

NATURALIZZARE LA FENOMENOLOGIA – SENZA NATURALISMO

Alessandro Salice, Genki Uemura

ABSTRACT

In this contribution we discuss Gallagher's and Zahavi's project of naturalization of phenomenology. In their book *The Phenomenological Mind*, they aim at intertwining the phenomenological method with a number of results from the field of cognitive sciences (concerning for instance concepts like consciousness, empathy, action, perception, intentionality, etc.). Nevertheless, one could oppose that such a project is based upon a metaphysical assumption: indeed, if mental states belong to nature, they should be approached by natural sciences. This paper replies to this objection by emphasizing how Gallagher and Zahavi opt for a transcendental perspective in order to avoid any ambiguity between their project of naturalization of phenomenology and a naturalistic theory of consciousness.

KEYWORDS

Naturalization, Naturalism, Phenomenology, Consciousness, Mind.

INTRODUZIONE

Fenomenologia si dice in tanti modi, ma non tutti i significati di questo termine sono compatibili fra di loro, se è vero – come ha scritto Herbert Spiegelberg (1982, 3) – che la storia della fenomenologia è una storia di «scismi irrimediabili».¹ A oggi, poco sembra essere cambiato da quando, poco più di un secolo fa, Edmund Husserl ipotecò il termine “fenomenologia” per il suo progetto filosofico, tanto che ad alcuni potrebbe apparire persino come un ozioso esercizio di pensiero continuare a riflettere su cosa sia la fenomenologia e su quali siano gli oggetti – o forse, in maniera ontologicamente più modesta, i fenomeni – di cui la fenomenologia si occupa. Non è questo il nostro parere. Al contrario, la nostra idea è che, proprio alla luce di nuovi programmi e approcci di ricerca (filosofici e non), il fatto che si discuta ancora oggi di come vada declinata la parola “fenomenologia” sia da considerarsi come un segno dell’intrinseca fecondità della proposta fenomenologica stessa.

A favore di quest’opinione ci sembra parli il progetto di “naturalizzare” la fenomenologia che è stato di recente (ri)proposto da Shaun Gallagher e Dan Zahavi nel loro *The Phenomenological Mind* (2008), di cui è stata da poco pubblicata una seconda edizione. In esso, gli autori si ricollegano a uno dei motivi ispiratori della fenomenologia, vale a dire al programma di articolare una scienza rigorosa della coscienza in costante dialogo con le discipline empiriche. L’espressione “*naturalizing phenomenology*” (che era già in circolo prima della pubblicazione del suddetto lavoro, sebbene con significati diversi, cfr. Petitot et al. 1999; Gallagher 2012) è pertanto utilizzata da G/Z per qualificare lo specifico sforzo di applicare metodi e risultati sviluppati dal movimento fenomenologico ad alcuni dei più importanti argomenti di discussione all’interno delle scienze cognitive e della filosofia della mente di stampo analitico (come la coscienza, l’azione, l’empatia, la percezione, l’intenzionalità ecc.).

1 Siamo grati a Emanuele Caminada per aver letto e commentato una versione precedente di questo testo.

Si tratta, come gli autori scrivono (4 sgg.), di un tentativo giustificato dallo sviluppo stesso del dibattito scientifico e, in particolare, dalla riscoperta della coscienza quale genuino dominio di ricerca, dall'affermarsi di approcci *embodied* alla cognizione oltre che dal progresso delle neuroscienze.

