperienza X), l'eterofenomenologia non riconosce che le sue interpretazioni dei resoconti in prima persona devono essere basate sull'esperienza in prima persona dello scienziato (egli comprende a partire dalla sua esperienza che qualcosa è l'esperienza di X), oppure su categorie prestabilite (e presumibilmente oggettive) che in ultima analisi derivano dalla psicologia di senso comune o da qualche forma oscura, anonima e non rigorosa di fenomenologia. Perciò, come Jack e Roepstorff propongono, dal "momento in cui concepiamo un paradigma sperimentale, tra aggiustamenti e rifiniture, fino all'interpretazione dei risultati, siamo guidati da considerazioni che discendono dalla nostra esperienza o dalle esperienze che attribuiamo agli altri, comprese come nostre" (2002, p. 333). L'atteggiamento intenzionale dello scienziato, necessario all'interpretazione del resoconto del soggetto, non è esso stesso un qualche cosa che sia stato sottoposto a controllo scientifico; è contaminato, direttamente o indirettamente, dalla prospettiva in prima persona. Questa è la ragione per cui Merleau-Ponty, nella *Fenomenologia della percezione*, critica l'attenzione unilaterale della scienza a ciò che è disponibile nella prospettiva in terza persona e la considera ingenua e disonesta, poiché la pratica scientifica presuppone costantemente l'esperienza del mondo in prima persona e prescientifica dello scienziato (Merleau-Ponty, 1962, pp. 16-17). Questa è anche la ragione per cui è fuorviante opporre, come di

solito avviene, le spiegazioni in prima persona a quelle in terza persona nel contesto dello studio della coscienza. Ci fa dimenticare che le cosiddette spiegazioni oggettive in terza persona si ottengono e sono generate da una comunità di soggetti coscienti. Non esiste alcuna prospettiva pura in terza persona, esattamente come non esiste uno sguardo da nessun luogo.

II. METODO FENOMENOLOGICO

È possibile conseguire un approccio più controllato all'esperienza in prima persona? Possiamo accostarci scientificamente alla coscienza? I fenomenologi hanno risposto affermativamente a queste domande. La fenomenologia qui è importante, come spiega Evan Thompson, perché "qualsiasi tentativo di ottenere una comprensione estesa della mente umana deve a un certo punto confrontarsi con la coscienza e la soggettività – con il modo in cui pensare, percepire, agire e sentire sono esperiti da noi stessi. Gli eventi mentali non accadono nel vuoto; essi sono vissuti da qualcuno. La fenomenologia è ancorata a una descrizione, a un'analisi e a un'interpretazione accurata dell'esperienza vissuta" (Thompson, 2007, p. 16). Per comprendere quello che la fenomenologia può offrire e per sfruttarla ai fini della scienza sperimentale, dobbiamo comprendere la metodologia che definisce l'atteggiamento o punto di vista fenomenologico. Dobbiamo poi capire come questo punto di vista possa essere incorporato nella pratica scientifica.

Osserviamo più da vicino il metodo fenomenologico. Come il metodo scientifico ordinario, esso mira a evitare spiegazioni pregiudiziali e soggettive. Alcuni confondono la fenomenologia con una spiegazione soggettiva dell'esperienza; ma si dovrebbe distinguere tra spiegazione soggettiva dell'esperienza e spiegazione dell'esperienza soggettiva. Ugualmente, alcuni confondono una spiegazione oggettiva dell'esperienza con l'idea che si possa comprendere l'esperienza soggettiva trasformandola in un oggetto che può essere esaminato usando i metodi in terza persona. Il problema è che questi termini, "soggettivo" e "oggettivo" sono ambigui; possono significare cose diverse in contesti differenti. Nella scienza, l'oggettività, nel senso della pratica di evitare pregiudizi e irrazio-

nalità, è importante. È uno dei motivi per i quali negli esperimenti si usano i controlli, e ci sono vari passaggi metodologici che si possono intraprendere per conservare l'oggettività. Anche la fenomenologia si preoccupa di conservare l'oggettività in questo senso e lo fa attraverso un metodo accuratamente delineato.

Fenomenologia e introspezione

Per prima cosa, torniamo su un tema che tende a suscitare confusione: la fenomenologia coincide con l'introspezione? Husserl una volta sollevò il seguente quesito: perché introdurre una nuova scienza, chiamata fenomenologia, quando c'è già una scienza esplicativa ben consolidata che tratta della vita psichica degli esseri umani e degli animali, cioè la psicologia? Non si potrebbe sostenere che la mera descrizione dell'esperienza, che è tutto quel che la fenomenologia probabilmente può offrire, non costituisce un'alternativa scientifica percorribile alla psicologia, ma solo una descrizione preliminare, magari indispensabile, allo studio veramente scientifico della mente (Husserl, 1911, pp. 66-67)? Come Husserl osservò in queste lezioni che tenne all'inizio del XX secolo, questa tendenza era stata così convincente che il termine "fenomenologia" era usato in qualsiasi scritto filosofico e psicologico per indicare una descrizione diretta della coscienza basata sull'introspezione (*ibidem*, p. 62). Colpisce immediatamente il parallelo con il modo di esprimersi contemporaneo. Oggi, il termine "fenomenologia" è sempre più usato dagli scienziati cognitivi per designare la descrizione in prima persona di quel che si prova quando si ha un'esperienza. Con questa idea sullo sfondo, diventa difficile capire perché la fenomenologia non dovrebbe semplicemente essere considerata come una forma di psicologia o addirittura come una forma di introspezionismo.

In *Coscienza: che cos'è*, per esempio, Dennett critica la fenomenologia perché fa uso di una metodologia introspezionista inaffidabile e sostiene che non è riuscita a trovare un metodo unitario e stabile su cui si possa convenire (Dennett, 1991, pp. 55-56). Un punto di vista simile si può trovare in Metzinger, che recentemente ha concluso che "la fenomenologia è impossibile" (2003, p. 83). Ma quale argomento forniscono questi teorici? Sembra che l'argomento fondamentale riguardi le difficoltà epi-

stemologiche connesse con qualsiasi approccio in prima persona alla produzione di dati: se dovessero comparire delle incongruenze tra due insiemi distinti di dati, non ci sarebbe modo di risolvere il conflitto. Più specificamente, Metzinger pensa ai dati come a ciò che viene ricavato dal mondo fisico attraverso strumenti tecnici di misurazione. Ricavare dati comporta una ben nota procedura intersoggettiva, avviene all'interno di una comunità scientifica, è qualcosa che viene sottoposto a critica e che cerca costantemente mezzi di verifica indipendenti. Il problema della fenomenologia, secondo Metzinger, è che l'accesso in prima persona al contenuto fenomenico dei propri stati mentali non soddisfa i criteri che definiscono il concetto di dati. Di fatto, la nozione stessa di dati in prima persona è una contraddizione in termini (*ibidem*, p. 591).

Ma è proprio vero che la fenomenologia classica è basata sull'introspezione? Si considerino le *Ricerche logiche* di Husserl, una pietra miliare indiscussa nella filosofia del XX secolo e senza dubbio un'opera di filosofia fenomenologica, che Husserl stesso intese, infatti, come il suo "approdo" alla fenomenologia. Quali analisi vi si trovano? C'è il famoso attacco di Husserl allo psicologismo e il suo rifiuto, una difesa della irriducibilità della logica e dell'idealità del contenuto, un'analisi delle rappresentazioni figurative, una teoria della relazione parte-intero, una sofisticata spiegazione dell'intenzionalità e un chiarimento epistemologico della relazione tra concetti e intuizioni, tanto per citare alcuni tra i molti temi trattati nel libro. Chiunque legga le *Ricerche logiche* dovrebbe rispondere che Husserl non utilizza il metodo introspettivo e che questo non è un libro di psicologia introspezionista, poiché chiaramente vi si trovano argomenti e analisi filosofiche. Invece di concludere che questo non è un libro di fenomenologia, si dovrebbe invece riconsiderare la troppo affrettata identificazione tra fenomenologia e psicologia introspezionista.

Le dispute fenomenologiche, così come quelle tra fenomenologi, sono filosofiche, e non hanno a oggetto l'introspezione. Sarebbe esagerato sostenere che le analisi di Husserl nelle *Ricerche logiche* hanno trovato un consenso universale presso le generazioni successive di fenomenologi, ma non è noto alcun esempio di qualcuno che abbia rifiutato la posizione di Husserl perché si appellava alla "migliore" evidenza introspettiva. Al contrario, le

analisi di Husserl hanno dato vita a un intenso dibattito tra i filosofi fenomenologi e molte di esse sono state successivamente migliorate e affinate da pensatori come Sartre, Heidegger, Lévinas e Derrida (vedi Zahavi, Stjernfelt, 2002). Ciò è in contrasto con la tesi di Metzinger secondo cui quello fenomenologico non può essere un metodo capace di generare accrescimento di conoscenza, dato che non si può in alcun modo conseguire un consenso intersoggettivo su affermazioni come “questo è il blu più puro che si possa percepire”, e alla replica “no, non lo è, ha una leggera venatura verde” (Metzinger, 2003, p. 591). Questo tipo di affermazioni semplicemente non si trovano nei lavori dei fenomenologi e suggerire alcunché di diverso rivela una certa mancanza di familiarità con la tradizione in questione.

Anche se la fenomenologia si interessa di fenomeni, cioè del modo in cui le cose appaiono (o come amano dire i fenomenologi, del modo in cui esse sono “date” o presentate al soggetto nell’esperienza), e delle loro condizioni di possibilità, i fenomenologi tipicamente sosterebbero che è una fallacia metafisica quella di collocare il regno fenomenico nella mente, e suggerire che per avervi accesso e descriverli si debba guardarsi dentro (*introspiccio*). Come Husserl aveva già rilevato nelle *Ricerche logiche*, la stessa disinvolta idea di una divisione tra un dentro e un fuori è originata in una metafisica ingenua, di senso comune, è fenomenologicamente sospetta ed è inadeguata se usata per comprendere la natura della coscienza (Husserl, 1900-1901, II, pp. 226-227, 529). Eppure, l’idea di questa divisione è qualcosa di cui la parola “introspezione” sembra non potere fare a meno. Quando si parla di introspezione sembra che si stia tacitamente avallando l’idea che la coscienza sta dentro la testa, mentre il mondo è fuori. Si può trovare la stessa critica in Heidegger, il quale nega che la relazione tra esistenza umana (*Dasein*) e il mondo possa essere colta con l’aiuto dei concetti di “dentro” e “fuori”, (Heidegger, 1927, p. 102), e in Merleau-Ponty, che nel medesimo contesto di discorso dice che è impossibile tracciare una linea divisoria tra interno ed esterno (Merleau-Ponty, 1962, p. 522). Infatti, tutti i maggiori esponenti della tradizione fenomenologica hanno negato in maniera aperta e inequivocabile di essere impegnati in una qualche forma di psicologia introspezionista e di stare usando un metodo introspezionista (vedi Gurwitsch, 1966, pp. 89-106; Heidegger,

1919-1920, pp. 11-17; Husserl, 1906-1907, pp. 201-216; Merleau-Ponty, 1962, pp. 101-102). Husserl, che rifiuta in maniera categorica che la nozione di intuizione fenomenologica sia una forma di esperienza interna o un’introspezione (1911, p. 31), sostiene addirittura che il pensiero che la fenomenologia sia impegnata a restaurare il metodo dell’introspezione e dell’osservazione interna (*innerer Beobachtung*) sia posticcio e perverso (Husserl, 1913, p. 833). Vi sono molte ragioni che stanno dietro a questa categorica presa di distanza. Per comprenderne alcune, dobbiamo ritornare al problema del metodo fenomenologico.

