

Percezione e filosofia delle mente

Paolo Mazzanti

Saggio pubblicato in *Annali* del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze (ed. 2000-2001)

§ 1. Il problema percettivo

Ho un ricordo ancora piuttosto nitido della prima volta in cui, all'età di cinque anni, senza che mi fosse ancora spiegato di essere daltonico, ebbi già la sensazione che non sarebbe mai stato facile disegnare tetti rossi e cieli notturni blu. Ero in un'aula dell'asilo del mio paese e la famosa "suor Carla", nota a tutti noi bambini per la famigerata severità, continuava a ripetermi che il mio disegno era *sbagliato*, che non *si potevano* colorare i cieli in quel modo, i tetti di quel colore, comprese le foglie e tronchi degli alberi. Scoppiiai a piangere quando si radicò in me la sensazione, quasi come una conoscenza intima e personale, che non era affatto possibile prescindere da ciò che sentivo in quel momento, da quello che significava per me vivere la sensazione del percepire tetti, cieli, colori e fiori. Non ho mai capito perché lei si agitasse tanto, in fondo che importanza aveva se io conoscevo le cose in modo diverso? Inoltre, lei almeno pensava, capiva, viveva tutto questo?

Adesso, a distanza di anni da quel vissuto, dopo che mi è stato spiegato di essere daltonico e, quindi, dopo aver scoperto la *causa* di quella incompiensione, mi domando se davvero stavamo parlando della stessa cosa, di fronte a quel disegno. Mi chiedo, inoltre, che cosa significhi percepire un colore e un oggetto colorato, che cosa determini questo vissuto di coscienza e che rapporto tale vissuto intrattenga con i giudizi e le spiegazioni che forniamo di tale fenomeno. Per molti anni ho continuato a disegnare usando matite di una nota marca, su cui era riportato il nome del colore. I miei disegni, però, finivano per non essere mai troppo spontanei, tanto da scoprire con stupore, come scrive Van Gogh in una lettera al fratello Theo¹, che quegli oggetti disegnati, quelle case, tetti e cipressi, non erano mai fatti come li vedevo io. Se era facile imparare che i tetti delle case erano rossi, la luce in basso dei semafori verde e i cieli notturni blu, non era altrettanto semplice avere di quei colori una conoscenza precisa e simile a quella di chi chiamava verde il verde e rosso il rosso. Per me, infatti, le due operazioni si sovrapponevano e, di fronte a una matita in cui non era scritto il

nome del colore, non sapevo scegliere, se fosse rossa o verde, viola o blu. Il fatto di imparare a leggere mi ha aiutato molto nella pratica quotidiana del disegno, ma spesso ho la sensazione di vivere in un mondo in cui la percezione dei colori è diversa da quello a cui cerco di adeguarmi col comportamento. Ho scoperto che nella visione comune l'arcobaleno possiede davvero sette tonalità di colore visibili, quando per me quella quantità di colori poteva essere soltanto la conseguenza di una esagerata finzione letteraria o di un'analisi scientifica. Io, infatti, nel vedere questo fenomeno naturale non distinguo mai sette tonalità di colore diverso.

Si può allora parlare di un contenuto soggettivo di coscienza nella percezione? E quali sono le posizioni a riguardo nell'attuale dibattito filosofico sul problema mente-corpo? Nella percezione, infatti, sembra essere fondamentale il ruolo assunto da tutta una serie di conoscenze che permettono, per esempio, il riconoscimento di un oggetto colorato. Percepire significherebbe, in questo senso, sapere *che* le foglie dei prati sono verdi, *che* i tetti sono rossi, *che* il blu corrisponde a quella sensazione visiva che si ha osservando il cielo di notte e quindi, di fronte a una foglia inferire *che* essa è verde perché sappiamo che così stanno le cose. D'altro canto, la sensazione soggettiva di quel colore, sembra non implicare un conoscenza, quindi sembra essere non riducibile a un sapere formale e concettuale. I concetti che abbiamo sarebbero quindi necessari per individuare e riconoscere un oggetto colorato, mediante il riferimento a conoscenze precedenti. Essi, però, non sembrerebbero sufficienti per esprimere ciò che si realizza nell'esperienza soggettiva di un determinato colore. Infatti, se, ad esempio, per i soggetti daltonici è possibile affermare *che* i tetti sono rossi, le foglie verdi, e il cielo blu, richiamandosi a una serie di conoscenze di tipi concettuale, a un sapere proposizionale che permette di identificare oggetti come aventi quel determinato colore, capita spesso di avere la soggettiva percezione di colore, senza però saper decidere e stabilire se il colore di un oggetto sia rosso o verde. È in casi di questo tipo, per esempio, che io finisco per affidarmi al comune modo di percepire di chi mi spiega il colore di quella cosa che, da quel giorno in poi, avrà quel determinato colore. Ma la sensazione percettiva che possiedo di fronte a quell'oggetto è anch'essa riducibile a ciò che il mio giudizio, il concetto, la mia conoscenza e inferenza mi dice di quella stessa percezione? A volte, mi rendo conto, l'identità di un colore varia a seconda della quantità di luce, dell'estensione della superficie, della circostanza in cui viene percepito come tale. Tale vissuto sembra allora determinare una conoscenza soggettiva e personale che caratterizza anch'essa la percezione. In fondo, non potrò mai prescindere, nella mia percezione di un tetto, di un albero o di un cielo, dalla