In questo contesto viene riscoperta specificamente la nozione di esperienza vissuta o stato mentale – nelle sue molteplici vesti (in quanto volizione, affezione, cognizione ecc.) e molteplici funzioni (in quanto stato vissuto, espresso, percepito ecc.). “Esperienza vissuta” viene quindi intesa come facente riferimento a qualcosa di cui si ha coscienza, che, in quanto stato mentale, ha una sua dimensione corporale e che, infine, può essere “tracciato” dalle neuroscienze. È, quindi, proprio attorno a questa nozione di stato mentale o esperienza vissuta che si articola l’idea di naturalizzare la fenomenologia di Gallagher e Zahavi. A questo proposito si legge:

L’idea più semplice, comunque, è che una fenomenologia naturalizzata, secondo questa accezione, dovrebbe riconoscere che i fenomeni che studia sono parte della natura e che sono, di conseguenza, aperti all’indagine empirica. Nella misura in cui la fenomenologia si occupa di tali fenomeni, 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 (2009, 49 sgg.).

Prima facie, sembrerebbe pertanto che alla base dell’idea di una fenomenologia naturalizzata si trovi una tesi metafisica, cioè la tesi che gli stati mentali siano parte della natura e che, pertanto, possano e debbano essere studiati adeguatamente dalle scienze naturali. Eppure, nella proposta di Gallagher e Zahavi non solo non si ha traccia di discussioni di ordine puramente metafisico, ma in più la posizione del naturalismo metafisico è rifiutata in maniera ferma ed esplicita. Ma se ciò è vero, come giustificare l’idea che gli stati mentali di cui la fenomenologia si occupa sono,

nel contempo, studiati dalle scienze naturali e che i due approcci possono e, anzi, devono integrarsi reciprocamente? Il presente articolo si confronta nella prima parte con la concezione di una fenomenologia che si vuole naturalizzata, ma non per ciò stesso naturalistica. In particolare, si cercherà di mettere in luce la prospettiva trascendentalista adottata nel loro progetto da Gallagher e Zahavi. Nella seconda parte si svilupperanno alcune possibili chiavi di lettura di questa prospettiva.

ALCUNE CONDIZIONI PER UNA FENOMENOLOGIA NATURALIZZATA

Sono numerosi gli ambiti in cui l'approccio fenomenologico sembra in grado di impattare le scienze cognitive. Uno di questi – e forse uno dei più importanti – è la sua capacità di produrre descrizioni accurate dello stato mentale che le scienze cognitive stesse intendono spiegare. Per esempio, se l'oggetto della ricerca è la percezione, allora il tentativo di spiegare cosa sia la percezione in termini neurobiologici dovrà presupporre che si sia già familiari con l'*explanandum*, vale a dire, con lo stato percettivo in quanto tale. Pertanto, quanto più ricca e accurata sarà la descrizione dello stato percettivo, tanto più preciso sarà il materiale intuitivo a riguardo dell'*explanandum* che le scienze cognitive avranno a loro disposizione. L'idea è, quindi, che nella misura in cui la fenomenologia è in grado di elucidare alcune proprietà salienti dello stato percettivo, essa è anche in grado di contribuire alla ricerca sullo stato percettivo stesso.

È importante evidenziare fin d'ora che le descrizioni fenomenologiche sono formulate in prima persona singolare. In altre parole, è il soggetto percipiente che, in prima persona, descrive la percezione. Ciò non significa necessariamente che le descrizioni a cui la fenomenologia mira siano dei meri giudizi introspettivi. Piuttosto, è vero il contrario: partendo dalla prospettiva della prima persona esperiente, il fine è quello di giungere a delle regolarità che determinano le strutture essenziali della

percezione per qualsiasi soggetto possibile. Per esempio, il fatto che la percezione sia sempre intenzionale (cioè che si diriga sempre a un oggetto o correlato intenzionale) o che solo parte dell'oggetto intenzionale sia dato intuitivamente nella percezione (ovvero che dell'oggetto sono sempre e solo date intuitivamente delle sfaccettature) sono delle proprietà che caratterizzano la percezione in quanto percezione o anche, se si preferisce, "l'essenza della percezione" e che verranno riconosciute con evidenza da ogni soggetto che esemplifichi uno stato percettivo.