La riduzione fenomenologica

Si suppone che la fenomenologia si occupi di fenomeni e apparenze e delle loro condizioni di possibilità, ma che cos’è precisamente un fenomeno? Molti filosofi intendono il fenomeno come la “datità” dell’oggetto, il modo in cui ci appare, il modo in cui *manifestamente* è. Frequentemente si assume che il fenomeno è qualcosa di meramente soggettivo, un velo, una cortina di fumo che nasconde la realtà oggettivamente esistente. Secondo questa prospettiva, se si volesse scoprire il modo in cui l’oggetto realmente è, si dovrebbe superare il meramente fenomenico. Ora, se la fenomenologia facesse uso di questo concetto di fenomeno, non sarebbe altro che una scienza del meramente soggettivo, del manifesto o del superficiale. Non deve quindi sorprendere che i fenomenologi sposino una diversa interpretazione di ciò che è un fenomeno. Secondo loro, la realtà dell’oggetto non si colloca dietro la sua apparenza, come se l’apparenza nascondesse in un modo o nell’altro l’oggetto reale. Anche se la distinzione tra apparenza e realtà deve essere mantenuta, poiché alcune apparenze sono effettivamente fuorvianti, i fenomenologi non la intendono come una distinzione tra due regni separati, che ricadono, rispettivamente, nel dominio della fenomenologia e in quello della scienza, bensì come una distinzione interna al fenomeno, cioè interna al mondo nel quale viviamo. È la distinzione tra il modo in cui gli oggetti appaiono a uno sguardo superficiale, o da un punto di vista non ottimale, e il modo in cui essi apparirebbero nelle circostanze ottimali, sia relativamente alla pratica quotidiana sia alla luce di estese indagini scientifiche. Infatti, solo nella misura in cui

l'oggetto appare in un modo o nell'altro può avere un significato per noi. Invece di considerare simili questioni relative alle strutture e ai modi in cui l'oggetto appare come qualcosa di insignificante o di meramente soggettivo, i fenomenologi insistono che tale indagine ha un'importanza filosofica decisiva.

Infatti fin dalle prime formulazioni del programma di ricerca fenomenologico è chiaro che Husserl pensa che la fenomenologia abbia il compito di fornire una nuova fondazione epistemologica alla scienza. Si rende, però, subito conto che ciò richiederebbe una sorta di "innaturale" mutamento di interesse: invece di concentrarsi esclusivamente sugli oggetti della conoscenza, dovremmo descrivere e analizzare in dettaglio la dimensione esperienziale, al fine di svelare il contributo cognitivo del soggetto conoscente (Husserl, 1900-1901, II, p. 157) – un contributo che a detta di Husserl la scienza ordinaria ha pressoché ignorato.

Naturalmente, la scienza ordinaria è così presa dalla sua ricerca circa il mondo naturale (oppure sociale e culturale) che non si ferma a riflettere sui suoi presupposti e sulle sue condizioni di possibilità. Le scienze ordinarie lavorano sulla base di una naturale (e necessaria) ingenuità, lavorano sulla base della tacita convinzione che c'è una realtà indipendente dalla mente, dall'esperienza e dalla teoria. Assumono che la realtà è là fuori, in attesa di essere scoperta e indagata, e lo scopo della scienza è quello di acquisire una conoscenza rigorosa e oggettivamente valida di questo regno dato.³ Tale assunzione realistica è così fondamentale e profondamente radicata che non solo è accettata dalle scienze positive, ma permea anche la nostra vita preteorica quotidiana. Per questa ragione Husserl le ha dato il nome di *atteggiamento naturale*. A tale atteggiamento però va opposto quello propria-

3. Gli sviluppi della fisica, in particolare la nascita della teoria della relatività e della fisica quantistica, hanno messo in discussione questa assunzione fondamentale. È però dubbio che tutte le implicazioni teoriche delle idee di Einstein e Bohr – la cui esatta interpretazione è ancora oggetto di dibattito – siano state ancora assorbite dalla scienza standard e che siano riflesse nella sua comprensione della realtà. Vale la pena di ricordare, per inciso, che il brillante matematico Hermann Weyl, che fu tra i colleghi di Einstein a Zurigo e che contribuì in maniera decisiva all'interpretazione e al successivo sviluppo sia della teoria della relatività generale sia del campo della meccanica quantistica, non solo trasse ampia ispirazione dalla critica husserliana al naturalismo, ma fu anche profondamente influenzato dall'idealismo trascendentale di Husserl (vedi Ryckman, 2005).

mente filosofico, che mette criticamente in discussione la fondazione stessa dell'esperienza e del pensiero scientifico (Husserl, 1911, p. 18). Il naturalismo rigoroso nega l'esistenza di un metodo filosofico unico e sostiene che i filosofi dovrebbero intendere il loro lavoro come strettamente connesso con le scienze naturali. Al contrario, i fenomenologi pensano che la filosofia debba avere un ruolo diverso rispetto alla ricerca delle scienze naturali: la filosofia è una disciplina il cui compito non è semplicemente quello di contribuire alla nostra conoscenza positiva o di trovare argomenti a favore di essa, quanto piuttosto di indagare il fondamento di questa conoscenza e di domandarsi come essa sia possibile. Come Heidegger ha osservato, i filosofi dovrebbero essere "mossi e immediatamente sensibili al carattere completamente enigmatico di ciò che per il buon senso comune è non problematico e autoevidente" (1925-1926, pp. 23-24). Vi è, infatti, una certa lettura secondo la quale ciò che la fenomenologia cerca di indagare sarebbe proprio questo dominio di inosservata ovvietà.

Chiediamoci, quindi, come la fenomenologia riesca a fare questo e in che modo dovrebbe procedere. Per prima cosa, proprio per evitare l'ingenuità di senso comune, così come varie ipotesi speculative sullo statuto metafisico della realtà, dobbiamo sospendere o mettere tra parentesi la nostra accettazione dell'atteggiamento naturale. Questa messa tra parentesi non costituisce una forma di scetticismo: infatti, come Husserl scrive, il fatto che il mondo esista è fuori di dubbio, ma il grande compito da darsi è quello di comprendere fino in fondo questa indubitabilità, la quale regge sia la vita sia le scienze positive, e chiarire la sua legittimità. Non possiamo però farlo finché semplicemente diamo per scontata la sua validità (Husserl, 1913, pp. 928-929; 1954, p. 183). Husserl ha un termine tecnico per la sospensione della nostra naturale inclinazione realistica: chiama questa procedura *epoché*.

Lo scopo dell'*epoché* non è dubitare, trascurare, abbandonare o escludere la realtà dalla propria considerazione, quanto piuttosto quello di sospendere o neutralizzare un certo *atteggiamento* dogmatico verso la realtà. Consentendo così di concentrarsi più da vicino e direttamente sul modo in cui la realtà è data, cioè sul modo in cui essa ci appare nell'esperienza. In breve, l'*epoché* implica un cambiamento di atteggiamento verso la realtà, e non un'esclusione della realtà. La sola cosa che, di conseguenza, nel-

l'epoché è esclusa è una certa ingenuità, quella che ci fa semplicemente dare il mondo per scontato e che ci fa ignorare il ruolo della coscienza.

Spesso il metodo fenomenologico è descritto in maniera tale da suggerire l'idea che, una volta realizzata l'epoché, si raggiunga compiutamente un certo atteggiamento a partire dal quale si possono poi sviluppare le descrizioni fenomenologiche. Tuttavia l'epoché non è qualcosa che si ottiene senza problemi d'un sol colpo e che è poi seguita da altre procedure. L'epoché è piuttosto un atteggiamento per il quale è necessario uno sforzo continuo di realizzazione.

È importante porre l'accento sul fatto che l'epoché non comporta il rivolgersi esclusivamente verso l'interno. Al contrario, ci permette di indagare il mondo in cui viviamo a partire da un nuovo atteggiamento riflessivo, quale quello che ci permette di coglierne il suo significato e la sua manifestazione alla coscienza. Anche se tale indagine riflessiva è diversa dall'esplorazione diretta del mondo, rimane pur sempre un'indagine della realtà e non di un qualche regno mentale, che non appartenga al mondo. Di conseguenza, non dobbiamo commettere l'errore di interpretare la nozione di "esperienza" in termini puramente mentalistici, come se fosse qualcosa che accade in un puro spazio mentale, che fa parte dell'arredo della mente.

Per esempio, come dobbiamo descrivere la differenza esperienziale tra assaggiare del vino e assaggiare dell'acqua, tra udire una sirena e vedere la luna piena, o tra affermare e negare che la Torre Eiffel è più alta dell'Empire State Building? Lo facciamo forse recidendo il nostro legame intenzionale con il mondo e volgendo uno sguardo spettrale verso la nostra interiorità? No, al contrario scopriamo queste differenze e le analizziamo descrittivamente prestando attenzione al modo in cui ci appaiono gli oggetti mondani e gli stati di cose. Le descrizioni fenomenologiche partono dal mondo in cui viviamo.⁴ Infatti, come indica Donne Welton (2000, p. 17), gli atti mentali "non appartengono a un regno interiore chiuso, a cui solo l'introspezione può accedere". Piuttosto, essi sono ciò che sono in virtù della relazione che intrattengono con ciò che li trascende.