sensazione di incertezza e confusione concettuale che ebbi, da piccolo, di fronte a un disegno e a una donna ostinata a non capire che non era affatto sbagliato, per me, esprimere così la percezione di tali oggetti.

Il fenomeno percettivo comprende allora una forma di vedere epistemico e concettuale, un “*sapere che*”, in cui l’oggetto percepito è individuato e riconosciuto come tale, mediante l’uso di significati propri di un giudizio o di un processo di tipo inferenziale. Esso comprende anche una forma di vedere non epistemico, un “*sapere come*”, caratterizzato dalla possibilità di essere percettivamente coscienti di un oggetto in modo non proposizionale, discriminandolo però dall’ambiente circostante, senza l’uso di specifiche capacità cognitive che lo isolino e lo determinino come il tale e tale oggetto.² Essi sono parte dei vissuti soggettivi di coscienza, detti anche *Erlebnisse* nell’analisi fenomenologica avanzata da Husserl. In essa, infatti, la percezione non è tanto caratterizzata da un processo di tipo concettuale ed epistemico, ma da un sapere intuitivo e soggettivo, alla base del nostro modo comune di vedere, di sentire e di percepire in generale.

Da queste considerazioni, hanno origine due fondamentali quesiti che riguardano nello specifico il fenomeno percettivo: 1) Innanzitutto, è necessario stabilire se sia corretto o meno un resoconto di tale fenomeno che analizzi il solo aspetto *epistemico*, tanto da ridurre la percezione a un processo di tipo *inferenziale*; 2) inoltre, le stessa riduzione di un vissuto percettivo a un sapere proposizionale, sembra finire per trascurare una serie di distinzioni che sono proprie di tale fenomeno. In primo luogo, non viene sufficientemente sottolineato come l’oggetto inteso in un atto percettivo non si riferisca tanto all’oggetto fisico reale, quanto a quello *inteso* all’interno del contenuto e del *vissuto* stesso di coscienza. Pertanto, analizzare il fenomeno percettivo nella sua complessità significa non solo stabilire se lo stato mentale possa essere ridotto, oggettivizzato e spiegato scientificamente tramite resoconti in “terza persona”, ma aprire un’ulteriore analisi su che cosa sia una sensazione vissuta dal soggetto e sul rapporto che essa intrattiene con l’oggetto a cui si riferisce.

Il fenomeno della percezione può divenire quindi, da questo punto di vista, un esempio paradigmatico delle maggiori difficoltà che investono il problema mente-corpo. Percepire è, infatti, un fenomeno mentale in cui l’aspetto qualitativo e soggettivo della mente sembra imprescindibile. Se la percezione è un evento mentale riconducibile a una spiegazione oggettiva, facente riferimento a processi fisici e materiali spiegabili “in terza persona”, essa è anche parte, “in prima persona”, di un vissuto di coscienza. Percepire un oggetto colorato,

avere una sensazione di dolore o essere vittima di un'allucinazione visiva sono tutti fenomeni vissuti da un soggetto. Da queste considerazioni ha origine il problema della *soggettività* e della irriducibilità di alcune proprietà intrinseche della mente, quali l'intenzionalità e la coscienza. Tematiche, queste, che interessano nello specifico le diverse soluzioni comportamentiste, materialiste e funzionaliste degli stati mentali e della mente in generale.

