

Roberta Lanfredini

1. L'anomalia dei *qualia*

In filosofia della mente è ancora consueto parlare di *problemi facili* e *problemi difficili* (Chalmers 1995, 1996, 2003). Il cosiddetto *problema difficile* in filosofia della mente è connesso allo statuto ontologico e epistemico delle proprietà qualitative, o *qualia* che, nel caso della filosofia della mente, hanno a che fare, com'è noto, con la nozione di *coscienza*. Si tratta di un problema che, se portato a un livello di maggiore generalità, coinvolge i rapporti fra fenomenico e cognitivo, quantitativo e qualitativo, discreto e continuo, misurabile e non misurabile. L'ontologia dei *qualia* risulta inoltre essere, in filosofia della mente, tendenzialmente evanescente e non solo presso i riduzionisti ma anche, e in modo più inaspettato, presso gli anti-riduzionisti. Molti di questi sostengono infatti il carattere epifenomenico dei *qualia*, cioè il loro essere sì dotati di esistenza, ma di un'esistenza larvale e non effettiva. Molti altri, d'altro canto, (si pensi per esempio al cosiddetto argomento della conoscenza di Jackson e di Nagel, ma anche, sul fronte riduzionista, alla obiezione della fallacia estensionalista di Churchland), pur attribuendo piena consistenza agli stati qualitativi, finiscono tuttavia per collocarli in una dimensione esclusivamente epistemica e non propriamente ontologica. Secondo Churchland, ad esempio, l'essere oggetto d'esperienza (in prima persona) piuttosto che di scienza (in terza persona) non corrisponde a una *proprietà* dell'oggetto bensì al *modo* in cui tale oggetto viene conosciuto. Vedere per la prima volta i colori non significa così conoscere un diverso oggetto quanto, piuttosto, avere una conoscenza diversa dello stesso oggetto: i colori di per sé non hanno valore ontologico, ma unicamente epistemico (Churchland 1985). Confondere ontologia e accesso epistemico significherebbe cadere in una fallacia intensionalista; un errore che consiste nel derivare la natura di ciò che è conosciuto dal modo in cui è conosciuto. Rispetto a Nagel e alla sua idea che i *qualia* siano vincolati essenzialmente a un punto di vista, e per questo abbiano carattere necessariamente soggettivo, l'argomento di Churchland mira a sostenere la seguente tesi: il fatto che le proprietà qualitative siano conosciute soggettivamente non ha nulla a che vedere con le proprietà effettive delle sensazioni stesse; la legittimità epistemica dei *qualia* non deve essere quindi confusa con la legittimità ontologica.

Cercherò innanzi tutto di mostrare come sia la negazione del qualitativo sia il suo confinamento in un registro di tipo esclusivamente epistemico, a scapito della sua consistenza ontologica, siano in realtà il frutto di *un certo* atteggiamento ontologico. Da questo punto di vista, più che di *problemi* (difficili o facili che siano) sembra più opportuno parlare di *puzzle*, nel senso usato da Kuhn. Se ciò fosse vero, l'*hard problem* più che un problema sarebbe in realtà una *anomalia* del sistema: esso coinvolgerebbe, infatti, più che singole ipotesi o teorie, lo stesso punto di vista paradigmatico.

Mi riferirò in seguito a tale punto di vista come a un *modello estensivo* del mentale. A fronte di tale concezione, la dimensione coscienziale e qualitativa presenterà sempre, e necessariamente, un problema di irriducibilità: irriducibilità del qualitativo, o del fenomenico, al funzionale, o al cognitivo. Irriducibilità sta infatti per refrattarietà o, meglio, residualità rispetto a qualcosa che assume, in modo pregiudiziale, statuto definitorio del mentale.

La differenza fra *problema* e *puzzle*, così come la differenza fra *confutazione* e *anomalia*, è tanto sottile quanto drastica: per Kuhn, i rompicapo, a differenza dei problemi, non riguardano tanto le teorie quanto l'incapacità dei singoli a «comprendere e riconoscere un'attività governata da regole prestabilite». (Kuhn, 1974/1976: 80). Ciò che differenzia il rompicapo dal problema (si pensi ad esempio al gioco degli scacchi, o agli indovinelli, o alle parole crociate, e così via) è il fatto che «sebbene il suo risultato finale possa essere anticipato (...) la via da seguire per ottenere quel risultato rimane ancora sconosciuta». (Kuhn 1962/1969: 57). Nel problema, quindi, la soluzione è ignota mentre nel rompicapo è perfettamente nota: «i rompicapo sono (...) quella speciale categoria di problemi che possono servire a mettere alla prova la ingegnosità o la abilità a risolverli»; così che «mentre il valore intrinseco non è un criterio per definire un rompicapo, lo è invece la certezza che esista una soluzione» (ibid: 58). Se guardiamo le cose da questa prospettiva (si veda ad esempio Dupré 2001), anomalie come quella dei *qualia*, non sono più tanto un problema che ha bisogno di una soluzione, quanto il sintomo dell'esistenza di fenomeni che non si adattano più alle caselle concettuali precedentemente stabilite. L'anomalia dei qualia può essere così formulata: come possono stati soggettivi, essenzialmente connessi alla prima persona, distinti per questo in modo essenziale dai *quanta* (misurabili, quantificabili, esprimibili in terza persona), essere in stretta relazione (correlazione causale, sopravvenienza, emergenza, e così via) con qualcosa di materiale?

"Qualia" is an unfamiliar term for something that could not be more familiar to each of us: the *ways things seem to us*. As is so often the case with philosophical jargon, it is easier to give examples than to give a definition of the term. Look at a glass of milk at sunset; *the way it looks to you*--the particular, personal, subjective visual quality of the glass of milk is the *quale* of your visual experience at the moment. The *way the milk tastes to you then* is another, gustatory *quale*, and *how it sounds to you* as you swallow is an auditory *quale*; These various "properties of conscious experience" are prime examples of *qualia*. Nothing, it seems, could you know more intimately than your own qualia (Dennett, 1988: 381).

La geografia dei qualia è ampia e complessa poiché include proprietà tattili, visive, uditive, olfattive, gustative; esperienze del freddo e del caldo, sensazioni affettive con la sensazione di dolore oppure altre sensazioni corporee come la fame, il prurito, il solletico ecc.; immagini mentali; la propriocezione, le emozioni, le passioni ecc. Tutti questi stati, al di là della loro diversa natura, hanno un comune denominatore: accesso privilegiato, carattere qualitativo, intrinseca non misurabilità e, possiamo aggiungere, localizzazione corporea. Senza un corpo (inteso come corpo vivo e non semplicemente come corpo fisico) non è infatti e possibile *sentire*, quindi non vi sono *qualia*.