4. Per una tesi recente e assai simile, vedi Noë (2004, p. 179).

Questa è la ragione per cui Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* può dichiarare che la fenomenologia si distingue in ogni sua caratteristica dalla psicologia introspettiva e che la differenza in questione è di principio: mentre la psicologia introspettiva considera la coscienza come un mero settore dell'essere e cerca di indagare questo settore nello stesso modo in cui il fisico tenta di studiare il mondo fisico, il fenomenologo si rende conto che la coscienza in ultima analisi richiede una chiarificazione trascendentale che vada oltre i postulati di senso comune e che ci conduca di fronte al problema della costituzione del mondo (Merleau-Ponty, 1962, p. 102). Il concetto di "trascendentale" richiede però un chiarimento ulteriore. Il modo più semplice di intendere la tesi di Merleau-Ponty è quello di riconoscere che la fenomenologia, anche se ha le sue peculiarità, è tuttavia stabilmente situata in una certa cornice kantiana o postkantiana. Una possibile interpretazione della rivoluzionaria *svolta copernicana* di Kant in epistemologia (1787², B XVI) è quella di intenderla come la presa d'atto che il nostro coglimento cognitivo della realtà è qualcosa di più del mero rispecchiamento di un mondo preesistente. Al contrario, un'analisi filosofica della realtà, una riflessione sulle condizioni che qualcosa deve soddisfare per contare come "reale", non deve ignorare il contributo della coscienza. Quindi, l'interesse fenomenologico per la prospettiva in prima persona non è in prima istanza motivato dall'intuizione relativamente banale che occorre tenere conto della prospettiva in prima persona, se vogliamo comprendere i fenomeni mentali. Ciò rimarca una grossa differenza rispetto a una buona parte almeno della recente preoccupazione analitica per la coscienza. L'attenzione del fenomenologo per la prospettiva in prima persona è invece motivata tanto dal tentativo di capire la natura dell'oggettività quanto dall'interesse per la soggettività della coscienza. Infatti, invece di assumere il mondo oggettivo come punto di partenza, la fenomenologia si chiede prima di tutto come sia possibile qualcosa come l'oggettività. Quali sono i modi primitivi di comprensione che precedono la credenza in qualcosa di oggettivo? Com'è costituita l'oggettività?

Nei testi fenomenologici il termine "costituzione" è usato in senso tecnico. Questo concetto non deve essere inteso nel senso di creazione o fabbricazione (Heidegger, 1925, pp. 131-132). La costituzione è da intendersi come quel processo che rende possi-

bile la manifestazione o l'apparire dell'oggetto e del suo significato; è, in altre parole, un processo che consente a ciò che è costituito di apparire, di manifestarsi e presentarsi per ciò che è (Husserl, 1929-1935a, p. 47; 1929-1935b, p. 434). Inoltre, questo processo è qualcosa che comporta in maniera significativa il contributo della coscienza. Senza la coscienza, non vi sarebbe l'apparire. Si dà il caso che questo serva anche a chiarire il fatto che la fenomenologia, a dispetto della sua insistenza sul modo in cui le cose sono *date* nell'esperienza, non soccombe a ciò che i filosofi chiamano il "mito del dato", cioè l'idea che l'esperienza sia la pura ricezione del mondo e che la cognizione sia un atteggiamento puramente ricettivo.

Dunque, l'interesse fenomenologico per la prospettiva in prima persona è motivato da preoccupazioni filosofiche trascendentali. La fenomenologia utilizza una distinzione tra il soggetto concepito come oggetto *nel mondo* e il soggetto concepito come soggetto *per il mondo*, cioè considerato come una condizione di possibilità necessaria, anche se non sufficiente, della cognizione e del significato (vedi Carr, 1999). Gli oggetti si costituiscono, cioè vengono esperiti e si svelano per come sono, grazie al modo in cui la coscienza è strutturata. Come scrive Husserl:

[G]li oggetti di cui diventiamo "coscienti" non sono semplicemente dentro la coscienza, come in una scatola, in modo tale che noi li possiamo reperire e afferrare in essa; ma essi si *costituiscono* in primo luogo in ciò che essi sono e per ciò che essi valgono per noi, in diverse forme di intenzioni oggettuali. (1900-1901, I, p. 435)

I fenomenologi di conseguenza respingono l'idea che la coscienza sia meramente un oggetto del mondo tra gli altri, che sta sullo stesso piano di vulcani, cascate, cristalli di ghiaccio, pepite d'oro, rododendri o buchi neri, anche se magari è più complessa di questi ultimi, perché è considerata come condizione necessaria, anche se non sufficiente, della possibilità che un'entità appaia come oggetto così come appare e con il significato che ha.⁵ I feno-

5. Una comprensione appropriata delle analisi fenomenologiche della coscienza deve ammettere che esse hanno un carattere filosofico trascendentale. Alcuni trovano ancora questa tesi controversa, in relazione ai lavori di Heidegger e Merleau-Ponty. Per una difesa di questa interpretazione, che mette in evidenza le somiglianze fra i tre fenomenologi, vedi Zahavi (2006, 2008b).

menologi sostengono che un punto di vista da nessun luogo non può darsi, così come negherebbero che sia possibile guardare alle nostre esperienze dall'esterno, per vedere se si adattano al mondo. Ciò dipende non tanto dal fatto che è veramente arduo il conseguimento di simili punti di vista, ma dal fatto che l'idea stessa di tali punti di vista è un nonsenso.

È ora necessario introdurre un altro termine tecnico nuovo, cioè la nozione di *riduzione fenomenologica*. L'*epoché* e la riduzione si possono considerare come due elementi molto vicini nella riflessione filosofica, il cui scopo è quello di liberarci dal dogmatismo naturale (naturalistico) e renderci consapevoli del nostro contributo costitutivo, cioè cognitivo e rivelatore del significato, a ciò che esperiamo: mentre lo scopo dell'*epoché* è quello di sospendere o mettere tra parentesi un certo atteggiamento naturale verso il mondo, consentendoci con ciò di concentrarci sui modi in cui le cose ci appaiono, l'obiettivo della riduzione fenomenologica è quello di analizzare l'interdipendenza correlativa tra strutture specifiche della soggettività e modi particolari dell'apparire o della datità. Di conseguenza, quando Husserl parla di riduzione, si riferisce a un moto riflessivo che prende le mosse da un'immersione nel mondo che è preriflessiva e non ancora indagata, e conduce indietro (*re-ducere*), verso il modo in cui il mondo ci si manifesta. Una volta "ridotte fenomenologicamente", le cose che percepiamo quotidianamente non sono messe in dubbio né vengono considerate illusorie, bensì vengono trattate ed esaminate semplicemente e proprio in quanto *percepite* (così come sono esaminate in quanto *ricordate* le cose che si ricordano, o in quanto *immaginate* le cose che si immaginano, e così via), non sono quindi messe in dubbio né si considerano illusorie. In altre parole, una volta che si è adottato l'atteggiamento fenomenologico, il nostro principale interesse non è più quello che è volto a cogliere *che cosa* sono le cose, qual è il loro peso, la loro dimensione, la loro composizione chimica ecc., quanto piuttosto quello che è volto a cogliere *come* appaiono, in quanto correlati della nostra esperienza.

Quando percepiamo, giudichiamo e valutiamo gli oggetti, un esame fenomenologico completo ci condurrà alle strutture esperienziali e alle modalità di comprensione alle quali sono correlati i vari modi in cui questi ci appaiono. Siamo condotti agli atti stessi

del presentarsi degli oggetti, quali la percezione, il giudizio o la valutazione, e da qui al soggetto o ai soggetti d'esperienza, in relazione ai quali l'oggetto in quanto appare deve necessariamente essere compreso. Adottando l'atteggiamento fenomenologico, facciamo attenzione al modo in cui appaiono alla coscienza oggetti pubblici, come gli alberi, i pianeti, i dipinti, le sinfonie, i numeri, gli stati di cose, le relazioni sociali ecc., ma non ci concentriamo soltanto sugli oggetti per come appaiono, bensì osserviamo anche il lato soggettivo della coscienza, e con ciò diventiamo consapevoli di quello che soggettivamente facciamo e dell'intenzionalità che è all'opera. Se vogliamo comprendere com'è che gli oggetti fisici, i modelli matematici, i processi chimici, le relazioni sociali o gli artefatti culturali appaiono nel modo in cui appaiono, con il significato che hanno, dobbiamo esaminare il soggetto d'esperienza al quale appaiono.

L'indagine fenomenologica della coscienza non è mossa dal desiderio di dare alla coscienza un posto all'interno di una cornice materialistica o naturalistica già stabilita. Di fatto, questo tentativo, che parte dall'assunzione che la coscienza sia un oggetto del mondo tra gli altri, impedirebbe di scoprire e chiarire alcuni dei suoi aspetti più interessanti, tra cui la vera importanza epistemica e ontologica della prospettiva in prima persona. Non si dovrebbe affrontare il problema della coscienza sullo sfondo di un oggettivismo acritico. Troppo frequentemente si assume che una migliore comprensione del mondo fisico ci consentirà di comprendere meglio la coscienza, mentre di rado si è pensato che una migliore comprensione della coscienza potrebbe farci capire di più che cosa significa il fatto che qualcosa è reale. Il fatto che sia possibile qualcosa come l'appropriazione cosciente del mondo non ci dà semplicemente informazioni sulla coscienza, ma anche sul mondo. D'altra parte, discutere la coscienza in questo modo, alla stregua della dimensione costitutiva o del "luogo" in cui il mondo può rivelarsi e articolarsi, è cosa ben diversa dal trattarla in senso naturalistico, come un ulteriore oggetto del mondo, psichico o fisico che sia.

Dovrebbe essere chiara, a questo punto, la ragione per cui la fenomenologia non è semplicemente una collezione di descrizioni della coscienza fenomenica, simili a quelle che possiamo generare attraverso l'introspezione quando questa prende a oggetto la

nostra esperienza. In qualche modo la fenomenologia svolge qualcosa come un processo di riflessione; e tuttavia si occupa di descrivere il mondo e il modo in cui esso appare facendone esperienza: essa esamina il mondo dalla prospettiva della prima persona. Quindi, anche se richiede una sospensione dell'atteggiamento naturale e ordinario, oltre a ciò essa assume quell'atteggiamento, quell'*essere-nel-mondo*, come parte del suo oggetto di indagine. In questo senso, non ha esattamente per tema la coscienza, come se quest'ultima potesse essere considerata separatamente, in isolamento rispetto a qualsiasi altra cosa che fa parte delle nostre vite; bensì riguarda il modo in cui siamo immersi nelle nostre situazioni e nei nostri progetti quotidiani, il modo in cui facciamo esperienza del mondo e ci impegniamo nelle azioni e nelle pratiche che definiscono le nostre vite.

La fenomenologia non ha tanto come scopo la descrizione dell'esperienza in senso idiosincratico, del qui e dell'ora che ciascuno irripetibilmente esperisce, quanto piuttosto tenta di catturare le strutture stabili dell'esperienza. In questo senso somiglia più alla scienza che alla psicoterapia. Quest'ultima si concentra su un soggetto come persona particolare e fa appello all'introspezione, preoccupandosi di cogliere il modo e le ragioni della sua esperienza del mondo, qui e ora. Di contro, la fenomenologia non si interessa alla comprensione del mondo per come appare a Gallagher, a Zahavi o a ciascuno di voi, bensì si occupa di *com'è possibile* che *chiunque* abbia esperienza del mondo. In questo senso, la fenomenologia non si occupa di qualia, cioè di dati puramente individuali che sono incorreggibili, ineffabili e inconfrontabili, non si interessa nemmeno di processi psicologici in quanto distinti dai processi comportamentali o fisici. Piuttosto, si interessa della possibilità stessa e della struttura dell'essere fenomenico, del quale appunto cerca di esplorare le strutture essenziali e le condizioni di possibilità. Cerca di svelare strutture intersoggettivamente accessibili, e le sue analisi sono perciò aperte a correzioni e controllo da parte di qualunque soggetto che abbia dimestichezza con la fenomenologia.