§ 2. **Percezioni, comportamenti, stati cerebrali e artificiali**

Può una macchina percepire? Esiste una differenza tra la percezione umana e l'impressione di una pellicola fotografica che reagisce ai colori? Cos'è allora percezione? Intuitivamente le risposte a tali domande sembrano del tutto ovvie, ma domande come queste sono connesse a ulteriori problemi che, in ambito della filosofia della mente, originano a loro volta numerose ipotesi di ricerca e analisi diverse della percezione, della conoscenza e quindi dei fenomeni mentali in generale. Il problema del fenomeno percettivo è infatti direttamente connesso a quello di stabilire se, per esempio, la visione di un oggetto colorato possa essere spiegata tramite un'inferenza o un processo concettuale riproducibile in vario modo. Nel caso percettivo di un oggetto colorato, ad esempio, è necessario precisare il ruolo che tale aspetto assume nell'avere sensazioni di colore. Tutto ciò implica, tra le varie difficoltà, anche quella di descrivere particolari fenomeni percettivi come le allucinazioni, le illusioni, le inversioni dei colori e i dolori ai cosiddetti "arti fantasma", in cui una diretta corrispondenza tra oggetto e sensazione viene meno.

Nell'analisi della mente proposta dal comportamentismo, dal materialismo e dal funzionalismo la percezione trova numerose interpretazioni. In generale sono molti gli "esperimenti mentali" introdotti per spiegare che cosa significhi possedere uno stato della mente, che cosa sia questa "misteriosa sostanza" che chiamiamo mente e, di conseguenza, come rapportarsi a certi suoi fenomeni come quello percettivo. Nella letteratura filosofica su tale argomento è facile rintracciare diverse ipotesi di ricerca e opposte soluzioni, le quali si richiamano a vicenda e danno origine a un ricco dibattito filosofico ancora attuale. Il resoconto da esse fornito sulla percezione si sofferma però ad analizzare, il più delle volte, i soli aspetti di questo fenomeno passibili di essere oggettivizzati e spiegati concettualmente, trascurando invece l'aspetto intuitivo e soggettivo che sembra caratterizzare tutti i fenomeni qualitativi.

Il problema della percezione si connette, innanzitutto, a quello del *comportamento*. Ovvero al problema di stabilire se, per esempio, il fenomeno mentale della visione di un oggetto colorato possa essere ridotto all'osservazione del comportamento esterno di un individuo. Nel rifiutare il ricorso a eventi mentali postulati dai teorici dell'introspezione e delle teorie mentaliste, il comportamentismo analizza i dati del comportamento manifesto, al fine di fornirne previsione e controllo. Uno stato mentale viene così ridotto a disposizioni comportamentali;³ nel tentativo di sbarazzarsi della misteriosa sostanza della mente esso costruisce una teoria in armonia con i moderni metodi scientifici. Secondo questa posizione, solo una confusione di tipo concettuale porta a credere nell'esistenza di entità corrispondenti a parole del nostro linguaggio, quali "sensazioni", "mente" o "anima". Questi termini risultano invece abbreviazioni di modi di comportamento, per cui dire che qualcuno è irritato o pigro non significa riferirsi a caratteristiche mentali interne, ma a un modo di comportarsi. Tale soluzione finisce però per scontrarsi con l'ovvia intuizione del nostro comune modo di pensare, secondo cui tutti noi possediamo un rapporto personale e diretto con le nostre percezioni, così come con ogni altro stato mentale. Se, infatti, l'analisi comportamentista può descrivere correttamente alcuni tratti del carattere oggettivamente osservabili, sembra risultare inefficace se applicata a stati come pensieri, immaginazioni, e sensazioni ritenuti privati e non osservabili esteriormente. A tale proposito, autori come Putnam⁴ e Searle⁵ introducono esperimenti mentali per fare notare come le connessioni tra mente e comportamento visibile possono essere importanti, ma non essenziali.

Un'altra soluzione che evita di riferirsi alla mente come a una sostanza o a un'entità astratta, senza negarne però l'esistenza, riduce il fenomeno percettivo e gli stati mentali a un insieme di corrispondenti *processi materiali*, cerebrali e neurologici. In questa prospettiva materialista, un'analisi della percezione dipenderebbe dalla nostra fiducia nei confronti delle ricerche sul cervello che, in ambito scientifico, sono in continua evoluzione. Conoscere la mente, le sue proprietà e i suoi stati significherebbe affidarsi a una ricerca, in ambito neurofisiologico, mirante a una maggiore comprensione della struttura e dei meccanismi cerebrali. In generale, i teorici che appartengono alla tradizione materialista della cosiddetta "scuola australiana" sostengono l'*identità* tra stati mentali e stati cerebrali e finiscono per negare l'esistenza di qualsiasi fenomeno mentale soggettivo e irriducibile. Se è possibile parlare ancora di soggettività, coscienza, intenzionalità e di altre proprietà intrinseche della mente, tutto ciò deriva in particolare da un'insufficienza conoscitiva sul corretto