L'anomalia dei *qualia* si fonda su un assunto che in epistemologia ha il valore di un'ipotesi metodologica ausiliare: da un lato abbiamo il mondo esterno o reale (onde sonore, radiazioni luminose, ecc.) con le sue proprietà (massa, forma, grandezza, superficie, moto); dall'altro abbiamo il mondo fenomenico e le sue proprietà (tattili, gustative, sonore, visive, ecc.). In questo senso, il problema dei *qualia* non fa che intercettare la tradizionale distinzione fra proprietà primarie e secondarie; fra proprietà effettive dell'oggetto e proprietà connesse all'esperienza che noi abbiamo dell'oggetto, rimarcando così, in forma nuova ma con spirito immutato, il problema sellarsiano del rapporto (e dello scontro) fra due immagini del mondo: l'immagine scientifica e l'immagine manifesta (Sellars 1962/2007). È esattamente all'interno di questo quadro che il problema dei *qualia* diventa un problema difficile e che, più in generale, assume un senso parlare di scontro fra riduzionismo e anti-riduzionismo, di naturalizzazione radicale del mentale e di problema (o enigma) della coscienza fenomenica.

2. Materia come hyle sensoriale

La fenomenologia sembrerebbe potersi definire come un tentativo, forse il più completo e accurato tentativo che la filosofia abbia mai generato, di descrivere un'ontologia qualitativa, in prima persona, radicalmente fenomenica. E tuttavia, diversamente dall'opinione che circola tra i filosofi della mente, inaspettatamente e per certi aspetti drammaticamente, anche la fenomenologia presenta al suo interno problemi di residualità. Tali problemi si coagulano intorno a quello che possiamo individuare come l'*hard problem* fenomenologico. Si tratta di un problema che riguarda, ancora una volta, la qualità, concetto che in fenomenologia è legato alla distinzione fra materiale e immateriale, quindi, in sintesi, alla nozione di *materia*. Il problema della materia nella fenomenologia di Husserl ha una doppia valenza: da un lato si parla di materia come materia sensibile; dall'altro si parla di materia come materia fisica. Il problema della materia sensibile è a sua volta un problema composto: il problema della hyle sensoriale o, più semplicemente, del sentire, e il problema della proprietà sentita. Quando parliamo di materia all'interno della fenomenologia, tre sono quindi i concetti coinvolti:

1. Materia come *hyle* materiale
2. Materia come proprietà intesa
3. Materia inanimata (o fisica)

A conferma della specularità fra problema dei *qualia* in filosofia della mente e problema della materia in fenomenologia, possiamo constatare come quest'ultimo, in tutte le sue articolazioni, sorge, esattamente come il problema dei *qualia*, a fronte di una netta distinzione fra ciò che è prioritario e definitorio e ciò che

si configura come residuale; un meccanismo, questo, che è inoltre presente a tutti e tre i livelli di descrizione della nozione di materia.

Iniziamo quindi dal primo: il problema della hyle sensoriale. Si tratta di un problema che nasce come conseguenza di una distinzione, chiaramente presente in Husserl, per quanto progressivamente sfumata e fluidificata, fra esperienza intenzionale e esperienza fenomenica. L'esperienza mentale è, per Husserl, non esclusivamente ma essenzialmente esperienza intenzionale, oggi si direbbe esperienza cognitiva. La struttura intenzionale è assente sia negli stati relazionali ma non intenzionali (ad esempio un asteroide che cade sulla terra), sia negli atti direzionali ma non intenzionali (come poggiare un libro su un tavolo), sia infine nei vissuti non direzionali, in quanto, appunto, non intenzionali (come il dolore per una bruciatura o un attacco di panico). L'intenzionalità è la proprietà che la mente ha di dirigersi verso oggetti in virtù di una struttura e contenuto interni. È per mezzo di tale contenuto che la coscienza si dirige verso qualcosa che in essa non è effettivamente contenuto: l'oggetto percepito, immaginato, pensato, e così via. L'oggetto, in quest'ultimo caso, è sempre e necessariamente dato da punti di vista, scorci, aspetti determinati. La coscienza, nella misura in cui è intenzionale, non è mai "visione da nessun luogo", percezione "nuda" dell'oggetto, bensì sempre e necessariamente prospettica e, in quanto prospettica, incompleta (Crane 2000 e 2001/2003).

Porre l'intenzionalità, come fa Husserl, al centro della teoria della conoscenza fenomenologica, significa almeno due cose: individuare l'essenza della soggettività nella nozione di *rappresentazione* e, ancora, individuare l'essenza della rappresentazione nella nozione di *determinazione*. «Ogni atto è una rappresentazione o è fondato su una rappresentazione» viene considerato da Husserl, e prima di lui da Brentano, principio indiscutibile dell'analisi fenomenologica (Husserl 1900-1901/1968, in particolare Quinta ricerca logica). Compito della rappresentazione è inoltre quello di determinare l'oggetto come fatto *così e così*. D'altro canto, la funzione intenzionale o rappresentazionale non esaurisce la nozione di esperienza. Alla domanda se tutti gli stati di coscienza sono intenzionali, la risposta di Husserl è, a differenza di quella di Brentano, negativa. In conclusione: il sentire è, per Husserl, come già per Cartesio, *residuale* rispetto alla struttura intenzionale: se l'indagine fenomenologica si orienta verso l'essenza, è evidente che solo la struttura (o, potremmo anche dire, l'intelaiatura intenzionale) corrisponde ai requisiti di tale essenzialità. La materia, intesa come *hyle* materiale, è, oltre a ciò che effettua il riempimento operato da un atto intuitivo nei confronti di un atto meramente signitivo o vuoto, il dato che pone resistenza o fa da attrito alla *morphè* intenzionale, opacizzando per così dire la trasparenza della rappresentazione.

Ciò che ci permette di parlare, in relazione alla *hyle materiale*, di *problema* in modo perfettamente analogo al problema dei *qualia* è il fatto che la dimensione affettiva, impressionale, emozionale, ciò che in filosofia della mente corrisponde al «what is like to be» di Nagel (Nagle 1974), risulta essere, in fenomenologia esattamente come in Cartesio, *qualcosa di più* rispetto alla dimensione cognitiva,

intenzionale, rappresentazionale¹ Una biforcazione, questa, la quale, lungi dall'essere originaria, appartiene a una certa impostazione paradigmatica.

In questo specifico caso, il problema consiste nel chiarimento di quale sia la natura effettiva dello snodo o dell'incastro fra dimensione iletica e dimensione intenzionale, materiale e funzionale. Lo stesso concetto di riempimento è, da questo punto di vista, più che una soluzione, il titolo di un problema: il problema, cioè, di come individuare le modalità di intersezione fra contenuto fenomenico e dimensione cognitivo-rappresentazionale.² Se considerata da questo punto di vista, la relazione, in fenomenologia, fra *hyle* materiale e struttura intenzionale rappresenta l'ennesima incarnazione del problema epistemologico di come localizzare e chiarire la natura dell'impatto fra dimensione intuitiva e dimensione concettuale; di chiarire cioè come possa un contenuto grezzo e amorfo, di per sé non incanalato, non intaccabile, non vulnerabile incanalare le nostre capacità concettuali e interpretative, fungendo da attrito alla trasparenza della forma intenzionale. Che è, a sua volta, uno dei molti modi in cui si manifesta il problema degli stati qualitativi e, più in generale, il problema dell'individuazione del *contatto* fra concetto e intuizione, schema e contenuto, ipotesi e dato, teoria e osservazione, attività e recettività o passività, e così via.