La spiegazione dell'approccio fenomenologico allo studio della coscienza deve menzionare l'*epoché* e la riduzione perché tale riferimento dà una collocazione all'indagine in questione e la situa nel suo contesto sistematico. L'*epoché* e la riduzione sono passi che

scandiscono quel processo riflessivo che fa della fenomenologia un'impresa filosofica trascendentale. Qualsiasi tentativo di sottovalutare l'importanza di questi passaggi metodologici corre il rischio di confondere le analisi fenomenologiche con delle descrizioni psicologiche e antropologiche. Possiamo presentare questo punto di vista trascendentale in termini paradossali: i fenomenologi non sono interessati alla coscienza *per sé*, bensì se ne interessano perché essa rappresenta il nostro unico accesso al mondo, perché ci svela il mondo. La fenomenologia dovrebbe quindi essere intesa come l'analisi filosofica dei diversi modi in cui il mondo si svela (percezioni, immagini, ricordi ecc.) e, dunque, come l'indagine riflessiva di tali strutture dell'esperienza e della comprensione che consentono a differenti tipi di esseri di mostrarsi per ciò che sono.

Un'altra ragione per la quale è stato necessario attardarci a discutere questi concetti metodologici è che in questo modo possiamo stare in guardia rispetto a una serie di fraintendimenti diffusi che hanno ripetutamente impedito un apprezzamento adeguato dell'importanza e dell'impatto della fenomenologia, soprattutto di quella proposta da Husserl. Vi è una lettura di Husserl secondo la quale egli avrebbe fatto uso di una procedura metodologica che separa la mente dal mondo (Dreyfus, 1991, pp. 73-74). Per cui, non solo egli perde di vista il mondo, ma finisce anche per non riuscire a fornire una spiegazione soddisfacente di temi centrali come l'intersoggettività e la corporeità. Alla luce degli scopi e dell'interesse del metodo fenomenologico di Husserl che abbiamo fin qui presentato, è facile capire come questa lettura sia assai problematica. La cosa diverrà ancora più chiara nei capitoli successivi.

La variazione eidetica e la verifica intersoggettiva

Vediamo cosa consente di fare la riduzione fenomenologica, specialmente se siamo interessati alle scienze cognitive. Si ricordi che la fenomenologia, in contrasto con le scienze oggettive o positive, non si interessa particolarmente della natura causale o sostanziale degli oggetti, cioè del loro peso, della loro eccezionalità o della loro composizione chimica, ma del modo in cui essi si mostrano nell'esperienza. Vi sono, infatti, differenze essenziali tra i modi in cui si manifestano una cosa fisica, un utensile, un'opera d'arte, una melodia, uno stato di cose, un numero, un animale,

una relazione sociale ecc.; inoltre è anche possibile che uno stesso oggetto appaia in una varietà di modi diversi, da questa o quella prospettiva, in luce piena o soffusa, in quanto percepito, immaginato, desiderato, temuto, anticipato o ricordato. Piuttosto che concernere domande circa il modo in cui le cose sono date nell'esperienza come qualcosa di insignificante o meramente soggettivo, tali questioni riguardano qualcosa di molto basilare, qualcosa che è presupposto da tutte le scienze ordinarie: uno scienziato, per poter essere in grado di farsi domande su X, di esaminare come X funziona e che cosa lo causa, deve prima di tutto essere cosciente di X, e la fenomenologia indaga il modo in cui ciò avviene. Nei capitoli successivi discutiamo alcune scoperte fenomenologiche che sono direttamente collegate con lo studio della coscienza e con le scienze cognitive, come per esempio il fatto che la percezione è sempre egocentrica e incarnata, il fatto che percepiamo sempre a partire da una prospettiva che restituisce una serie incompleta di profili della cosa percepita, che la cognizione ha sempre una struttura intenzionale, o il fatto che non è mai momentanea e così via, così come i differenti aspetti della memoria, dell'immaginazione, del giudizio ecc.

Ma come fanno i fenomenologi a ottenere tutto questo? Oltre all'epoché e alla riduzione fenomenologica, la fenomenologia aggiunge altri due elementi al suo strumentario metodologico. Il primo è chiamato *variazione eidetica*. I filosofi sono sempre andati alla ricerca di ciò che Platone ha chiamato *eidos* o essenza delle cose. Sviluppando il proprio metodo fenomenologico, Husserl propose una strategia con la quale estrarre le caratteristiche essenziali e invarianti delle cose delle quali facciamo esperienza. Molto semplicemente, essa richiede che usiamo la nostra immaginazione per spogliare le cose delle loro proprietà inessenziali. Se l'oggetto di cui sto facendo esperienza è un libro, quali delle sue caratteristiche potrei variare con l'immaginazione senza con ciò eliminare il fatto che si tratta di un libro? Posso cambiare il colore e la grafica della copertina, diminuire o aggiungere con l'immaginazione il numero delle pagine, cambiare le dimensioni e il peso del libro, variare la rilegatura. Per fare ciò, posso usare l'esperienza che ho già dei libri e posso immaginare variazioni ulteriori. Il risultato è che l'insieme fondamentale delle proprietà che resistono al cambiamento, cioè quelle proprietà che appar-

tengono al libro in sé e che, una volta cambiate, farebbero sì che l'oggetto cessi di essere un libro, ne costituiscono l'essenza, "ciò che fa di un libro un libro".

"Un momento, però!", potete dire, "Tutto questo è molto bello, ma lo scienziato cognitivo non vuole studiare dei libri, almeno non in questo senso." È vero, ma possiamo fare lo stesso tipo di analisi eidetica anche dell'atto della cognizione attraverso cui esperisco il libro. Per esempio, se ho un ricordo di un libro, cosa posso cambiare del processo di memoria e avere ancora memoria e che cosa invece non posso cambiare, perché rimane essenziale per l'attività cognitiva del ricordare? Il fenomenologo può fare lo stesso con la percezione, il riconoscimento di volti, l'atto di decidere, la percezione sociale e così via. Certo questo sarebbe interessante e utile per lo scienziato cognitivo e gli fornirebbe di fatto un'idea chiara del genere di cose – gli atti cognitivi – che vuole studiare.

È importante non mistificare il senso della variazione eidetica. L'idea non è tanto che il mero guardare passivamente a un oggetto ci fornisce intuizioni infallibili sulla sua struttura invariante. Di fatto, quando Husserl giunse a occuparsi del regno dei fenomeni cognitivi, disse molto esplicitamente che essi erano caratterizzati da una vaghezza essenziale, e di conseguenza sostenne che qualsiasi tentativo di classificarli e definirli con lo stesso grado di esattezza e precisione che si può riscontrare nella geometria, per esempio, farebbe loro violenza. "L'imprecisione dei concetti, il fatto che essi abbiano delle sfere fluide di applicazione non è una macchia loro imputabile, poiché, data la sfera conoscitiva a cui servono, essi sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici giustificati" (Husserl, 1913, p. 157). Così, quando Husserl menziona la variazione eidetica come uno degli strumenti fondamentali del fenomenologo, ciò non si deve intendere come l'affermazione che i fenomenologi possono intuire l'essenza eterna e immutabile della memoria o dell'immaginazione, per esempio. L'indagine fenomenologica di questi temi altamente complessi prevede analisi onerose, che in molti casi sono rivedibili, il che significa che il fenomenologo non è infallibile. È per questo che diventa estremamente importante che il fenomenologo abbia a disposizione un ulteriore strumento.

Quest'altro strumento è semplicemente il fatto che i fenomenologi non devono svolgere da soli le loro analisi fenomenologi-

che. Le descrizioni consentono di essere corroborate intersoggettivamente, e ancora una volta la ricerca di strutture invarianti ed essenziali dell'esperienza non è legata in maniera ristretta alle peculiarità dell'esperienza individuale. Possiamo e dobbiamo confrontare le nostre descrizioni fenomenologiche con quelle degli altri. Naturalmente, questo non è un processo lineare, non più di quanto lo sia l'interpretazione fenomenologica dei resoconti; ma non è più confuso di quanto lo sia la scienza, e in questo processo siamo guidati dai passi metodologici che seguiamo.

Il metodo della fenomenologia può diventare più specializzato in funzione dei tipi di esperienza che vengono studiati, ma questi quattro sono i passi essenziali:

- 1) *L'epoché*, o sospensione dell'atteggiamento naturale.
- 2) La *riduzione fenomenologica*, che riguarda la correlazione tra l'oggetto d'esperienza e l'esperienza stessa.
- 3) La *variazione eidetica*, che tocca gli aspetti essenziali e immutabili di tale correlazione.
- 4) La *corroborazione intersoggettiva*, che si occupa della riproduzione e del grado in cui le strutture scoperte sono universali o perlomeno condivisibili.

NATURALIZZARE LA FENOMENOLOGIA

Tra i temi controversi che toccano la questione se il metodo fenomenologico può essere usato nelle scienze naturali della mente, cioè nelle scienze cognitive, ve n'è uno che ha a che fare con il fatto che Husserl ha costantemente sottolineato i limiti della spiegazione naturalistica della coscienza. Il suo metodo fenomenologico era stato introdotto precisamente come un'alternativa non naturalistica. Egli intese la fenomenologia come ricerca trascendentale. In generale, uno studio trascendentale si occupa delle condizioni necessarie, *a priori* dell'esperienza. Possiamo pensarlo nei termini che abbiamo già discusso: essere in grado di fare scienza presuppone la coscienza (la cognizione, la mente). La coscienza è una condizione *sine qua non*, *a priori* del fare scienza. Uno studio della coscienza in termini di scienza naturale, quindi, presuppone la cosa stessa che studia. Si deve essere coscienti in maniera soggettiva in prima persona per studiare la coscienza co-

dovrebbe lasciarsi permeare dalla migliore conoscenza scientifica disponibile; viceversa, la nostra migliore spiegazione dell'esperienza sarà tale da coinvolgere una qualche integrazione tra fenomenologia e scienza. Il modo migliore per ottenere tale integrazione, e in che misura la si può ottenere, rimangono temi su cui non c'è accordo.