funzionamento cerebrale. Il problema è così rimandato a una ulteriore e più approfondita analisi scientifica dei processi neurocerebrali sottostanti. In questo modo, però, resterebbero sospese ulteriori conoscenze intuitive che ciascuno di noi possiede riguardo alle proprie percezioni e ai propri stati mentali in generale. Per ciascuno, infatti, percepire qualcosa fa “un certo effetto”⁶ che è parte del fenomeno percettivo e che sembra non del tutto riducibile a una spiegazione scientifica. Una conoscenza perfetta dei processi cerebrali sottostanti alla visione di un oggetto colorato non corrisponde alla sensazione soggettiva di vedere quel colore. In questo senso, se è vero che non si può vedere senza il possesso di una specifica corteccia cerebrale, è anche vero che non si può percepire un colore possedendo solo un cervello o spiegazioni teoriche di che cosa sia la percezione di un oggetto colorato, senza averne mai fatto direttamente esperienza. Percepire un colore sembra essere, pertanto, non interamente riducibile a una sua spiegazione di tipo fisico sul cervello.⁷

I materialisti, in generale, considerano il problema della soggettività come la conseguenza di una cosiddetta “*fallacia fenomenologica*”, in cui nella descrizione di una propria sensazione è erroneamente implicata l’esistenza di un oggetto o di un ente collocato nel proprio campo fenomenologico, piuttosto che in quello fisico. Non sarebbe corretto inferire l’indipendenza ontologica di due oggetti dalla indipendenza ontologica delle loro descrizioni.⁸ Anche se la logica del linguaggio mentale è diversa da quella del linguaggio fisico, ciò non implica la negazione dell’identità mente-cervello. Le teorie materialiste eliminativiste, inoltre, negano e riducono gli stati mentali a stati cerebrali e si appellano alla cosiddetta “*fallacia intensionale*”,⁹ in cui è derivata la natura di ciò che è conosciuto dal modo in cui è conosciuto. Il fatto che le sensazioni siano conosciute soggettivamente non determina una loro proprietà effettiva; la diversità nel modo di conoscenza di un oggetto non implica una diversità dell’oggetto. Tutte le proprietà di uno stato mentale possono essere analizzate in modo completo da un resoconto oggettivo che le riduca a proprietà fisiche dello stato cerebrale corrispondente. L’errore comune di tali fallacie sarebbe causato dall’incapacità di distinguere due diversi tipi conoscenza, una forma di “sapere-che” e una di “sapere-come”.¹⁰ Una conoscenza di tipo proposizionale del primo tipo può essere considerata come effettiva conoscenza dell’oggetto. Il “sapere come”, invece, l’essere oggetto di esperienza piuttosto che di scienza, non è un’effettiva conoscenza o proprietà dell’oggetto, ma del modo in cui esso è conosciuto. Tale modalità di conoscenza può essere pertanto tradotta in una forma di sapere proposizionale, oggettivo e in “terza persona”. Secondo questa prospettiva, si

può così arrivare a spiegare perché a certi stati fisici corrispondano alcuni stati qualitativi e perché a un certo stato fisico faccia un particolare effetto percepire gli oggetti in un dato modo.

I resoconti introspettivi sulle sensazioni, infatti, non sono riconducibili a spiegazioni di tipo inferenziale; non possediamo un linguaggio correlato in modo veridico a una situazione in atto a livello cerebrale e neppure una “linea diretta”, un diretto resoconto sul cervello, che ci consenta di controllare i nostri stati mentali. Mancherebbero, di conseguenza, sia una conferma empirica per poter ammettere l’identificazione tra un tipo di stato mentale e un solo tipo di stato neuronale, sia giustificazioni e basi sicure per cui il resoconto in “terza persona” sia preferibile a quello fatto in “prima persona”. Come dimostrano le analisi avanzate in ambito fenomenologico, qualsiasi atto di coscienza chiama in causa una forma di “sapere come”, una modalità di darsi dell’oggetto all’interno di un vissuto percettivo o di coscienza in generale, di cui il soggetto è in prima persona consapevole. L’aspetto propriamente fenomenologico, non inferenziale e non concettualizzabile del vissuto di coscienza, acquista così un ruolo imprescindibile nell’analisi della coscienza e della sua capacità di riferirsi a oggetti particolari. Al materialista resta la fiducia nei risultati futuri del progresso scientifico e nella sua capacità di scoprire una possibile identificazione tra funzioni cerebrali e fenomeni mentali.¹¹ Su tali propositi si fondano le analisi funzionaliste, che aprono nuove obiezioni e nuovi ambiti di discussione. Dal punto di vista fenomenologico e dalla prospettiva strettamente “personale”, spiegare come ciò accada mediante un resoconto oggettivo, non significa ancora cogliere l’immediatezza e la particolarità di un qualsiasi atto di percezione, di conoscenza o di coscienza in generale