La *hyle*, esattamente come i qualia, può essere così concepita come residuale e tale residualità è relativa alla essenzialità della struttura, o della intelaiatura, intenzionale. Senza quest'ultima, la dimensione iletica non potrebbe avere luogo. Esattamente come i qualia, senza quanta, non potrebbero, ontologicamente parlando, sussistere.³

3. Materia come plenum

Consideriamo ora la seconda accezione di materia fenomenologica: non materia del vissuto, o *hyle* sensoriale, ma la materia relativa all'oggetto intuitivamente riempito. Non il sentire, ma la proprietà sentita. In questo caso, l'analogo fenomenologico del termine *quale* (o *qualia*) è *plenum* (o *plena*): se il termine *qualia*, infatti, rimanda a proprietà che qualificano ciò che di per sé è non qualificato, cioè i quanta,

¹« Così mi rendo conto chiaramente che per immaginare mi ci vuole una tensione psichica tutt'affatto particolare, di cui non ho invece bisogno per intendere intellettualmente; ed è proprio questo di più, costituito da tale tensione, a mostrare chiaramente la differenza fra l'immaginazione e l'intellezione pura. Noto inoltre che, in quanto differisce dalla facoltà di intendere intellettualmente, questa facoltà di immaginare, che pure è in me, non è tuttavia necessaria all'essenza di me stesso, vale a dire della mia mente, ché, anche se non l'avessi, nondimeno rimarrei senza dubbio quello stesso che sono ora; ed è di qui che sembra seguire che essa dipenda da qualche altra cosa diversa da me» (Descartes 1641/2005: 121).

² La messa a fuoco del punto di contatto, dello snodo fra autentica dimensione conoscitiva (formale, strutturale, esprimibile) e esperienza immediata (materiale, istantanea, inarticolata, inespressa) costituisce un problema che sembra destinato a rimanere irrisolto in quasi tutta l'epistemologia post-positivista e anche in larga parte della filosofia del linguaggio. Si pensi, ad esempio, agli esiti irrazionalistici e relativistici della tesi del carattere teorico dell'osservazione, o al dibattito sulla distinzione fra contenuto concettuale e contenuto non concettuale.

³ La nozione di residualità non deve essere confusa con quella di complementarità. Caratteristica del residuo è infatti di non poter sussistere senza ciò relativamente al quale il residuo è tale; ma non vale il viceversa.

il termine *plena* rimanda, in modo perfettamente analogo, a proprietà che riempiono o qualificano qualcosa di vuoto, cioè l'estensione non sensibilmente qualificata. Il *plenum* husserliano è inoltre assimilabile al *quale* a cui il filosofo della mente fa riferimento anche rispetto a un punto fondamentale: si tratta della *essenziale* indifferenziazione di entrambi. E' vero, per Husserl la differenza descrittiva fra *qualia* visivi e *qualia* sonori è ovvia, così come risulta essere ovvia la differenza descrittiva fra *plena* visivi e *plena* sonori. In entrambi i casi si tratta di differenze relative all'ontologia materiale, o regionale. Ontologia la quale, in virtù della sua specifica legalità, rende impossibile, ad esempio, trasformare un rosso vermiglio in un suono di violino, mentre rende del tutto possibile trasformare un rosso vermiglio in un blu oltremare. Non si tratta, quindi, di far collassare le differenze qualitative: esistono infatti confini regionali che bloccano la tras migrazione qualitativa; confini che corrispondono, in definitiva, ai generi materiali. E tuttavia, per Husserl, le differenze qualitative condividono un importante comune denominatore, quel comune denominatore che permette sia ai filosofi della mente che ai fenomenologi di parlare in senso generale, sia pure con fini diversi, di qualità sensibili. Tale comune denominatore consiste nel fatto che *plena* e *qualia* vengono concepiti entrambi per *differenza* (i *qualia* rispetto ai quanta, i *plena* rispetto all'estensione), il che finisce per dare priorità, ancora una volta, all'aspetto strutturale, funzionale, vuoto. *Qualia* e *plena* necessitano di qualcosa di *altro* per potersi manifestare: questo qualcosa di altro è in un caso una struttura quantitativa, nell'altro caso l'estensione. Tutti i *plena*, indistintamente, per Husserl, si diffondono su una estensione: lo fanno sicuramente i colori (un colore che non si diffonda su una estensione è un contro-senso, come suona l'esempio più noto di a priori materiale) (Husserl 1900-1901/1968, Terza ricerca logica); ma è analogamente un contro senso parlare di suoni o di qualità tattili che non si diffondono su una estensione. I *plena* hanno quindi, indistintamente, una funzione essenziale: quella di qualificare una estensione che, di per sé, è sensibilmente non-qualificata.

L'essenza stessa dell'estensione comporta la possibilità ideale della *frammentazione*. È evidente che qualsiasi frammentazione dell'estensione comporta una frammentazione della cosa stessa, fa sì cioè che la cosa si scomponga in parti, ciascuna delle quali ha a sua volta un carattere pienamente cosale, il carattere della cosalità materiale. Viceversa: qualsiasi suddivisione della cosa in cose, qualsiasi frammentazione della cosa come tale, frammenta anche l'estensione cosale. (...) Qualsiasi qualità corporea di una cosa 'riempie il corpo spaziale'; in essa la cosa si diffonde, riempie la sua corporeità in uno stesso punto del tempo per tutte le qualità reali. E, naturalmente, ciò che vale per l'intero vale anche per le singole frazioni. In particolare, qualsiasi cosa è diversa dall'altra, qualsiasi cosa può avere un sua diversa estensione spaziale, e questa estensione può riempirsi qualitativamente in modo diversi (...) Per qualsiasi specie di qualità si deve dire che essa può avere i suoi modi particolari di riempire la corporeità spaziale, di coprirli, di espanderli. MA la qualità è necessariamente una qualità riempiente. La cosa non conosce altre determinatezze estensive se non la pura corporeità (qualità primaria) e le qualità sensibili che le modificano, le qualità secondarie "che la qualificano" (...). La cosa è ciò che è attraverso le sue proprietà reali che, prese ciascuna per sé, non sono tutte necessarie nello stesso senso; ciascuna di esse è un raggio del suo essere. Ma l'estensione corporea non è nello stesso senso raggio dell'essere reale, non è in ugual modo una proprietà reale ("non è propriamente una proprietà reale") bensì una forma essenziale di qualsiasi proprietà reale. Perciò un corpo spaziale vuoto è in realtà un nulla, esiste soltanto in quanto una cosa si estende in esso con tutte le sue proprietà cosali. Meglio: il corpo è una determinazione *reale*, ma è una determinazione fondamentale in quanto fondamento essenziale e forma per tutte le altre determinazioni". (1912-29/2002: 34-36)