Una questione formale

Esiste un approccio secondo il quale naturalizzare la fenomenologia significa tradurre i risultati dell'analisi fenomenologica in un linguaggio che sia chiaramente comprensibile da parte della scienza. Questo linguaggio è la matematica. Vedremo due versioni di tale approccio. La prima è stata proposta dal fenomenologo Eduard Marbach, il quale sostiene che, formalizzando il linguaggio in cui viene espressa la descrizione fenomenologica, gli scienziati e i fenomenologi saranno in grado di comunicare meglio tra di loro circa i fenomeni mentali. La seconda proposta è stata avanzata da un gruppo interdisciplinare di ricercatori del Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée (CREA) di Parigi, che comprende il matematico Jean Petitot, il filosofo Jean-Michel Roy, lo psichiatra Bernard Pachoud e il neurobiologo Francisco Varela per i suoi studi. Questi scrivono: "È nostra convinzione, in generale [...] che le descrizioni fenomenologiche di qualsiasi tipo possono solamente essere naturalizzate, nel senso che possono essere integrate nella cornice generale delle scienze naturali, solo se possono essere matematizzate. Intendiamo la matematizzazione come strumento chiave della naturalizzazione [...]" (Roy et al., 1999, p. 42).

La domanda che questo tipo di approccio immediatamente solleva è se è possibile che la matematica restituisca l'esperienza vissuta descritta dalla fenomenologia. Marbach (1993) sostiene che, nella misura in cui una descrizione linguistica può esprimere tale vissuto, quel che dobbiamo fare è semplicemente formalizzare tale descrizione. Secondo lui, questa è una strategia che ha a che fare con il problema del significato delle parole e della comunicazione scientifica. Diversamente dall'idea di Dennett dell'eterofenomenologia, in cui i resoconti in prima persona sono trattati come testi da interpretare, Marbach suggerisce di cominciare da descrizioni fenomenologiche metodicamente controllate, per poi

fare appello ai significati formalizzati e intersoggettivamente condivisibili. Infatti, questo è il modo in cui, di solito, ci si comporta nei contesti scientifici, nei quali i problemi terminologici sono affrontati attraverso l'uso di sistemi di linguaggio formalizzati come quelli offerti dalla matematica. Marbach quindi tenta di sviluppare un linguaggio formalizzato, ovvero una notazione fenomenologica, per esprimere i risultati fenomenologici.

La notazione fenomenologica di Marbach non esprime il contenuto dell'esperienza, bensì la sua struttura formale. Riflette il modo in cui le differenti attività mentali possono essere reciprocamente distinte e nondimeno collegate le une alle altre. Marbach mostra come, per esempio, la memoria episodica dipenda dalla percezione. La descrizione fenomenologica precisa della memoria richiede la nozione di "rap-presentazione" (*Vergegenwärtigung*, letteralmente "rendere nuovamente presente qualcosa"). Diversamente dalla percezione, che avviene attraverso il riferimento intenzionale a qualcosa che è presente, ed è perciò un'attività di presentazione, la memoria si riferisce a qualcosa che è assente. Per fare coscientemente riferimento a qualcosa, però, richiede un'attività che coinvolge in qualche modo la presentazione: Marbach propone che, perché si diano memoria o immaginazione, la coscienza stabilisca un riferimento a ciò che non è presente in un modo tale che è "come se" esso mi fosse dato nella percezione (1993, p. 61). Il "come se" indica una modificazione dell'elemento percettivo che Marbach, seguendo Husserl, chiama rap-presentazione. Per spiegare e chiarire la struttura di tale atto di rappresentazione, Marbach sviluppa la sua notazione. Un atto di percezione effettiva di un qualche oggetto x è indicato con il segno

(PER) x

La rappresentazione di x in un atto di memoria episodica prevede PER(x) non già come un atto di percezione effettiva e in corso, ma come una riattivazione (*re-enactment*) di una percezione passata che Marbach designa col segno

[PER] x

Il fatto che nella memoria avvenga una riattivazione invece che un'attivazione puramente immaginaria significa, secondo Mar-

bach, che è coinvolto un elemento doxastico (designato con I-, il segno di credenza). Ciò significa che la memoria episodica coinvolge la credenza che a un certo punto nel passato ho effettivamente percepito x , e questo è ciò che differenzia la memoria episodica dall'immaginazione. Il fatto che la percezione di x è avvenuta nel passato invece che nel futuro, cioè il fatto che si tratta di un atto di memoria invece che di attesa, lo si può indicare con la lettera p . Marbach formalizza così un atto di memoria, ovvero la rap-presentazione di x , per mezzo di "una percezione di x unita alla credenza che essa è effettivamente avvenuta nel passato", come segue:

(REP p I - [PER]) x

La notazione si complica, naturalmente, ma si può apprezzare il vantaggio di formulare una simile notazione. Essa aiuta a chiarire, o almeno a mostrare, la complessità della coscienza e la spiegazione di tale complessità offerta dalla riflessione fenomenologica. Aiuta anche a suggerire strutture alternative che potrebbero essere implicate, per esempio, in diversi sistemi di memoria. Se, come sostiene Marbach seguendo Husserl, la memoria coinvolge in qualche modo una riattivazione della percezione, ci si dovrebbe precisamente aspettare il genere di attività neurale associata all'attività di memoria che Damasio descrive come quella che avviene "nelle medesime cortecce sensoriali primarie in cui sono in precedenza avvenuti i pattern di attivazione neurale corrispondenti a rappresentazioni percettive" (1994, p. 156). Come la notazione di Marbach mostra, l'analisi fenomenologica conferma e supporta questo modello neuroscientifico della memoria e, di converso, l'evidenza neurologica supporta la descrizione di Marbach.⁶ Inoltre, è del tutto possibile che le neuroscienze sviluppino una notazione formale capace di esprimere questo modello di memoria, benché essa direbbe qualcosa solo circa il livello neurale, subpersonale. Si potrebbe quindi ipotizzare che, se rese con un livello adeguato di astrazione, la notazione fenomenologica e

6. Un ulteriore supporto della tesi husserliana che la memoria prevede una riattivazione di una precedente esperienza percettiva si trova nelle differenze presenti a livello neurale tra memoria illusoria e memoria veridica. Vedi Schacter e colleghi (1996).

quella neurologica risulterebbero coerenti. Questo ci riporta alla proposta avanzata da Roy, Petitot, Pachoud e Varela, la quale spinge il discorso ancora più avanti.

La matematica rappresenta un regno formale e, dunque, neutrale, entro il quale collocare dei risultati che sono o formulati in prima persona, cioè in modo fenomenologico, o in terza persona, cioè nel linguaggio della scienza naturale. Mentre la matematica è uno strumento comune nella scienza, i fenomenologi potrebbero obiettare che, anche se si possono formalizzare le descrizioni fenomenologiche attraverso la notazione di Marbach, i dati in prima persona non possono essere del tutto ridotti a formule matematiche. Infatti, Husserl, che pure era un matematico esperto, sostenne che, tecnicamente, le formule matematiche non erano in grado di catturare i risultati fenomenologici. Roy e colleghi sostengono che, se anche questo poteva essere vero relativamente alla matematica in uso al tempo di Husserl, lo sviluppo della teoria dei sistemi dinamici ha reso l'obiezione di Husserl obsoleta (1999, p. 43). Nella misura in cui la matematica dei sistemi dinamici può esser applicata alla mente, essa offre una cornice esplicativa capace di integrare i dati in prima e quelli in terza persona. In altre parole, l'idea è che una matematica sufficientemente complessa può facilitare la traduzione in un linguaggio comune dei dati provenienti dal regno fenomenologico e da quello naturalistico (vedi figura 2.1). Qualcosa di simile è accaduto nel campo della meccanica classica:

Grazie a un'interpretazione matematica appropriata (che richiede, di fatto, le tecniche altamente sofisticate del calcolo integrale e differenziale, delle dinamiche qualitative di Poincaré, della teoria dei sistemi dinamici complessi, e della geometria симплекtica), i concetti possono essere trasformati in algoritmi capaci di generare una varietà di fenomeni strutturati (computati), che possono quindi essere messi in relazione (fino alla completa coincidenza) con i dati dell'osservazione. (Roy et al., 1999, p. 47)

La tesi è che siamo in grado di fare il medesimo tipo di traduzione nel campo dell'esperienza mentale, e l'idea principale è che essa può essere estesa ai dati fenomenologici.⁷ Infatti, come Roy e

7. È importante notare quanto questa tesi è controversa da un punto di vista strettamente husserliano. Come Husserl scrive all'inizio delle *Idee*: "In filosofia non si

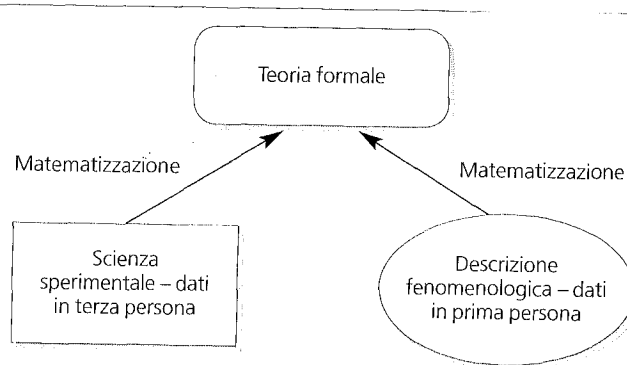


Figura 2.1 Integrazione formale della scienza e della fenomenologia.

colleghi suggeriscono, per prima cosa si tradurrebbe in linguaggio matematico la variazione eidetica, dato che essa possiede già un certo grado di astrazione rispetto alla dimensione psicofisica naturale dell'esperienza vissuta incarnata individuale.

Forse l'aspetto più importante della proposta contemporanea abbozzata da Roy e colleghi è che i modelli matematici (computazionali) delle scienze cognitive tradizionali non funzionerebbero. Nello specifico, se la formalizzazione matematica prevede che si faccia astrazione dall'esperienza, è importante che si comprenda con precisione che cos'è l'esperienza dinamica vera e propria, e cominciare da questa. In altre parole, dal punto di vista della prospettiva fenomenologica, si comincia con l'esperienza incarnata mondana, piuttosto che con una versione intellettualizzata dell'esperienza. Ugualmente, per comprendere il versante fisico dei processi mentali, abbiamo bisogno dei modelli dinamici del cervello sviluppati recentemente. Con questi due punti di partenza, ci rendiamo subito conto che i modelli computazionali delle scienze cognitive tradizionali sono inadeguati. "L'incorporamento, quindi, implica che l'accoppiamento sensori-motorio moduli (ma non determini) un'attività neurale che configura i pezzi di mondo dotati di significato in un flusso incessante. Questo rende naturale inquadrare il tutto con gli strumenti resi di-

può definire come in matematica; qualsiasi imitazione del procedimento matematico a questo riguardo è non soltanto infruttuosa ma anche assurda e conduce alle peggiori conseguenze" (Husserl, 1913, p. 11). Vedi Yoshimi (2007), in sostegno alla posizione avanzata da Roy e colleghi. Per alcune osservazioni critiche vedi Zahavi (2004e).

sponibili dalla teoria dei sistemi dinamici, i quali condividono con il connessionismo questo stesso approccio" (*ibidem*, p. 61). Jean Petitot fornisce un buon esempio di tale approccio nella sua analisi della percezione spaziale (Petitot et al., 1999), così come la Varela, nella sua analisi dinamica della coscienza del tempo (Gallagher, Varela, 2003; Varela, 1999). Ritorreremo su questo genere di analisi nel capitolo sulla coscienza del tempo. Ora, invece, osserviamo un esempio del modo in cui la fenomenologia, la scienza sperimentale del cervello e la teoria dei sistemi dinamici possono essere integrate nella più specifica proposta di una neurofenomenologia offerta da Varela, promettendo al lettore di risparmiargli la matematica di livello superiore che questa operazione comporta.