Il *funzionalismo* è una risposta ai limiti della teoria dell’identità; condividendone l’ipotesi che esistano stati mentali interni distinti dai comportamenti con uno specifico ruolo causale, questi non sono ridotti a stati cerebrali, ma a stati funzionali. La tesi funzionalista della *realizzazione molteplice* risolve le difficoltà che derivano dal supporre l’esistenza di stati mentali in organismi con strutture fisiche diverse da quelle umane. Nell’ipotesi funzionalista, infatti, ciò che definisce uno stato mentale sono le proprie caratteristiche funzionali, a prescindere dalle diversità fisiche della specie a cui appartiene. Per esempio, ciò che è comune nella paura degli esseri umani, o nella percezione di un oggetto colorato, rispetto allo stato mentale corrispondente in un marziano, in un computer, o in un qualsiasi altro sistema fisico, è soltanto il suo ruolo funzionale. Affermare questo, significa anche

ammettere che le neuroscienze non potranno in alcun modo contribuire alla ulteriore comprensione dei fenomeni mentali. Una giustificazione a queste considerazioni è fornita dalle ricerche sull'*intelligenza artificiale*: implementando lo stesso programma in un calcolatore, strutture materiali diverse possono risultare equivalenti sotto il profilo funzionale e quindi mentale. Si può anche dire che, come recita uno dei luoghi comuni del funzionalismo, «la mente sta al cervello, come il software (il programma) sta all'hardware di un computer». Contrapponendosi al funzionalismo, Dreyfus sostiene che l'individuo sperimenta il mondo e i suoi oggetti come elementi dotati già di significato. Non è quindi possibile programmare e descrivere il comportamento in termini puramente formali, poiché l'esperienza umana è intelligibile solo in presenza di una *situazione* in cui rilevanza e significato sono già noti. In essa i fatti e gli obiettivi sono interpretati anche in funzione di un contesto culturale e, soprattutto, del *corpo*. Infine, sono i nostri *bisogni* e l'*intenzionalità* delle nostre azioni a organizzare le situazioni stesse, affinché gli oggetti siano dati e riconosciuti come rilevanti e accessibili. La percezione, per esempio, si muove sempre all'interno di un *contesto* di previsioni, di attese, di rappresentazioni mentali, che costituiscono un orizzonte interno e un orizzonte esterno di conoscenze possedute dal soggetto e facenti parte di un mondo, di uno sfondo non esplicitabile, di un insieme di coscienze marginali e intuizioni relative al contesto culturale e al mondo in cui l'individuo vive. L'intelligenza è perciò legata a fattori situazionali e non è separabile dal resto della vita dell'uomo. Ciò che manca al computer è proprio questo esserci, l'essere nel mondo, che si realizza in una capacità di comprensione intuitiva e preliminare, che è propria dell'intelligenza umana.¹² Anche Searle evidenzia l'incapacità di un qualsiasi computer, che imiti il comportamento umano attraverso la manipolazione di simboli formali e astratti, di una reale comprensione del significato di tali simboli. La mente umana infatti non opera soltanto combinando simboli (sintassi), ma comprendendo il loro significato (semantica). Le teorie funzionaliste della mente possono solo rendere conto della capacità di manipolare tali simboli, ma non della capacità di comprenderli. Anche se i calcolatori simulano il pensiero e la percezione, in realtà seguono solo procedure meccaniche, senza comprendere nulla delle risposte che danno.¹³ L'unico modo per accertare se si possieda effettivamente una reale comprensione e percezione è quello di farne esperienza personalmente, di sapere che cosa si provi a comprendere, di esaminare direttamente quello che viviamo nel momento in cui intuiamo di comprendere o di percepire qualcosa. Nella prospettiva di Searle comprendere

implica essere consci di comprendere e tutto questo è totalmente diverso dalla semplice manipolazione di simboli. Inoltre, se il funzionalismo riesce a trattare in modo soddisfacente gli stati proposizionali di natura relazionale, quali credenze, desideri, speranze e così via, fallisce però nel trattare gli stati di tipo qualitativo, trascurandone il particolare carattere soggettivo, non riducibile ad un'analisi puramente formale.¹⁴ È possibile immaginare, infatti, organismi aventi comportamenti e stati funzionali identici ai nostri, ma con una percezione opposta a quella che abbiamo noi, come accadde, per esempio, nell'ipotesi dell'inversione dello spettro del colore. Block e Shoemaker, cercano di risolvere in una prospettiva funzionalista il problema dei qualia a partire dal loro "ruolo causale". Avere stati qualitativi significa suscitare credenze su di essi e quindi avere delle conoscenze a riguardo. È in tale contesto che vengono distinte le *proprietà fenomenali* delle esperienze mentali dal loro *contenuto intenzionale o percettivo*¹⁵ e tale distinzione ripropone quella tra "sapere-come" e "sapere-che", con la riduzione del primo nel secondo.