La concezione espressa da Husserl è, ancora una volta, *residuale*. Si tratta, in questo caso, di un residuo relativo allo spazio estensivo. Nella relazione di fondazione fra estensione e *plena*, e nella conseguente costituzione di una parte indipendente, quest'ultima eredita dall'estensione la frammentabilità che di per sé i *plena* non avrebbero (non si può, ad esempio, frammentare il rosso) e ciò, ancora una volta, a riprova del fatto che è l'estensione a essere prioritaria e fondante, esattamente come lo sono, per un filosofo della mente (sia di stampo riduzionista che anti-riduzionista) i *quanta*. In più di una occasione, Husserl si riferisce alle proprietà intuitive come a una *patina* o a un *velo* che ricopre un'estensione offrendogli con ciò qualificazione. Possiamo spingerci fino a dire che per Husserl i *plena* sono sì fondamentali (non si avrebbero, altrimenti, fenomeni pieni, ma solo fantasmi vuoti di fenomeni), e tuttavia non essenziali: è infatti l'estensione, e solo l'estensione, ad essere effettivamente essenziale. Se la funzione della hyle materiale è quella di riempire una struttura intenzionale vuota, struttura senza la quale l'atto perderebbe la propria direzionalità; la funzione dei *plena* è quella di riempire un'estensione senza la quale il fenomeno sarebbe destinato a perdere i propri contorni, la propria perimetrazione, vanificando con ciò la sua stessa natura fenomenica.

Il fantasma, in quanto superficie corporea sensibilmente qualificata, funge da struttura fondamentale dell'oggetto percettivo. Tale superficie può presentarsi in manifestazioni che variano continuamente, e lo stesso discorso vale per ogni parte di superficie che da essa emerge. (Husserl 1920-1926/1993: 55).

La tesi della priorità dell'estensione ai fini della costituzione della cosa materiale sensibile costituisce il tema centrale dell'argomento relativo alla matematizzazione dei *plena*, espresso da Husserl nella *Krisis*.

Concretamente le forme empiriche reali o possibili ci sono date, dapprima, nell'intuizione empirica sensibile, soltanto come «*forme*» di una «*materia*», di un plenum (*Fülle*) *sensibile*; cioè con ciò che si rappresenta nelle cosiddette *qualità specifiche di senso*, colore, suono, odore, e simili, e secondo peculiari gradualità. (Husserl 1937/1961: 59).

I *plena*, per Husserl, benché dotati di un loro stile, abitudine, tipicità, risultano costitutivamente inesatti, vaghi, morfologici, fluenti. Essi non possono essere geometrizzati o matematizzati direttamente, né possono essere misurati. Il motivo di ciò risiede nel fatto che non esiste, per un plenum, la possibilità di una tendenza a un limite. I *plena* non sono entità ideali. Nell'argomentazione husserliana relativa alla matematizzazione dei *plena*, la distinzione fra diretto e indiretto è molto importante. Il principale (anche se non unico) artificio che Husserl rintraccia nel metodo messo a punto da Galileo consiste proprio nel suo tentare una matematizzazione indiretta dei *plena*: la cosa concreta, composta da estensione e *plena*, viene in primo luogo scorporata dal suo «pieno». Ogni mutamento del *plenum* viene poi interpretato come avente una propria «*controfigura* nel regno delle forme» (ibid: 65). Infine, l'ordine dei *plena* viene interpretato come avente un *nesso causale necessario* con l'ordine delle forme. Così facendo, Galileo «giunge a pensare che tutto quanto si manifesta come reale nelle qualità specifiche (sensibili) dovesse avere un suo *indice matematico* negli eventi della sfera delle forme, la quale ovviamente era sempre già

concepita come idealizzata, e che da ciò dovesse derivare la possibilità di una matematizzazione indiretta». (ibid: 66).

Assume così un senso la famosa affermazione husserliana stando alla quale «Galileo è un genio che scopre e insieme occulta» (ibid: 81). Egli scopre, infatti, le potenzialità insite nella operazione di scorporamento della cosa d'esperienza considerata nella sua pienezza in una componente estensiva e in una qualificata e nel considerare, in modo artificioso sì ma assolutamente geniale sul piano operativo, le due componenti come connesse fra loro da nessi di tipo causale. Così facendo, tuttavia, Galileo occulta la natura effettiva della cosa d'esperienza, una natura che Husserl definisce morfologica, vaga, fluente, più adatta alla descrizione del botanico che a quella del geometra. Quest'ultimo si riferisce infatti al proprio oggetto di studio «proprio nel senso empiricamente vago in cui nella vita comune si parla, ad esempio, di punte e di spigoli aguzzi, contrapponendoli a quelli smussati o addirittura arrotondati. E' chiaro che le formazioni essenziali di tutte le datità intuitive non vanno, per principio, sussunte sotto concetti "esatti" o "ideali" come quelli matematici» (Husserl 1900-01/1968:36)

Il geometra non si interessa delle forme fattuali, che possono essere intuite dal punto di vista sensibile, come fa invece lo scienziato quando indaga descrittivamente la natura. Egli non foggia, come quest'ultimo, *concetti morfologici* di vaghi tipi di forme, tipi afferrati sul fondamento dell'intuizione sensibile e poi fissati, nella loro vaghezza, sul piano concettuale e terminologico. La *vaghezza* dei concetti, il fatto che le loro sfere di applicazione siano fluenti, non è una macchia che bisogna imputar loro poiché, nella sfera conoscitiva all'interno della quale vengono utilizzati, sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici legittimi. Se dobbiamo dare una espressione concettuale conveniente alle datità intuitive delle cose con il loro caratteri essenziali intuitivamente dati, le dobbiamo assumere come esse si danno. Esse si danno appunto come fluenti, e le essenze tipiche possono essere afferrate in esse solo attraverso l'intuizione eidetica che procede attraverso analisi immediate. La geometria più perfetta e il più perfetto dominio pratico non possono aiutare lo scienziato che vuole descrivere la natura a esprimere (in concetti geometrici esatti) ciò che egli esprime in maniera semplice, comprensibile e del tutto appropriata con le parole: frastagliato, dentellato, lenticolare, ombrelliforme, ecc. – importanti concetti, che sono *non casualmente, ma essenzialmente inesatti, e quindi non matematici*. I concetti geometrici sono *concetti "ideali"*. Essi esprimono qualcosa che non si può "vedere"; la loro "origine" e quindi il loro contenuto sono essenzialmente diversi da quelli dei *concetti descrittivi* che non esprimono alcuna essenza "ideale" (Husserl 1913/2002: 176-7)

Allo spazio ideale spetta per noi un a priori universale e sistematicamente unitario (...) Tutto ciò che esiste «idealiter» nello spazio geometrico, è preliminarmente e univocamente definito in tutte le sue determinazioni. (...) La grande novità è costituita dalla concezione di quest'idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente. Questo mondo infinito, questo mondo di idealità è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario – nel procedere infinito, infine, di *ogni* oggetto verso il suo pieno essere-in-sé. (Husserl 1937/1961: 53).