Neurofenomenologia

Le proposte di formalizzazione della descrizione fenomenologica che fin qui abbiamo visto sembrano prestarsi al compito di sviluppare dei modelli scientifici. Tuttavia, la stessa fenomenologia come tale ha sempre tentato di guardare più all'esperienza che alla teoria. Quindi, è importante domandarsi se la fenomenologia possa in qualche modo dare un contributo diretto alla scienza sperimentale. La neurofenomenologia, per come viene presentata da Varela (1996), adempie allo scopo. Essa tenta di integrare tre elementi: 1) l'analisi fenomenologica dell'esperienza; 2) la teoria dei sistemi dinamici; 3) la sperimentazione empirica sui sistemi biologici (vedi Thompson, 2007, cap. 10). La neurofenomenologia segue Husserl quando intende la fenomenologia un esame riflessivo dell'esperienza guidato da un metodo, e avanza la proposta che, per studiare la coscienza e la cognizione, sia gli scienziati empirici sia i soggetti sperimentali dovrebbero ricevere un certo grado di addestramento al metodo fenomenologico. Varela avanza l'ipotesi che tale addestramento debba includere l'apprendimento della pratica dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica, cioè il soggetto dovrebbe imparare a mettere da parte, o "tra parentesi", le opinioni e le teorie sull'esperienza e sulla coscienza che potrebbe possedere, per concentrarsi invece sul modo in cui le cose vengono esperite. Un approccio che comporta che i soggetti sperimentali vengano addestrati a questo metodo può sem-

brare, in un primo momento, metodologicamente impraticabile, tuttavia occorre ricordare che spesso gli scienziati sperimentali, per fare esperimenti, trascorrono una buona parte del loro tempo a addestrare scimpanzé e macachi a fare compiti sperimentali. Sarebbe davvero molto più difficile addestrare esseri umani al metodo fenomenologico? In ogni caso, Lutz e colleghi (2002) si sono cimentati e hanno mostrato che la cosa è fattibile. Diamo, quindi, uno sguardo al loro lavoro, che è un caso esemplare di neurofenomenologia, in quanto combina i tre elementi di cui si è appena fatto menzione: la fenomenologia, la teoria dei sistemi dinamici e la scienza sperimentale del cervello.⁸

In numerose situazioni di test sperimentale, aventi come target compiti cognitivi precisi, l'attività del cervello associata con le risposte successive a stimolazioni ripetute e identiche, registrata, per esempio dall'EEG, è estremamente variabile. La fonte di questa variabilità si presume che risieda principalmente in fluttuazioni che possono dipendere da svariati parametri cognitivi, definiti dallo stato di attenzione del soggetto, come per esempio distrazioni, processi spontanei di pensiero, decisioni strategiche finalizzate a portare a termine il compito sperimentale ecc. In altre parole, i soggetti sperimentali qualche volta si distraggono dai loro compiti e talora sono distratti dai loro stessi pensieri. Per i nostri scopi, chiamiamo la causa di queste distrazioni *parametri soggettivi*. Il controllo sperimentale dei parametri soggettivi è difficile. Di conseguenza, essi sono generalmente classificati come rumori incomprensibili (Engel et al., 2001) e ignorati o neutralizzati tramite un metodo che ottiene la media dei risultati su una serie di prove e sui vari soggetti. Lutz e colleghi hanno deciso di affrontare il problema dei parametri soggettivi in modo diverso. Hanno seguito un approccio neurofenomenologico, che combinava i dati in prima persona con le analisi dinamiche dei processi neurali per studiare soggetti esposti a illusioni percettive tridimensionali (vedi la scatola in sovrimpressioni, figura 2.2). I dati in prima persona non sono stati usati come dati ulteriori per l'analisi, ma come tali da offrire un principio analitico di organizzazione.

Nelle prove preliminari, Lutz e colleghi somministrarono ai

8. Il seguente riassunto è basato su Gallagher (2003a), ma vedi Thompson (2007) per una spiegazione maggiormente elaborata.

soggetti degli stimoli visivi e chiesero loro di riferire quali dettagli si manifestavano in tali stimoli. I soggetti erano stati fenomenologicamente addestrati a sviluppare le loro descrizioni dei parametri soggettivi (distrazioni ecc.) che si presentavano durante l'esecuzione del compito. Il linguaggio che usarono per descrivere queste esperienze fu formalizzato e, quindi, utilizzato nelle prove sperimentali principali. Nella maggior parte delle prove, i resoconti dei parametri soggettivi vennero messi in correlazione con i tempi di reazione delle risposte, così come con la misura elettroencefalografica dell'attività del cervello.

Per essere chiari, l'addestramento fenomenologico in questo esperimento non consisté nell'insegnare ai soggetti l'opera filosofica di Husserl e la tradizione fenomenologica. Piuttosto, come descrivono Lutz e colleghi, seguendo Varela, si trattò di allenare i soggetti a usare l'*epoché* e a fornire resoconti della loro esperienza che fossero non contraddittori e chiari. Specificamente, Varela (1996) ha identificato tre passaggi nel metodo fenomenologico che corrispondono strettamente al metodo che abbiamo più sopra descritto:

- 1) sospendere credenze o teorie circa l'esperienza (l'*epoché*);
- 2) prendere confidenza con il dominio di indagine (*descrizione focalizzata*);
- 3) offrire descrizioni e usare l'approvazione intersoggettiva (*corroborazione intersoggettiva*).

L'*epoché* può essere autoindotta nei soggetti che hanno familiarità con essa o essere guidata dallo sperimentatore attraverso domande aperte; domande non dirette a ricavare opinioni o teorie, ma aventi per oggetto l'esperienza. Invece di usare categorie predefinite e chiedere "Pensi che l'esperienza somigli a X, Y, o Z?", la domanda aperta chiede semplicemente: "Come descriveresti la tua esperienza?".⁹ Nel contesto di questo esperimento, fu-

9. "Per addestrare i soggetti, si fecero domande aperte per cercare di dirigere la loro attenzione sui loro processi mentali immediati prima che venissero fatte le registrazioni [...] Per esempio: Sperimentatore: 'Cosa provi prima e dopo l'apparizione dell'immagine?' Soggetto S1: 'Ho un senso crescente di attesa, ma non di un oggetto specifico; però quando la figura è apparsa, ho avuto un sentimento di conferma, nessuna sorpresa'; oppure soggetto S4: 'Era come se l'immagine apparisse alla periferia della mia attenzione, ma poi la mia attenzione è stata improvvisamente inghiottita dalla forma'" (Lutz et al., 2002, p. 1587).

rono poste domande immediatamente dopo il compito e ciò aiutò i soggetti a indirizzare la loro attenzione verso la strategia implicita o il grado di attenzione che il soggetto aveva mantenuto durante il compito. I soggetti possono essere esposti di nuovo allo stimolo finché non trovano “le loro invarianti esperienziali stabili” per descrivere gli elementi specifici delle loro esperienze. Queste invarianti diventano, quindi, gli elementi caratteristici che sono usati come strumenti analitici nelle prove principali.

Un esperimento neurofenomenologico

In Lutz e colleghi le prove erano raggruppate sulla base dei resoconti descrittivi in prima persona aventi per oggetto l'esperienza dei parametri soggettivi, e per ciascun gruppo furono condotte analisi dinamiche separate dell'attività elettrica del cervello, registrata da EEG. I risultati furono diversi e significativi rispetto a una procedura che ottiene la media tra le prove.

La parte fenomenologica dell'esperimento consisté nello sviluppo di descrizioni (raffinati resoconti verbali) dei parametri soggettivi durante una serie di prove preliminari o pratiche, usando un compito ben noto di percezione della profondità – vedi figura 2.2.

Ai soggetti furono mostrate immagini di macchie casuali statiche su un monitor digitale. “A un segnale acustico, ai soggetti fu chiesto di fondere due quadrati al fondo dello schermo (figura 2.2a) e di mantenere gli occhi in quella posizione per alcuni secondi. La configurazione a macchia casuale fu poi cambiata in una configurazione a macchia casuale leggermente diversa, con una disparità binoculare (un autostereogramma). I soggetti poterono allora vedere una forma geometrica illusoria tridimensionale (figura 2.2b). Furono istruiti a

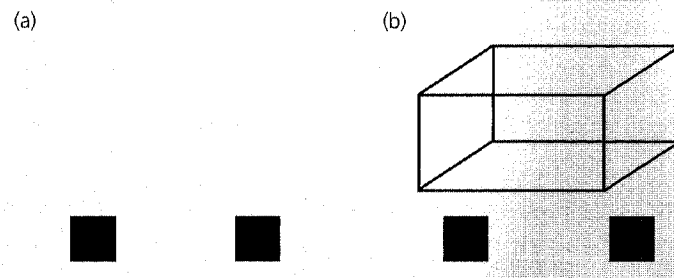


Figura 2.2 Un esperimento neurofenomenologico. Fonte: Lutz et al., 2002, riproduzione autorizzata.

premere un pulsante con la mano destra non appena la forma emergesse completamente. I soggetti fecero quindi un breve resoconto verbale della loro esperienza.”