Tutte queste considerazioni sollevano però ulteriori problemi che riguardano nello specifico il fenomeno percettivo. In primo luogo, il semplice fatto che si verificano dei cambiamenti nell'organo percettivo non può essere definito ancora una percezione. Se fosse così, reagire al rosso, essere dotati di un sistema che si limiti a registrare i colori significherebbe percepire, come accade nel caso della impressione di una pellicola fotografica e nel fototattismo delle piante. Inoltre, ci sono casi in cui lo stato mentale sembra non corrispondere a quello neurofisiologico, come per esempio nel dolore ai cosiddetti arti fantasma. Se percepire significa applicare dei concetti, giudicare, inferire e, in conclusione, spiegare concettualmente, resta il fatto ovvio per cui esistono sensazioni e impressioni sensibili di cui il soggetto è direttamente cosciente. La distinzione funzionalista tra proprietà fenomenali dell'esperienza e contenuto intenzionale sembra richiamarsi a una forma di realismo per cui esisterebbe solo l'oggetto fisico e reale, ma non le impressioni mentali e soggettive. Applicata a tutti gli stati qualitativi, questo tipo di soluzione presenta ancora delle difficoltà. Per esempio, nel caso del dolore a una gamba il contenuto di tale esperienza consisterebbe nell'esserci un disturbo nella gamba e l'oggetto intenzionale della esperienza in un evento localizzato nella gamba stessa, senza che l'esperienza abbia però una tale localizzazione. Ma come affermare che l'esperienza di dolore è separabile e diversa dall'oggetto del dolore? Come spiegare, inoltre, casi in cui, come quello dell'arto fantasma, non esiste neppure la possibilità di localizzare la percezione soggettiva di dolore all'arto?

Infine, come prescindere dal fatto che la percezione è spesso un evento immediato e diretto, piuttosto che una applicazione di concetti, come dimostrano i casi percettivi di tipo allucinatorio o illusorio? Pertanto, lo studio psicologico sulla modalità della percezione sembra non possa essere ridotto a una sola analisi e spiegazione neurofisiologica.

La distinzione tra “sapere-che” e “sapere-come” rischia di trascurare la specifica modalità di darsi dell'oggetto, nel vissuto di coscienza di cui il soggetto è consapevole. Tale modalità non è però riducibile ad un sapere di tipo proposizionale, perché non si riferisce all'oggetto fisico e reale, ma all'oggetto inteso in quanto inteso all'interno di un vissuto e un contenuto di coscienza.

Analizzare il fenomeno percettivo, di conseguenza, significa non solo stabilire se la mente possa essere ridotta e riprodotta da processi fisici, ma aprire un ulteriore dibattito su che cosa sia una sensazione e quale rapporto essa intrattenga con l'oggetto. Si tratta cioè di sapere se è davvero corretto un resoconto sulla percezione di tipo concettuale e inferenziale. Per esempio, fenomeni percettivi particolari come le allucinazioni, le illusioni e le inversioni dei colori, sembrano impedire una spiegazione causale tra sensazione e oggetto.

Infine, diventa necessario sottolineare che “avere sensazioni” non significa necessariamente ammettere l'esistenza di entità ontologicamente distinte, ovvero di dati sensoriali ad esse corrispondenti. Piuttosto, le sensazioni mentali si caratterizzano come esperienze vissute, come vissuti di coscienza che esistono a prescindere dal riferimento ad un oggetto definito. Esse non sono atti intenzionali, ma, come evidenzia l'analisi fenomenologica, vissuti non trascurabili in uno studio della mente, né riducibili a un sapere di tipo proposizionale.

§ 3. **Impressione e inferenza percettiva**

Rivalutare il carattere soggettivo delle nostre esperienze percettive e mentali in generale significa allora aprire un ulteriore dibattito su che cosa sia una sensazione, e su come essa si strutturi nella coscienza e si rapporti con il mondo al di là di essa. Se la percezione di un oggetto si riduce a una diretta ed esclusiva conoscenza delle proprie sensazioni da parte del soggetto, sembra derivare da ciò l'impossibilità di una qualche certezza riguardo alla loro corrispondenza con la realtà. Queste, infatti, potrebbero essere solo semplici apparenze più o meno veritiere e le cose esterne risulterebbero perciò sconosciute. Se invece la percezione si riduce a una qualche forma di inferenza, di interpretazione o di giudizio a partire da ciò che è

dato dai sensi, allora sembra venire meno una certa immediatezza che caratterizza la percezione in quanto atto unico e non suddiviso in processi separati.