Il passaggio dal pressappoco all'esattezza, dalla gradualità alla idealità mediante la possibilità di variazione infinita con *tendenza* al limite tipica della *forma* è esattamente ciò in cui consiste la matematizzazione dei *plena*. La *fantasia* non può infatti che trasformare le forme sensibili in altre forme sensibili (Husserl

1937/1961: 54). L'idealizzazione sfrutta l'infinita possibilità di miglioramento insita nelle oscillazioni della tipicità estensiva (la gradualità del più o meno retto, del più o meno piano, del più o meno circolare sottintende la possibilità di rendere la retta ancora più retta, in una tendenza all'infinito) e proprio in questa configurazione della forma limite risiede l'idealità propria dell'estensione, di contro alla morfologicità del *plenum*. Le forme fondamentali (le linee rette, i triangoli, i cerchi) sono, per Husserl, basate su una caratteristica descrittiva propria della *forma* e solo della forma: la variazione in vista di un limite ideale. Su questo si fonda la misurazione e, in generale, la determinazione misurativa. E' d'altra parte vero che «concretamente le forme empiriche reali o possibili ci sono date, dapprima, nell'intuizione empirica sensibile, soltanto come «forme» di una «materia», di un plenum (*Fülle*) sensibile». L'artificio operato da Galileo è esattamente ciò che verrà poi codificato nella concezione di Sellars della doppia immagine: esso consiste nello scorporamento, nello svuotamento e, infine, nella dichiarazione di indipendenza e priorità ontologica di una delle parti scorporate, dando così seguito a quello *stile fabbricativo*, come alcuni (da Bergson, a Heidegger e Merleau-Ponty) hanno messo in evidenza, caratterizza larga parte dell'immagine scientifica, contraddistinguendola per questo dall'immagine manifesta. L'abito ideale che l'intero oggetto finisce per indossare prelude innanzi tutto alla frammentazione («l'essenza stessa dell'estensione comporta la possibilità ideale della frammentazione») e, così facendo, alla fisicalizzazione dell'ontologia:

Ciò che noi esperiamo nelle cose stesse, nella vita pre-scientifica, i colori, i suoni, il calore, il peso (...) l'irradiazione calorica di un corpo che riscalda i corpi circostanti (..) è naturalmente costituito, da un punto di vista «fisicalistico», da vibrazioni sonore, vibrazioni caloriche, cioè da puri eventi del mondo delle forme ((Husserl 1937/1961: 66)

Vi è tuttavia un aspetto per cui Husserl sembra condividere l'impostazione di fondo inaugurato dalla scienza moderna, quella impostazione che permette il realizzarsi dell'artificio da cui egli stesso ci mette in guardia. A ben guardare, infatti, "l'artificio galileiano" è composto da due sotto-artifici. Il primo risiede nella distinzione (o scorporamento), data la pienezza della cosa d'esperienza, fra estensione e *plena*. Il secondo risiede nella elevazione di una delle due parti (quella estensiva), artificialmente così scorporate, a componente definitoria, e nella conseguente idealizzazione indiretta dei *plena*. A ben guardare, solo il secondo artificio risulta essere, per Husserl, critico, non il primo. Questo trova conferma, sul versante epistemico, nella separazione fra intenzione (caratteristica essenziale del mentale) e *hyle* sensoriale e nella priorità accordata alla cognizione intesa come attività intenzionale-rappresentazionale, di contro alla inessentialità e accessorietà della dimensione iletica. Sul versante ontologico, d'altro canto, quello stesso presupposto è rintracciabile in primo luogo nella distinzione mereologica fra estensione e *plena* e, in secondo luogo, nella priorità accordata all'estensione, reputata caratteristica essenziale (anche se non definitoria) dell'oggetto materiale, di contro alla inessentialità della qualificazione sensibile. È vero, senza *plena*, l'oggetto sarebbe un vuoto *qualcosa* e tuttavia è proprio quell'essere *un vuoto qualcosa* che definisce il *qualcosa* come, appunto, *qualcosa*.

4. Il problema della materia inanimata

Non rimane che trattare l'ultima accezione del termine "materia": quella relativa alla materia inanimata, o fisica. La materialità, in questo senso, pur avendo come tratto essenziale (esattamente come per Cartesio) l'estensione (l'*extensio* è l'attributo essenziale della cosa inanimata), non si riduce tuttavia a essa. La cosa materiale implica per principio la possibilità del moto e della quiete, della modificazione o non modificazione qualitativa. D'altro canto, se prescindiamo dal contesto in cui la cosa risulta inserita, «non disponiamo di nessun mezzo per distinguere l'essenza della *cosa* dall'essenza di un vuoto *fantasma*, che l'eccedenza della cosa rispetto al fantasma non può giungere per noi a una vera *datità*» (1912-29/2002: 40). Se consideriamo la cosa nel suo isolamento, diventa quindi impossibile in linea di principio distinguere fra effettiva materialità e fantasma della cosa. Il fantasma della cosa possiede infatti tutto ciò che è essenziale a una cosa per essere tale: gruppi essenziali di note caratteristiche che si diffondono in una estensione. In questo senso vediamo, ad esempio, gli arcobaleni e il cielo azzurro i quali, anche se non possono essere definiti cose materiali, sono tuttavia a tutti gli effetti *cose*. D'altro canto, se consideriamo la cosa inserita in un contesto, allora fantasma e effettiva materialità non coincidono più. Esistono infatti nessi funzionali che ci permettono di distinguere fra le due. Due sono, a questo proposito, le caratteristiche proprie della materialità: la durata e il contesto relazionale. La prima viene concepita da Husserl come una relazione fra *determinazione temporale* e *nota caratteristica reale*, che riempie la durata e si estende attraverso la durata. In questo senso (e solo in questo senso), qualsiasi nota caratteristica di una cosa, da un punto di vista contenutistico, è necessariamente e a priori soggetta o non soggetta a mutamento attraverso la durata: la cosa si modifica quando il *plenum* temporale della sua durata si modifica in modo continuo o discreto; rimane immutata quando ciò non avviene (ibidem: 33). Riguardo al contesto, la cosa esiste, è reale, o sostanziale, oppure causale (tutti termini che per Husserl sono sinonimi) quando, nelle circostanze che la riguardano, si comporta *così e così*. In questo senso, le proprietà reali (o materiali) sono *eo ipso nessi funzionali*, ad esempio causali: conoscere la realtà di una cosa significa prevedere come si comporterà sotto una spinta, sotto una pressione, quando verrà piegata, quando verrà rotta, quando verrà sottoposta a riscaldamento, al raffreddamento, e così via; vale a dire «come si comporterà nel contesto delle sue causalità, in quali stati verrà a trovarsi, e in che modo si manterrà la stessa attraverso tutti questi stati» (ibid: 49). Infatti, «qualsiasi proprietà reale, in quanto reale, è mutevole» (ibidem).

Il ferro non diventa rovente da sé, modificando certi complessi delle sue proprietà reali risultanti nell'esperienza: diventa rovente soltanto in certe circostanze reali di cui si può fare esperienza, la cui appartenenza a una regola può essere conosciuta e che possono essere esperite originariamente (ibid: 52).