Nel processo di addestramento preliminare, i soggetti furono informati della loro esperienza, definirono le loro categorie descrittive dei parametri soggettivi e riferirono della presenza o dell'assenza o del grado di distrazioni, dei momenti di disattenzione, delle strategie cognitive ecc. Basandosi sui loro resoconti sotto addestramento, le categorie descrittive furono definite a posteriori e usate per dividere le prove in gruppi fenomenologicamente distinti. Per esempio, a proposito della prontezza di reazione allo stimolo esperita dal soggetto, i risultati specificarono tre stati di prontezza di reazione:

- *Steady readiness* (SR): i soggetti riferirono di essere stati “pronti”, “presenti”, “qui”, “ben preparati”, quando l'immagine apparve sullo schermo e che avevano risposto “immediatamente” e “con decisione”.
- *Fragmented readiness* (FR): i soggetti riferirono di avere fatto uno sforzo volontario per essere pronti, ma di essere stati pronti in maniera meno “acuta” (a causa di una “stanchezza” momentanea) o in maniera meno “concentrata” (a causa di piccole “distrazioni”, “considerazioni interiori” o di “pensieri discorsivi”).
- *Spontaneous unreadiness* (SU): i soggetti riferirono di essere stati impreparati e di avere visto l'immagine tridimensionale solo perché i loro occhi erano correttamente posizionati. Furono sorpresi

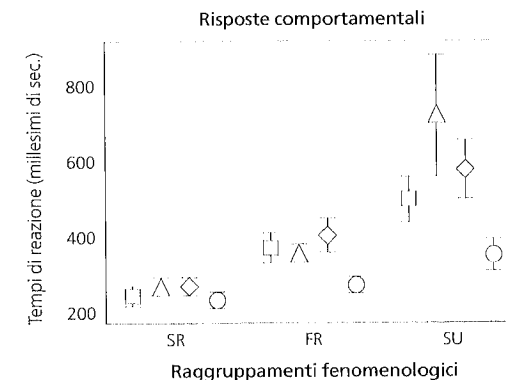
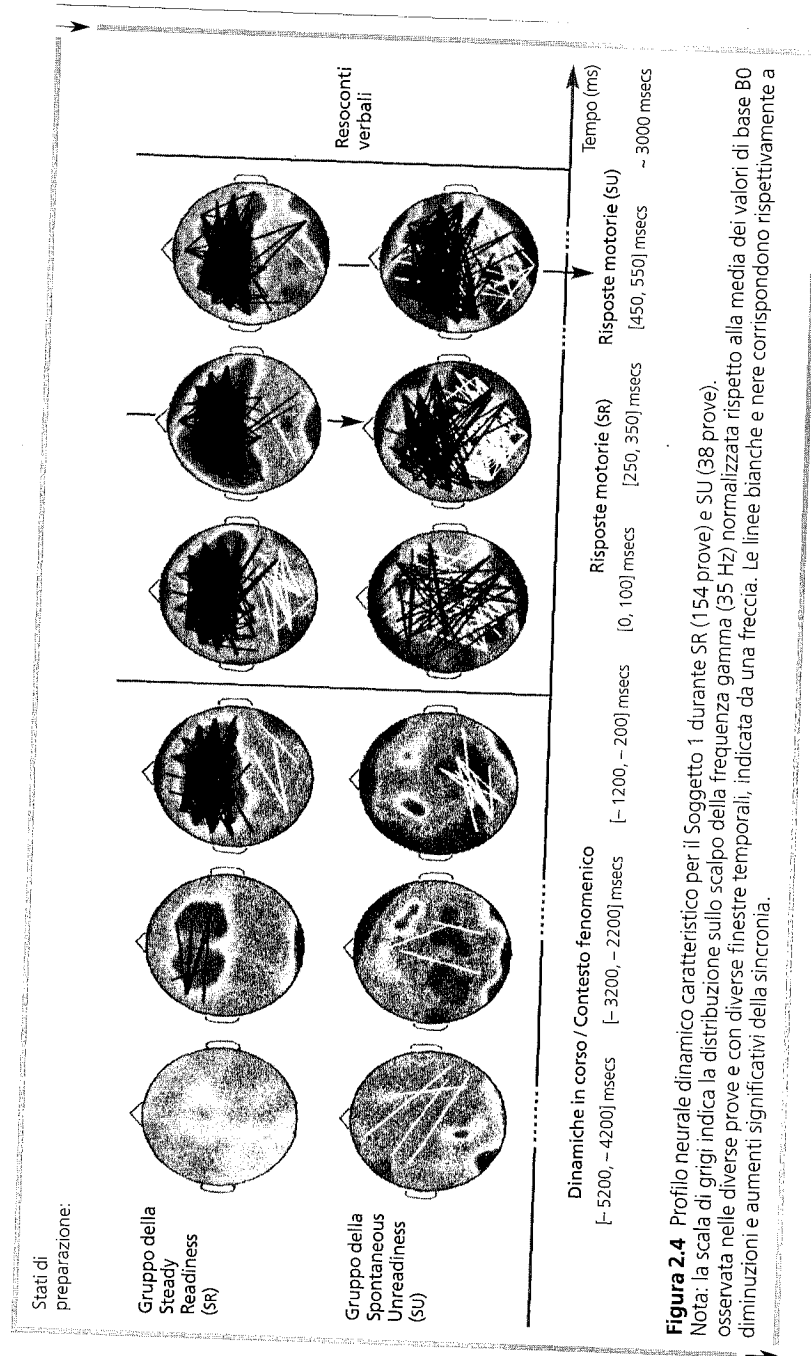


Figura 2.3 Correlazione delle risposte comportamentali e dei raggruppamenti fenomenologici. Nota: per quattro soggetti, i tempi di reazione furono più rapidi in SR, più lenti in FR, e i più lenti tra tutti in SU. Fonte: Lutz et al., 2002, riproduzione autorizzata.



dall'apparire dell'immagine e riferirono che l'immagine aveva "interrotto" pensieri scollegati.

I soggetti furono, quindi, in grado di usare queste categorie come abbreviazioni durante le prove principali, quando gli sperimentatori registrarono sia l'attività elettrica del cervello sia il resoconto del soggetto per ogni prova. I resoconti durante le prove principali rivelarono cambiamenti sottili nell'esperienza del soggetto, a causa della presenza e della variazione dei parametri soggettivi. I raggruppamenti fatti con i dati in prima persona furono correlati sia coi tempi di reazione (figura 2.3) sia con le descrizioni dinamiche delle configurazioni transitorie di sincronie locali e a lunga distanza, che si verificavano tra le popolazioni neurali in oscillazione, specificate come un profilo neurale dinamico caratteristico (*dynamic neural signature*, DNS). Secondo l'approccio alla neuroscienza dei sistemi dinamici, l'attivazione neurale che sottende alla nostra esperienza non è localizzata in una specifica area del cervello, bensì coinvolge l'integrazione rapida e transitoria di aree del cervello funzionalmente distinte e ampiamente distribuite. Questo tipo di integrazione è effettuato per mezzo di collegamenti dinamici tra aree differenti. Quindi, usando una matematica sofisticata e i modelli della teoria dei sistemi dinamici, il neurofenomenologo indaga i correlati neurali dell'esperienza attraverso questi pattern di integrazione che emergono e che cambiano, qui resi attraverso il concetto di DNS, un sistema per misurare i pattern transitori di oscillazione sincronica tra differenti popolazioni di neuroni (vedi Thompson, 2007; Varela et al., 2001).

Gli sperimentatori furono in grado di mostrare che i parametri soggettivi distinti, descritti nei resoconti fenomenologici sotto addestramento dei soggetti, erano correlati con i differenti DNS già prima della presentazione dello stimolo. Per esempio, i pattern tipici della sincronia di fase registrata dagli elettrodi frontali prima dello stimolo dipendevano dal grado di preparazione riportato dai soggetti.

In questo modo si può affermare che il protocollo esperienziale usato in Lutz e colleghi (2002) ha impiegato una forma di riduzione fenomenologica. Ai soggetti fu chiesto di fornire una descrizione della loro esperienza usando il formato della domanda aperta, senza quindi l'imposizione di categorie teoriche predeterminate. Essi furono addestrati a prendere confidenza con la loro esperienza nel dominio di indagine. Le categorie descrittive sono convalidate intersoggettivamente e scientificamente, e usate per interpretare i risultati che stanno in correlazione con le misurazio-

ni oggettive del comportamento e con l'attività neurale. Come indicato (vedi riquadro), gli sperimentatori mostrarono che differenti parametri soggettivi, descritti nei resoconti fenomenologici dei soggetti sotto addestramento, si correlano ai diversi profili neurali dinamici già prima della presentazione dello stimolo, e che quindi questi profili dinamici condizionano in maniera diversa la risposta comportamentale e neurale allo stimolo.¹⁰

Fenomenologia incorporata nella progettazione dell'esperimento

Un terzo modo di illuminare la scienza sperimentale attraverso la fenomenologia è quello che è stato chiamato "fenomenologia incorporata nella progettazione dell'esperimento" (*front-loading phenomenology*) (Gallagher, 2003a). Invece di partire dai risultati empirici, come si fa in eterofenomenologia o nell'approccio matematico formale, o con l'addestramento dei soggetti, come avviene in neurofenomenologia, questo approccio inizia dalla progettazione dell'esperimento. L'idea è di incorporare (*front-load*) le intuizioni fenomenologiche nella progettazione dell'esperimento, cioè lasciare che le intuizioni sviluppate nelle analisi fenomenologiche diano forma al modo in cui gli esperimenti sono progettati. Queste intuizioni si possono trovare nelle indagini trascendentali di Husserl, o in analisi fenomenologiche più orientate all'empiria, quali quelle che si trovano, per esempio, in Merleau-Ponty (1962), o quelle sviluppate negli esperimenti neurofenomenologici. Incorporare la fenomenologia nella progettazione, però, non significa semplicemente presupporre o accettare i risultati fenomenologici ottenuti da altri, bensì consiste nel testare questi risultati e, più in generale, nel dare vita a una dialettica tra intuizioni precedentemente ottenute dalla fenomenologia e prove sperimentali preliminari, che specificheranno o estenderanno queste

10. Per un'ulteriore discussione teorica e metodologica di questo esperimento, vedi Lutz e colleghi (2002); Lutz, Thompson (2003) e Thompson e colleghi (2005). Nel suo recente libro, Thompson chiarisce che i metodi fenomenologici usati nella neurofenomenologia sperimentale non sono necessariamente limitati a quelli che si trovano nella tradizione della fenomenologia husserliana. Essi possono includere "qualsiasi progetto sistematico di indagine e descrizione dell'esperienza. Intesa così, la fenomenologia comprende le tradizioni asiatiche, in particolare le varie analisi filosofiche della natura della mente e della coscienza buddhista e induista, basate su un training mentale contemplativo" (Thompson, 2007, p. 474).

intuizioni in vista degli scopi di un particolare esperimento o di un'indagine empirica. Un esempio può essere utile a capire come la cosa funziona.

Prima di tutto, però, si noti che secondo questo approccio si possono incorporare le intuizioni della fenomenologia nei protocolli esperienziali senza addestrare i soggetti al metodo. Ciò non significa un rifiuto dell'approccio neurofenomenologico. Come indicato, le intuizioni fenomenologiche sviluppate nella sperimentazione neurofenomenologica possono essere incorporate nella progettazione di esperimenti successivi. La fenomenologia incorporata nella progettazione dell'esperimento, comunque, può ovviare a certi limiti implicati dalle procedure neurofenomenologiche che prevedono l'addestramento. Specificamente, non ogni esperimento psicologico può essere progettato in maniera tale da permettere l'addestramento dei soggetti. In alcuni casi, per esempio, si preferisce che i soggetti mantengano la loro ingenuità rispetto a ciò che è testato. In altri casi, si potrebbero dovere testare soggetti che sono incapaci di seguire il metodo fenomenologico, per esempio se sono affetti da patologie. In tutti questi casi, è però ancora possibile usare la fenomenologia incorporandola nella progettazione dell'esperimento.