La prospettiva delle scienze cognitive è, a questo riguardo, diametralmente differente. Essa diverge dalla fenomenologia in quanto la descrizione dello stato mentale avviene qui secondo una prospettiva che è coniugata rigorosamente in terza persona. Nel momento in cui si definisce la percezione, per esempio, come stimolazione del nervo ottico, non viene fatto riferimento ad alcun soggetto possibile – lo stato mentale viene osservato, per così dire, dal di fuori e ricondotto alla sua base neurobiologica senza dover passare per il tramite dell'esperienza che il soggetto ha dello stato percettivo stesso.

Ora, se l'idea di una fenomenologia naturalizzata, nelle sue linee generali, ritiene che le due prospettive – quella fenomenologica e quella delle scienze cognitive – possano mutualmente contribuire l'una all'altra, resta da chiedersi come sia possibile che il risultato ottenuto dalle scienze cognitive e la descrizione fenomenologica riguardino la medesima entità, per esempio, il medesimo stato mentale. Ci sembra che, affinché la strada di una fenomenologia naturalizzata nel senso delineato in Gallagher e Zahavi sia battibile, essa debba impegnarsi alle seguenti quattro tesi (non controverse se per sé prese, ma problematiche se considerate congiuntamente):

- (a) Esiste qualcosa – chiamiamolo per semplicità X ma senza conferire a questa espressione alcuna assonanza kantiana – che è comune oggetto di ricerca sia delle scienze cognitive, sia della fenomenologia.

Questa tesi appare come una condizione necessaria per il progetto di Gallagher e Zahavi, altrimenti la prospettata collaborazione tra le due discipline non potrebbe essere possibile. La seconda condizione sarebbe:

(b) Esiste una connessione nomologica tra X così come essa è esplicitata dalle scienze cognitive e X così come essa è descritta dalla fenomenologia.

Ciò significa che devono esistere delle leggi che mettono in relazione la descrizione fenomenologica con le spiegazioni delle scienze cognitive. In altre parole, devono esistere delle «leggi-ponte» (*bridge laws*) che mettano in relazione le proprietà di X espresse nel linguaggio fenomenologico in prima persona con le proprietà di X espresse in terza persona delle scienze cognitive. Ciò vale a dire che i predicati fenomenologici devono poter essere ricondotti a predicati non-fenomenologici. Anche questa condizione appare essere necessaria, altrimenti il prospettato «rischiamento reciproco» (*mutual enlightenment*) (Gallagher & Zahavi 2009, 335) tra le due discipline non potrebbe verificarsi.

Ciononostante, per salvaguardare l'autonomia teoretica della fenomenologia, Gallagher e Zahavi devono impegnarsi anche alla seguente tesi:

(c) Le descrizioni in prima persona di X sono irriducibili alle spiegazioni di X sviluppate in terza persona.

Nuovamente ciò va inteso come una condizione necessaria dell'intero progetto, altrimenti esso non prevedrebbe alcuno spazio specifico per il lavoro fenomenologico. Infatti, tutto ciò che si dovrebbe raccontare riguardo a uno stato mentale potrebbe essere formulato in terza persona e la fenomenologia verrebbe

fagocitata, per così dire, dalle scienze cognitive. Infine, a nostro parere, a questa serie di condizioni ne andrebbe aggiunta una quarta e ultima:

- (d) Deve esistere un senso secondo cui le indagini fenomenologiche riguardano X, la sua esistenza e il suo modo di esistenza.

In altre parole, si deve assumere che l'indagine fenomenologica produca una qualche forma di conoscenza riguardo a X (nel senso vago del termine secondo cui avere qualche conoscenza riguardo X significa entrare in una relazione – quale essa sia – con X), altrimenti l'intero progetto sarebbe invalidato fin dal suo inizio.