Il richiamo alla soggettività e all'immediatezza dei nostri resoconti percettivi viene considerato, dai fautori del materialismo e del funzionalismo, un tacito ed errato presupposto dualista che implica l'esistenza di entità mentali come percezioni, impressioni e sensazioni. Tutto ciò finisce per trascurare l'intuizione che è alla base dei nostri resoconti sui fenomeni percettivi e mentali. Questi fenomeni, infatti, sono caratterizzati da una forma di sapere intuitivo che determina soggettive e irriducibili modalità di sentire e di percepire. È da tali considerazioni che ha origine la contrapposizione tra un'analisi della percezione intesa come giudizio di tipo inferenziale e quella che, invece, cerca di considerarla come un processo diretto e immediato. Non è, infatti, assolutamente necessario per il soggetto compiere alcun tipo di inferenza per poter avere percezioni. Per esempio, la percezione di un oggetto colorato, così come la sensazione di dolore a un braccio, sono eventi di cui si è direttamente coscienti in prima persona, senza bisogno di alcuna interpretazione concettuale e inferenziale.

In generale, si possono distinguere due posizioni principali sullo studio della percezione. Una, di tipo *non epistemico*, per cui la percezione è un processo immediato, in cui l'oggetto è direttamente percepito dal soggetto. L'altra, invece, riconosce l'importanza sia della relazione che la percezione intrattiene con il contenuto di giudizio, sia delle credenze ad essa associate. La percezione dell'oggetto è qui concepita come interpretazione o inferenza non immediata di tipo *epistemico*. Aderire all'una o all'altra posizione significa stabilire se il contenuto della esperienza percettiva debba, in qualche modo, essere o meno giudicato all'interno della esperienza stessa. Di conseguenza è fondamentale stabilire: «1) se il contenuto di una esperienza percettiva debba necessariamente essere articolato in modo proposizionale e costituire così l'oggetto di un possibile giudizio; e 2) se la percezione implichi già una asserzione di quel contenuto, tanto da essere considerata come un giudizio a proposito della realtà esterna, formulato nel sistema percettivo».¹⁶

La cosiddetta "*teoria del dato sensoriale*" nasce come risposta ad una serie di difficoltà che riguardano lo studio della percezione in relazione alla conoscenza. Anche se la relazione che intercorre tra percezione e conoscenza è un fatto piuttosto ovvio, non è possibile affermare una loro identità, senza incorrere in ulteriori problemi. Se è possibile sostenere che la percezione sensoriale è il nostro modo basilare per acquisire conoscenza riguardo alle cose esterne, non esiste una identità logica e strettamente necessaria tra avere una esperienza

percettiva e il possesso di una determinata conoscenza. Inoltre, la percezione dipende dalle *condizioni esterne* in cui si verifica e da quelle *interne* al soggetto in cui essa si realizza; variando le condizioni esterne di osservazione o gli stati fisiologici del soggetto, è possibile percepire cose piuttosto diverse, rispetto a come esse sono realmente. È necessario, pertanto, stabilire *le condizioni normali* in cui la percezione si verifica e alle quali riferirsi per implicare una conoscenza reale dell'oggetto. Il problema maggiore consiste proprio nell'impossibilità di definire queste condizioni, indipendentemente dalla percezione stessa: è possibile conoscere la normalità di una condizione di osservazione, solo percependola come tale. Una ricerca di questo tipo genera soltanto un regresso "ad infinitum" che rende impossibile trovare qualcosa di indipendente rispetto alla percezione stessa.