In questo particolare esempio, l'analisi fenomenologica riguarda la distinzione tra il senso di agenzia che provo quando compio un'azione e il senso di proprietà che sento rispetto al mio corpo e ai suoi movimenti. In una normale esperienza di azione intenzionale questi due aspetti sono praticamente indistinguibili. Si consideri, invece, la fenomenologia dell'azione involontaria. Se, per esempio, qualcuno mi dà una spinta da dietro, ho la sensazione che sia il mio corpo a muoversi, cioè che il movimento sia *mio*, non di qualcun altro, quindi esperisco il senso di proprietà del movimento, mentre non esperisco il senso di agenzia rispetto a esso, poiché non sento in alcun modo di essere stato io ad avere l'intenzione di fare quel movimento, né a causarlo. In altre parole, nel caso dell'azione involontaria esperisco direttamente il fatto che il movimento è qualcosa che accade a me (senso della proprietà), ma che non è causato da me (senso di agenzia).

Se la neuroscienza accetta questa distinzione fenomenologica, allora uno dei loro compiti è quello di determinare quali processi neurali generano queste esperienze fenomeniche di livello base.

Inoltre, se questa distinzione è implicita nell'esperienza fenomenica di livello base, invece di essere il prodotto di un'attribuzione introspettiva di second'ordine, allora ciò significa che i neuroscienziati dovrebbero cercare un insieme di processi primari ancor più basilari, che si attivano nei meccanismi di controllo motorio piuttosto che nelle aree che sono probabilmente responsabili dei processi cognitivi di ordine superiore.

Questa supposizione basata sulla fenomenologia non solo è empiricamente testabile, ma ha anche già dato forma al progetto di diversi recenti esperimenti, i quali tentano di distinguere i correlati neurali del senso di agenzia che si riscontra per le azioni proprie (*self-agency*) in opposizione al sentire che l'azione appartiene a qualcun altro (*other-agency*) (per esempio, Chaminade, Decety, 2002; Farrer, Frith, 2002; Farrer et al., 2003). Discuteremo questi esperimenti in maggior dettaglio nel capitolo 8. Per ora vogliamo semplicemente notare che in questi esperimenti i soggetti possono rimanere perfettamente ingenui circa i dettagli fenomenologici della loro esperienza e che non è nemmeno chiesto loro di farne il resoconto. Nondimeno, in questi esperimenti, la descrizione fenomenologica del senso di agenzia plasma la progettazione dell'esperimento (gli esperimenti sono allestiti in maniera tale da trovare i correlati neurali proprio di questa componente esperienziale) e, al contempo, fa parte della cornice analitica per interpretare i risultati. Per di più, questi esperimenti non presuppongono semplicemente la descrizione fenomenologica, quanto piuttosto testano e cercano di corroborare tale descrizione.

CONCLUSIONE

Concludiamo ponendo l'accento, ancora una volta, sul fatto che l'analisi fenomenologica condotta dalla prospettiva in prima persona è molto più della mera compilazione di scoperte descrittive. Quando si parla di una prospettiva in prima persona, o di una dimensione di esperienza in prima persona, sarebbe un errore sostenere che si tratta di qualcosa che riguarda esclusivamente il tipo di accesso che un dato soggetto ha alla propria esperienza, così come sarebbe un errore sostenere che l'accesso agli oggetti nel mondo comune è indipendente dalla prospettiva in prima

persona, e che lo sarebbe precisamente perché tale accesso prevede una prospettiva in terza persona. La linea argomentativa che seguiamo non corre questo rischio: ovviamente dirigo la mia attenzione verso oggetti intersoggettivamente disponibili e, sebbene il mio accesso a questi oggetti sia dello stesso tipo di quello che hanno tutti gli altri, ciò non implica che non vi sia coinvolta alcuna prospettiva in prima persona. Al contrario, gli oggetti accessibili intersoggettivamente sono tali precisamente perché vi si può accedere da ciascuna prospettiva in prima persona. Non c'è alcuna prospettiva in terza persona *pura*, appunto come non c'è uno sguardo da nessun luogo. Credere che esista una simile prospettiva significa soccombere a un'*illusione oggettivista*. Questo naturalmente non vuol dire che non vi sia alcuna prospettiva in terza persona, ma precisamente che tale prospettiva è una prospettiva da un qualche luogo. È uno sguardo sul mondo che *noi* adottiamo. È una prospettiva che si fonda su una prospettiva in prima persona o, per essere più precisi, che emerge dall'incontro tra almeno due prospettive in prima persona e che cioè coinvolge l'intersoggettività.¹¹

Inoltre, l'analisi fenomenologica fa qualcosa di più che semplicemente dare un contributo ristretto a temi di rilievo per la filosofia della mente. Di fatto, l'importanza sistematica dell'analisi può essere pienamente apprezzata solo nel momento in cui si rende visibile il legame con le considerazioni filosofiche trascendentali che fanno da sfondo. Da questo punto di vista, essa implica una resa dei conti con il realismo e lo scientismo.

Un modo per definire il realismo metafisico è affermare che esso è guidato da una certa concezione della conoscenza, intesa come un rispecchiamento fedele di una realtà indipendente dalla mente. È intesa come conoscenza di una realtà che esiste indipendentemente da tale conoscenza e, più ancora, indipendentemente da qualsiasi pensiero ed esperienza (Williams, 2005, p. 48). Se vogliamo conoscere la realtà così com'è, dobbiamo cercare di descrivere com'è il mondo, e non già indipendentemente dal fatto che si creda che sia in quel modo, bensì indipendentemente da tutti i modi in cui si presenta a noi esseri umani. Una *concezione assoluta*, secondo questa prospettiva, sarebbe una prospettiva disumanizza-

11. Per un'argomentazione più elaborata, vedi Zahavi (2001b).

ta, una concezione da cui è stata rimossa ogni traccia di noi stessi. Non rimarrebbe niente a indicare a chi appartiene tale concezione, il modo in cui esperiscono il mondo quelli che formano e possiedono tale concezione, e quando e dove costoro si ritrovano in essa. Sarebbe la più impersonale, imparziale e oggettiva concezione del mondo di cui saremmo capaci (Stroud, 2000, p. 30).

Il realismo metafisico assume che l'esperienza quotidiana combina assieme caratteristiche soggettive e oggettive, e che possiamo raggiungere un'immagine oggettiva di com'è realmente il mondo sottraendo la soggettività. Da qui, il realismo metafisico sostiene che si può tracciare una distinzione chiara tra le proprietà che le cose hanno "in se stesse" e le proprietà che vi "proiettiamo" noi. Mentre il mondo dell'apparenza, il mondo per come lo si vede nella vita quotidiana, combina caratteristiche soggettive e oggettive, la scienza restituisce il mondo oggettivo, il mondo per come è in se stesso. Ma pensare che la scienza ci possa fornire una descrizione *assoluta* della realtà, cioè una descrizione fatta da uno sguardo da nessun luogo, pensare che la scienza sia l'unica strada alla verità metafisica, e che la scienza semplicemente rispecchi il modo in cui la natura classifica se stessa, secondo i fenomenologi è un'illusione oggettivista e scientifica (vedi Zahavi, 2003e). Non possiamo mettere il mondo e tutte le nostre credenze attuali sul mondo l'uno di fronte alle altre, e in qualche modo misurare il loro grado di corrispondenza. Non ha senso, in altre parole, sostenere che dobbiamo ripulire, per così dire, le nostre percezioni e credenze dal loro contatto col mondo, per confrontarle in maniera in qualche modo diretta con ciò su cui vertono.

La fenomenologia sposa una concezione dell'oggettività e della realtà che è *di questo mondo* e cerca di superare lo scetticismo di chi sostiene che il modo in cui il mondo ci appare è compatibile con il fatto che il mondo sia completamente differente (Husserl, 1950, p. 167; Heidegger, 1927, pp. 347-348). La fenomenologia respinge anche la prospettiva, al momento fatta propria da molti naturalisti, secondo la quale la scienza naturale è la misura di tutte le cose, di quel che c'è e di quel che non c'è (Sellars, 1963, p. 173). Per la fenomenologia, la scienza non è semplicemente un insieme di proposizioni giustificate sistematicamente interrelate. La scienza è fatta da qualcuno; è un atteggiamento teorico specifico verso il mondo. Questo atteggiamento non viene dal cielo: ha

certi presupposti e le sue origini. L'oggettività scientifica è qualcosa per la quale lottare, ma è basata sulle osservazioni e le esperienze di individui, è conoscenza condivisa da una comunità di soggetti di esperienza e presuppone una triangolazione di punti di vista o prospettive. In breve, se vogliamo comprendere la conoscenza, la verità, l'oggettività, il significato e il riferimento dobbiamo indagare le forme e le strutture dell'intenzionalità che sono impiegate da soggetti che hanno cognizione e che agiscono. Non farlo, non riuscire a compiere quel passaggio riflessivo che è proprio della fenomenologia trascendentale, significherebbe soccombere a un oggettivismo ingenuo. Perciò, la soggettività, secondo questa prospettiva, invece che essere un intralcio o un ostacolo, diventa per l'oggettività e per la ricerca della conoscenza scientifica un requisito assai più importante di quanto non lo sono, per esempio, i microscopi e gli scanner, che non servono a niente se lo scienziato non è un soggetto di esperienza. Allo stesso tempo, è importante che si riconosca che, sebbene la fenomenologia comporti una critica trascendentale allo scientismo, non implica in nessun modo un rifiuto della scienza. Al contrario, come abbiamo visto dalla discussione sulla naturalizzazione della fenomenologia, essa offre risorse uniche, che possono accrescere la, o essere complementari alla, scienza naturale della mente.

LETTURE ULTERIORI

- DEPAZ, N., VARELA, F., VERMERSCH, P., *On Becoming Aware*. John Benjamins, Amsterdam 2003.
- FLANAGAN, O., *Consciousness Reconsidered*. MIT Press, Boston 1992.
- GURWITSCH, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*. Northwestern University Press, Evanston 1966.
- JACK, A., ROEPSTORFF, A. (a cura di), *Trusting the Subject* 1. Special double issue of *Journal of Consciousness Studies* 10/9-10, 2003.
- MARBACH, E., *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Kluwer Academic, Dordrecht 1993.
- MORAN, D., *Introduction to Phenomenology*. Routledge, London 2000.
- NOË, A. (a cura di), *Dennett and Heterophenomenology*. Special double issue of *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6/1-2, 2007.
- PETTIT, J., VARELA, F.J., PACHOUD, B., ROY, J.-M. (a cura di), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press, Stanford 1999.

- SOKOLOWSKI, R., *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- THOMPSON, E., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press, Cambridge, MA 2007.
- VARELA, F., THOMPSON, E., ROSCH, E., *La via di mezzo della conoscenza: le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 1992.
- WELTON, D. (a cura di), *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington 2003.
- ZAHAVI, D., *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, Stanford 2003.