Non tutte le quattro condizioni che abbiamo enunciato sono sullo stesso piano. Mentre (a) e (b) sono condizioni che hanno a che vedere con lo stato mentale in quanto entità mentale – e quindi sono rilevanti per questioni riguardanti l'ontologia dello stato mentale – le condizioni (c) e (d) *non* sono di natura primariamente ontologica. Salta agli occhi che (b) e (c) non possono essere compatibili fra di loro: la prima infatti sembra asserire ciò che la seconda nega. Se esistono delle leggi che permettono di tradurre il linguaggio in prima persona in quello in terza persona, allora il punto di vista fenomenologico deve potere essere ricondotto a quello delle scienze cognitive. Se, al contrario, si oppone resistenza a quest'ultima tesi asserendo che il punto di vista fenomenologico non è riconducibile a quello in terza persona, allora si deve anche negare l'esistenza di leggi-ponte.

Si è già fatto cenno al fatto che Gallagher e Zahavi caratterizzano il loro approccio in maniera esplicitamente non-metafisica e ciò, ci sembra, va interpretato in due sensi diversi. La scelta è innanzitutto di natura metodologica: Gallagher e Zahavi ritengono sia più produttivo partire da indagini su fenomeni concreti e porre le questioni metafisiche alla fine dell'intero processo investigativo (Gallagher & Zahavi 2008, 222) piuttosto che al suo inizio (6). Ma una simile scelta è anche di natura filosofica: l'approccio metafisico, infatti, è inteso come una concessione al

realismo (121) il quale non solo viene qualificato come inadeguato allo studio della coscienza (almeno nella sua forma naif, cfr. 21), ma anche come non compatibile con la prospettiva fenomenologica in quanto tale (121 sgg). Alla luce di ciò, gli autori, espressamente, non producono alcuna cornice metafisica il cui fine esplicito sia quello di sanare il divario tra (b) e (c). È però dall'assetto trascendentale impresso da Gallagher e Zahavi alla fenomenologia che, a nostro parere, gli autori traggono delle risorse per sfuggire all'*impasse* che si apre sul versante metafisico.

UNA FENOMENOLOGIA NATURALIZZATA, MA NON NATURALISTA

A ben vedere, la condizione (c) non concerne X quale entità mentale, essa riguarda piuttosto solo le due prospettive in gioco: il punto di vista della prima e quello della terza persona. Tralasciando la questione ontologica riguardo a X e, più specificamente, se X sia qualcosa di altro rispetto alla sua base neurale (e quindi fisica) – (c) asserisce l'irriducibilità tra due punti di vista. Ciò sembra implicare che X non si dà interamente solo nella prospettiva della terza persona o interamente solo nella prospettiva della prima persona. Più precisamente: entrambi i punti di vista non solo sono irriducibili, ma sono anche entrambi indispensabili per la conoscenza del mondo e di noi stessi quali soggetti consci. Quest'ultimo tipo di conoscenza non può prescindere dal punto di vista del soggetto in prima persona. Almeno in quest'ambito, quello che delimita la nostra vita mentale, la conoscenza è giustificata da concetti che formiamo sulla base di considerazioni sviluppate – se non esclusivamente, in maniera prevalente – a partire dal punto di vista della prima persona singolare.

Questi assunti hanno delle conseguenze anche per l'interpretazione della condizione (d). La ricerca fenomenologica, infatti, non riguarderebbe più X delle condizioni (a) e (b), vale a dire X quale entità "robusta" stante lì e pronta a essere

colta in se stessa – così come peraltro nemmeno la ricerca delle scienze cognitive riguarderebbe tale X. Bensì, entrambe sono riguardo a X *nella misura in cui X si dà secondo l'una o l'altra prospettiva*. In altre parole, X diventa oggetto di ricerca fenomenologica *nella misura in cui X è concepito secondo la prospettiva della prima persona* (laddove X è oggetto delle scienze cognitive in quanto si dà nella prospettiva della terza persona). La ricerca sullo stato mentale, di conseguenza, non si esaurisce con lo studio della sua base neurale giacché quest'ultimo (costitutivamente) non può essere equiparato alla descrizione secondo la prospettiva della prima persona singolare.