Nella molteplicità dei rapporti di dipendenza, la cosa reale si manterrà tendenzialmente la stessa. Sarà la causalità, in particolare, a giocare il ruolo di principio di ordinamento: date circostanze uguali, si avranno infatti conseguenze uguali. Vi sono poi i casi limite in cui sarà la proprietà stessa a risultare modificata: la molla si rompe e scompone in una molteplicità di frammenti perdendo la sua unità originaria; oppure viene arroventata e perde elasticità, e così via. In questi casi, ciò che si verifica è una variazione degli schemi funzionali in cui «le modificazioni delle proprietà sono attraversate da una nuova unità» (ibid: 51).

Due sono le osservazioni importanti da fare a questo proposito. La prima è che la materia inanimata, o fisica, è per Husserl, ancora una volta e forse in modo ancora più evidente, un concetto puramente relazionale e funzionale, riconducibile a una (sia pure relativa) invarianza nella variazione. La seconda osservazione è che in questo caso «non si tratta di una necessità a priori. Naturalmente è pensabile a priori che una cosa si modifichi da sé, che evolva nelle sue proprietà reali» (ibid: 53). La disciplina che è in grado di cogliere tale materialità effettiva è la scienza moderna, quella stessa scienza moderna che assume a proprio fondamento ciò che, da un punto di vista intuitivo, risulta essere a tutti gli effetti un *artificio*.

Soltanto la *scienza naturale* moderna ha afferrato l'idea, che va tratta dall'apprensione dell'esperienza, di una rigorosa identità entro dipendenze assolutamente determinate e univoche della causalità, e ne ha sviluppato le implicazioni. Queste implicazioni ed esigenze determinano in modo essenziale l'andamento della ricerca delle scienze naturali. Ne consegue che la scienza naturale afferra secondo una rigorosa universalità il principio, già contenuto nell'apprensione originale della cosa, "in eguali circostanze uguali conseguenze", e lo afferra appunto come correlato dell'idea rigorosa della cosa (del reale); lo stesso vale per il principio: nessuna modificazione senza una causa, nessuna trasformazione senza l'identità della cosa che si trasforma. In base a questo principio non può darsi nessun miracolo nella forma della trasformazione di una cosa in una seconda cosa; al massimo può prodursi un salto (eventualmente solo in apparenza discreto) di gruppi principali di proprietà in altri, ma ciò soltanto in relazione con certe circostanze e sulla base di ben salde leggi causali. Tuttavia non si tratta di una necessità a priori (ibid: 52-53).

D'altro canto, a ben guardare, ridurre l'effettiva materialità di una cosa alla rete relazionale che quella cosa ha in un contesto non è, fenomenologicamente parlando, operazione così neutrale e pacifica. Anche in questo caso, potremmo infatti citare il tema, caro sia Scheler che a Heidegger, della *resistenza* che la materia oppone, resistenza che sembra in qualche misura travalicare quella dimensione funzionale alla quale Husserl riconduce la nozione di materialità effettiva e rispetto alla quale, d'altro canto, la nozione di materia sembra presentare *un qualcosa di più*, quel qualcosa di più che risulta, ancora una volta, analiticamente inspiegato.

5. Paradigmi spaziali e temporali

L'intera analisi fenomenologica della materia è in larga parte attraversata e al tempo stesso giustificata da una *metafora spaziale*, più specificamente estensiva: lo spazio dell'intendere in riferimento al vissuto, lo

spazio della estensione in riferimento all'oggetto inteso, lo spazio relazionale in riferimento alla materia fisica. A ben guardare, l'intera fenomenologia di Husserl è in larga parte attraversata e giustificata da una metafora spaziale: la vita psichica viene descritta come *flusso* o *campo* di vissuti; Husserl parla di una pura *dimensione* dell'immanenza; l'ontologia, in perfetta analogia con la geografia, viene descritta come un'ontologia *regionale*; le nozioni di strato, prospettiva, adombramento, sfondo, sono tutte nozioni che decretano, nella costituzione della cosa materiale, l'egemonia dell'estensione. Estensione che risulta, di volta in volta, riempita da una *eccedenza materiale*: la *hyle materiale* nel caso del vissuto, il *plenum* nel caso dell'oggetto inteso, *la materialità effettiva* nel caso della materia fisica. È, inoltre, grazie alla metafora spaziale che la nozione intuitiva di *materia* collassa, disincarnandosi e per così dire addomesticandosi, nella nozione di *cosa materiale* e nelle sue determinazioni. D'altro canto, la materia presenta inevitabilmente un aspetto recalcitrante, un *qualcosa di più*: sul versante epistemico, *qualcosa di più* rispetto alla mera attività rappresentazionale; sul versante ontologico *qualcosa di più* rispetto alla vuota estensione della cosa materiale e, infine, sul versante fisico, *qualcosa di più* dalla rete relazionale che la cosa intrattiene con il contesto in cui è inserita.

Anche la fenomenologia presenta, quindi, un *problema difficile*, che si concreta, esattamente come in filosofia della mente, nella permanenza di un residuo non assimilabile alla struttura funzionale: la *hyle* rispetto all'intenzionalità; i *plena* rispetto all'estensione non sensibilmente qualificata; la *resistenza* della materia rispetto alla rete relazionale in cui l'oggetto è inserito. È così che la materia assume la veste, in Husserl, di un residuo inessenziale rispetto alla definizione di mente come attività cognitivo-rappresentazionale, di cosa materiale come estensione, e di cosa fisica come rete di relazioni. In questo senso, anche per Husserl (e prima di lui per Cartesio), come per i filosofi della mente, la materia è un *problema*, nella misura in cui ciò che inevitabilmente sfugge dalla presa paradigmatica è l'aspetto intuitivo di tale nozione, il suo essere, per citare lo stesso Husserl, in carne ed ossa [*Leibhaft*].

Generalizzando quanto finora detto, potremmo parlare di una *logica del residuo*. Tale logica prevede almeno due assunzioni meta-teoriche: 1. la prima è la priorità accordata alla nozione di determinazione o nota caratteristica; 2. la seconda è la distinzione, data per acquisita, fra determinazioni essenziali e determinazioni inessenziali. Entrambe queste assunzioni possono essere messe in crisi, provocando con ciò un totale capovolgimento del punto di partenza. Rispetto alla prima assunzione, è possibile porre l'accento più che sulla nozione di determinazione su quella di pre-categorizzazione o, meglio, di sotto-categorizzazione. Questa traslazione trova un riscontro sia nella recente accentuazione, in epistemologia, del pre-categoriale inteso come dimensione esperenziale tacita, di sfondo; sia dell'imporsi, in filosofia della mente, del tema dell'*embodiment*, cioè di una concezione incarnata, ecologica, situata della mente. Rispetto alla seconda assunzione, è possibile porre l'accento più che sulla individuazione di una

caratteristica, o di un grappolo di caratteristiche, dotati di struttura definitoria, su nozioni integrate e intrecciate, oltre che genetiche, trasformative, motorie.