Questa visione coincide dichiaratamente con quella fenomenologico-trascendentale per cui l'oggetto si esplicita secondo differenti prospettive che, in ultima analisi, sono tutte prospettive di un soggetto; e per la quale quanto una determinata prospettiva ci rivela di un oggetto non è un elemento esso stesso "soggettivo" – nel senso di cognitivamente deficiente in qualche rispetto nei confronti di ciò che è "oggettivo" – bensì è l'oggetto stesso nell'unico modo possibile in cui esso ci può essere dato – appunto, secondo una determinata prospettiva.

Quali sono le conseguenze di questa posizione rispetto alle quattro condizioni sopra enunciate? Ci sembra che l'attitudine trascendentale permetta a Gallagher e Zahavi di svalutare l'importanza delle prime due condizioni per il loro progetto. Infatti, nel momento in cui s'intende il termine "prospettiva" nella sua valenza trascendentale – ovvero, quale condizione di possibilità per la conoscenza di uno stato mentale – allora le due condizioni (c) e (d) sono anche le uniche che Gallagher e Zahavi hanno bisogno di sottoscrivere, giacché essi possono dichiararsi agnostici nei confronti di (o anche opporsi a) le prime due condizioni. In questo modo la relazione tra le due prospettive viene intesa come «dialettica»; essa è dialettica nel senso in cui i risultati acquisiti dal primo approccio disciplinare possono informare i risultati acquisiti nel secondo e viceversa. Ciò, peraltro, permette a Gallagher e Zahavi di

riallacciarsi a un filone della tradizione fenomenologica stessa e, in particolare, a quello iniziato da Merleau-Ponty con la sua dichiarata simpatia per una certa forma di naturalismo – «N’y a-t-il pas une vérité du naturalisme?» (Merleau-Ponty 2013, 305) – e con il suo accento sulla centralità della nozione di corpo quale elemento fondamentale nella dialettica della conoscenza:

Dire que j’ai un corps est simplement une autre manière de dire que ma connaissance est une dialectique individuelle dans laquelle apparaissent des objets intersubjectifs, que ces objets, quand ils lui sont donnés dans le mode de l’existence actuelle, se présentent à elle par des aspects successifs et qui ne peuvent coexister, qu’enfin l’un d’eux s’offre obstinément “du même côté”, sans que j’en puisse faire le tour. (324)

In conclusione, e per ricongiungerci a quanto affermato all’inizio, “fenomenologia” si dice in tanti modi e non necessariamente la sua declinazione in senso “trascendentale” tentata da Gallagher e Zahavi è l’unica o l’unica corretta; la nostra idea personale, che però non è stata discussa in questo testo, è che ci siano molte buone ragioni per considerare una versione della fenomenologia che prenda sul serio le questioni metafisiche e che sia ben più inclinata in senso realista. Ci sembra innegabile però che, in linea con l’intento di Gallagher e Zahavi, la quantità e la qualità delle considerazioni prodotte all’interno della fenomenologia non solo vadano ancora pienamente riscoperte, ma rappresentino uno stimolo per produrne di nuove, e la filosofia della mente è solo *uno* degli ambiti in cui la fenomenologia ci sembra in grado di dischiudere un enorme potenziale euristico.

BIBLIOGRAFIA

- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. A cura di P. Pedrini. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Gallagher, S. (2012). On the Possibility of Naturalizing Phenomenology. In Zahavi, D. (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (p. 70-93). Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *La structure du comportement* (1942). Paris: PUF.
- Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud B., & Roy, J.-M. (1999). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.
- Spiegelberg, H. (1982). Epoché und Reduktion bei Pfänder und Husserl. In H. Spiegelberg, H., & Avé-Lallement E. (Hg.), *Pfänder – Studien* (p. 3-34). The Hague-Boston-London: Nijhoff.