A tale proposito, ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty afferma che ciò che la descrizione fenomenologica deve indagare è

che cosa è il mondo prima di essere cosa di cui si parla e che è ovvia, prima di essere stato ridotto a un insieme di significati maneggevoli, disponibili; essa pone la domanda alla nostra vita muta, si rivolge a quella mescolanza di mondo e di noi che precede la riflessione, poiché l'esame dei significati in se stessi ci darebbe il mondo ridotto alle nostre idealizzazioni e alla nostra sintassi (Merleau-Ponty 1964/1969: 122)

Se riorentiamo la descrizione fenomenologica in questa diversa direzione, il concetto stesso di materia assume una configurazione totalmente diversa. Il concetto di *hyle* materiale, ad esempio, può esser visto convertirsi nella dimensione, plastica, vaga, indeterminata, del *sentire*; non *hyle* sensoriale, quindi, e tanto meno risposta immediata a uno stimolo esterno, bensì esperienza sensibile intesa come processo vitale, analogo alla procreazione, alla respirazione e alla crescita. D'altro canto, la materia non potrà più identificarsi nemmeno con la qualità sentita. Essa non offre infatti proprietà inerti, contenuti qualificati dai contorni ben definiti. Appiattare la materia su *qualia o plena* determinati e distinti che si offrono al mio sguardo rappresentativo come uno «spettacolo»⁴ significherebbe infatti concepire la sensazione come un «esperire uno “schoc” indifferenziato, istantaneo e puntuale» (ibid: 35), quindi non solo «introvabile, ma anche impercettibile, e quindi impensabile come momento della percezione» (ibid: 36). In altri termini, se identificato con una qualità dell'oggetto, con un *quale*, il puro sentire «equivarrebbe a non sentire nulla e quindi a non sentire affatto» (ibidem).

Il puro *quale* ci sarebbe dato solo se il mondo fosse uno spettacolo e il corpo proprio un meccanismo di cui uno spirito imparziale prenderebbe conoscenza. Per contro, il sentire investe la qualità di un valore vitale, la coglie anzitutto nel suo significato per noi, per quella massa pesante che è il nostro corpo, per tale motivo comporta sempre un riferimento al corpo (...) Il sentire è quella comunicazione vitale con il mondo che ce lo rende presente come luogo familiare della nostra vita. L'oggetto percepito e il soggetto percepente devono il loro spessore al sentire. Esso è il tessuto intenzionale che lo sforzo di conoscenza deve cercare di scomporre (ibid: 95-96)

Il problema dello “snodo” o del “contatto” fra piano (reale) dello stimolo e piano (fenomenico) del dato sensibile (il problema della *hyle*); così come il problema della relazione fra estensione non sensibilmente qualificata e qualificazione (il problema dei *plena*), risultano, in questa prospettiva, non tanto *risolti*, quanto *sciolti*. L'identificazione fra cosa d'esperienza e fantasma sensibile, o fra cosa d'esperienza e superficie corporea sensibilmente qualificata, è assolutamente estranea al quadro epistemologico proposto da Merleau-Ponty. La cosa è infatti, per Merleau-Ponty, *carne* e non semplice *corpo*, cioè non semplice estensione o superficie corporea ricoperta da qualità determinate, la quale «ci appronta oggetti mondati di

⁴ Afferma a questo proposito Merleau-Ponty: «Per distinguersi l'uno dall'altro come due colori, il rosso e il verde devono già essere spettacolo dinanzi a me» (Merleau-Ponty 1945/2003: 35).

ogni equivoco, puri, assoluti» (ibid: 44). Analogamente, la sensazione non è mera recezione di qualità ma inerenza vitale; essa non offre qualità inerti ma proprietà attive, dinamiche, dotate di spessore proprio perché funzionali alla vita. L'identificazione fra *qualia* e *sentire* è un derivato dell'estraniamento della nozione di corpo rispetto alle operazioni vitali della percezione, il che conduce a quel «livellamento dell'esperienza» (ibid: 99) che atrofizza la sensazione prosciugandone il senso più proprio: quello del sentire come ritmo vitale, come «valore sacramentale». In sostituzione della nozione di oggetto inteso vi è inoltre la nozione di movimento, inteso non tanto come moto nel senso di spostamento da un luogo ad un altro, quanto come processo trasformativo, in sé assolutamente indivisibile e inframmentabile. Possiamo dire, seguendo Gibson (1979/1999), che l'oggetto del mondo fisico non è un insieme di proprietà, ma un grappolo di opportunità motorie. L'operazione di ricostruire il movimento tramite l'immobilità, che rimanda a quella metafora della fabbricazione prima citata, benché del tutto giustificata in vista dell'azione, è fuorviante da un punto di vista speculativo.

Sentire, carne, movimento, costituiscono un agglomerato di nozioni le quali, andando a sostituire quelle di *hyle, qualità, funzione*, generano un nuovo concetto fenomenologico di materia. Si tratta di nozioni caratterizzate da una profonda bilateralità, a indicare, mediante la sostituzione della nozione di intelaiatura esperenziale con la nozione di esperienza effettiva e globale, la conversione di quella che abbiamo chiamato logica residuale in una logica che potremmo definire di integrazione. Si tratta di una conversione che genera a cascata la trasformazione di molte parole chiave, a indicare l'istituirsi di una nuova relazione fra coscienza e materia: reversibilità vs costituzione; intreccio vs intenzionalità; opacità vs trasparenza; vaghezza vs determinazione; *embodiment* vs coscienza.

In conclusione. La distinzione fra problemi facili e problemi difficili è il risultato, in fenomenologia esattamente come in filosofia della mente, di una logica paradigmatica sottostante. Si tratta di un modello per il quale la distinzione fra forma e contenuto, interno ed esterno, dentro e fuori, unitamente al ruolo pervasivo svolto dal concetto di determinazione e al costante ricorso alla metafora estensiva, istituisce una prospettiva necessariamente duale e, di conseguenza, residuale. Il residuo materiale genera a sua volta problemi che paiono irrisolvibili e che si rivelano invece, a ben guardare, solamente *puzzle*, o anomalie, frutto di una certa impostazione, o di una certa logica sottostante. Nel nostro caso, una logica duale, distintiva, proiettiva, che può essere fruttuosamente sostituita da una logica interattiva, integrata, compenetrata, o intrecciata.

- Chalmers D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness, *Journal of Consciousness Studies*, 2, 3: 200-219
- Chalmers D. J. (1996). *The conscious mind*, Oxford: Oxford University Press (tr. it. *La mente cosciente*, Milano: McGraw-Hill, 1999)
- Chalmers D. J. (1997). Moving forward on the problem of Consciousness, *Journal of Consciousness Studies*, 4: 3-46.
- Chalmers D. J. (2003). Consciousness and its place in nature. In: Stich S. e Warfield F., eds., *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, UK: Blackwell: 1-46
- Crane T. (2000). The origins of qualia. In: Crane T. e Patterson S. A., eds., *The History of the Mind-Body Problem*, London: Routledge: 169-194
- Crane T. (2001). *Elements of Mind*, Oxford: Oxford University Press (tr.it. *Fenomeni mentali*, Milano: Raffaello Cortina, 2003)
- Churchland P. M. (1981). Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, *The Journal of Philosophy*, 78, 2: 67-90 (tr. it. *La natura della mente e la struttura della scienza. Una prospettiva neurocomputazionale*, Bologna: Il Mulino 1992)
- Churchland P.M. (1985). Reduction, qualia, and direct introspection of brain sciences, *The Journal of Philosophy*, 82, 1: 8-28
- Churchland P.M. (1995). *The engine of reason, the seat of the soul*, Cambridge: The Mit Press(tr. it. *Il motore della ragione, la sede dell'anima*, Milano: Il Saggiatore, 1998)
- Dennett D. C. (1988). Quining Qualia. In: Marcel A.J e Bisiach E., eds., *Consciousness in Contemporary Sciences*, Oxford: Oxford University Press
- Descartes R. (1641). *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari: Laterza, 2005
- J. Duprè (2001). *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford, Oxford University Press
- Gallagher S., Zahavi D. (2008). *The Phenomenological Mind*, New York: Routledge (tr. it. *La mente fenomenologica*, Milano: Raffaello Cortina, 2009)
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*, Boston: Houghton Mifflin (tr.it. *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bologna: Il Mulino, 1999)
- Heil J. (2013). *Philosophy of mind. A contemporary Introduction*, NY: Routledge
- Horgan T., Tienson J. (2002). The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. In: Chalmers D., ed., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press: 520-533.
- Horgan G.e Tienson J. (2007). Consciousness and intentionality. In: Velmans M e Schneider S., eds., *The Blackwell Companion to Consciousness*, UK: Blackwell: 468-484
- Husserl E. (1900-1). *Logische Untersuchungen*, Halle: Max Niemeyer (tr.it. *Ricerche logiche*, Milano: Il Saggiatore, 1968)
- Husserl E. (1893-1917). *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, The Hague: Martinus Nijhoff (tr. it.: *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano: Franco Angeli, 2001)
- Husserl E. (1907). *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, 1950 (tr. it. *L'idea della fenomenologia*, Roma-Bari: Laterza, 1992)
- Husserl E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, III/1 e III/2, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino: Einaudi, 2002)
- Husserl E. (1912-1929). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952 (tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro secondo, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino: Einaudi: 2002)
- Husserl E. (1920-1926). *Analysen zur passiven Synthesis*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1966 (tr. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano: Guerini, 1993)
- Husserl E. (1937). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, 1959 (tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: Il Saggiatore, 1961)
- Jackson J. (1982). Epiphenomenal qualia, *The Journal of Philosophy*, 83, pp.127-136

- Kriegel U. (2009). *Subjective consciousness: A self-representational theory*, Oxford: Oxford University Press
- Kriegel U. (2013). *The phenomenal intentionality research program*. In Kriegel U., ed., *Phenomenal Intentionality*, Oxford: Oxford University Press
- Kuhn T. (1962). *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University of Chicago Press (tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Einaudi, 1969)
- Kuhn T. (1974). *Logic of discovery or psychology of research*. In: Schilpp P.A., eds., *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle: The Open Court Publishing Company, vol. II: 798-819 (tr.it. *Logica della scoperta o psicologia della ricerca?* In: Lakatos I., e Musgrave A., a cura di, *Critica e crescita della conoscenza*, Milano: Feltrinelli: 69-93, 1976).
- Lewis C. I. (1929). *Mind and the world order*, New York: Charles Scribner's Sons (trad. it. *Il pensiero e l'ordine del mondo*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1977)
- Loar B. (2003). *Phenomenal intentionality as the basis of mental content*, in Hahn M. e Ramberg B., eds., *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, Cambridge: Mit Press
- Lycan W.G, Pappas G. S. (1972). *What is a eliminative materialism?*, *Australasian Journal of Philosophy*, 50: 149-159.
- Mac Kenzie M. (2007). *The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions*, *Philosophy East and West*, 57, 1: 40-62
- MCDowell (1994). *Mind and World*, Cambridge, Mass: Harvard University Press (trad. it. *Mente e mondo*, Torino: Einaudi, 1999)
- Merleau-Ponty M. (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris: Édition Gallimard (tr.it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1969)
- Merleau-Ponty M.(1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Édition Gallimard (tr.it. *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani, 2003)
- Nagel T. (1974). *What Is Like to Be a Bat*, *The Philosophical Review*, 83, 4: 435-450 (trad. it. *Che effetto fa essere un pipistrello?* in *Questioni mortali*, Milano: Il Saggiatore: 162-176, 1986)
- Noë A, Thompson E. (2002). *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, Cambridge, Mass.: MIT Press
- Place U.T. (1956). *Is consciousness a brain process?*, *British Journal of Psychology*, 47: 44-50 (tr.it. *La coscienza è un processo cerebrale?* In: Salucci M., a cura di, *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Firenze: Le Monnier: 61-71, 2005
- Schlick M. (1925). *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin: Springer Verlag (tr. it. *Teoria generale della conoscenza*, Milano: Angeli, 1986)
- Schlick M. (1938). *Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking*, in *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Vienna: Gerold (tr.it. *Forma e contenuto*, Milano: Boringhieri 1979)
- Searle J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology (trad. it. *La riscoperta della mente*, Torino: Boringhieri 1994)
- Scheffler I. (1982). *Science and Subjectivity*, Indianapolis: Hackett Publishing Company (trad.it. *Scienza e soggettività*, Roma: Armando, 1983)
- Sellars W. (1962). *Philosophy and scientific image of man*, Pittsburg: University of Pittsburgh Press (tr.it. *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Roma: Armando, 2007)
- Seron S. (2010). *Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité*, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 6, 8 : 162-191
- Siderits M.E., Thompson E., Zahavi D. (2010). *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, Oxford: Oxford University Press
- Siewert C. (2013). *Phenomenality and Self-Consciousness*. In Kriegel U., ed., *Phenomenal Intentionality*, Oxford: Oxford University Press
- Smart J.J. C (1959). *Sensations and brain processes*, *Philosophical Review*, 68: 141-156 (tr. it. *Sensazioni e processi cerebrali*. In Salucci M., a cura di, *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Firenze: Le Monnier: 72-88).
- Thompson E. (2010). *Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind*, Harvard: Harvard University Press.
- Thompson E. (2011). *Précis of Mind in life: Biology, Phenomenology and the Sciences of mind*, in *Journal of Consciousness Studies*, 18, 5-6: 1-13.

- Zahavi D. (2003). Intentionality and phenomenality. A Phenomenological Take on the Hard Problem. In Thompson E., ed., *The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 29: 63-92.
- Zahavi D. (2004). Husserl's noema and the internalism-externalism debate, *Inquiry*, 47, 1: 42-66.
- Zahavi D. (2009). Naturalized phenomenology, in Gallagher S., Schmicking D., eds., *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht: Springer

BOLZA