I teorici della "teoria del dato sensoriale", quali Berkeley, Moore, Mill, o Hume, introducono in proposito un elemento intermedio tra l'oggetto esterno percepito e il soggetto della percezione. Ciascuno di noi, secondo questa teoria, percepisce immediatamente delle entità particolari, variamente chiamate «sensazioni», «idee», «impressioni sensoriali» o «sense-data».¹⁷ Viene distinta, pertanto, una coscienza immediata dei dati sensoriali da una coscienza mediata degli oggetti fisici, considerati, questi, come il risultato di un'inferenza a partire dall'evidenza dei primi. Le impressioni sensoriali si diversificano però da persona a persona, in base alla posizione, allo stato e alla condizione in cui un oggetto viene osservato. Un oggetto fisico in generale non può possedere contemporaneamente diversi colori, forme e dimensioni; i teorici del "sense-datum" finiscono così per negare l'identità tra dati sensoriali e oggetti fisici. Dalla *relatività* delle varie impressioni sensoriali deriva l'impossibilità di una loro identificazione con l'oggetto fisico. Viene così introdotta una complessa catena *causale* tra oggetto-stimolo e soggetto che percepisce, al fine di spiegare la corrispondenza tra impressione e oggetto stesso. Dal fatto, però, che quest'ultimo si trovi alla fine di una catena causale deriva l'impossibilità di una sua reale e diretta percezione. Di conseguenza, è impossibile distinguere i casi in cui un oggetto corrisponde veramente all'impressione sensoriale da quelli in cui essa è causata da una illusione o da un'allucinazione del soggetto. Secondo la *teoria causale*, soltanto i sense-data vengono percepiti direttamente, mentre la conoscenza dell'oggetto esterno deriverebbe da una relazione di tipo causale tra oggetto stimolo e dato sensoriale. La maggiore difficoltà consiste nel determinare una simile relazione tra impressione e oggetto, in ogni fenomeno percettivo. Da ciò, deriva, spesso, una separazione tra mondo delle apparenze e realtà. La *teoria fenomenale*, infatti, finisce per

identificare l'oggetto con l'insieme delle impressioni sensoriali, per cui le cose esistenti rischiano di diventare semplici apparenze, entità mentali il cui carattere principale è quello di essere percepite.

La classica teoria del dato sensoriale contrappone la percezione immediata delle impressioni soggettive a quella mediata degli oggetti esterni, causalmente responsabili delle sensazioni. Il concetto di percezione immediata sembra sottolineare il carattere non epistemico e non proposizionale della percezione, ovvero il possesso di un'impressione soggettiva. È impossibile però stabilire una forma di causalità e di inferenza tra il possesso di una certa sensazione e la percezione dell'oggetto esterno a cui essa si riferisce, senza incorrere in una serie di difficoltà dovute ai casi in cui manca l'oggetto esterno.

Gli studi sulla percezione di tipo «intellettualistico», come quelli compiuti da Helmholtz,¹⁸ pongono alla base dell'impressione sensoriale l'azione di un contenuto che, mediante inferenza, implica la presenza di un'attività concettuale, anche nella più semplice percezione. Infatti, solo la presenza di un giudizio che agisce nell'esperienza percettiva può arrivare a spiegare fenomeni particolari quali le illusioni, la percezione di oggetti tridimensionali a partire da impressioni visive bidimensionali o la visione di oggetti in contesti diversi dalle normali condizioni di osservazione. La percezione si caratterizza come un processo intelligente e creativo in cui, a partire da certe impressioni sensoriali, un contenuto di tipo concettuale genera rappresentazioni dell'oggetto. Il legame tra sensazione e interpretazione risiederebbe su una conoscenza e su un'esperienza acquisita; generalmente vediamo le cose come giudichiamo, crediamo, o supponiamo che siano. Infatti, il nostro sistema percettivo, sulla base di un apprendimento diverso, sarà anche capace di abituarsi a cambiamenti esterni dovuti a circostanze anormali. Percepire implica, così, conoscere concettualmente, ovvero interpretare le sensazioni stesse mediante inferenza e giudizio.

In opposizione a queste considerazioni si pongono le analisi di altri autori che evidenziano l'immediatezza e la semplicità dei fenomeni percettivi e il carattere non epistemico della percezione stessa. Austin, Chisholm e Jackson propongono resoconti del fenomeno percettivo che prescindono da una classica contrapposizione tra percezione diretta e percezione indiretta, tra percezione di immagini sensoriali e percezioni di oggetti, tra il mondo delle apparenze interne al soggetto e quello degli oggetti esterni ad esso. La tesi fondamentale su cui si fondano tali contrapposizioni riguarderebbe, secondo Austin, la ricerca di qualcosa di inoppugnabile e di assolutamente certo, alla base delle nostre conoscenze e

resoconti percettivi. Nell'analisi del linguaggio comune la percezione si caratterizza però per la propria dipendenza da un contesto, da una situazione, da un atto di coscienza del soggetto che non sempre implica il riferimento a qualcosa di esterno, pubblicamente osservabile e esplicitabile in una conoscenza di tipo proposizionale.¹⁹ La teoria proposta da Austin cerca pertanto di prescindere dalla classica dicotomia tra realtà e apparenza, rivalutando la percezione del dato sensoriale come fenomeno comune del percepire soggettivo, in funzione del contesto in cui esso si realizza. Essa non è qualcosa di certo e inoppugnabile, la cui certezza derivi da un'inferenza compiuta a partire da certi dati sensoriali. Percepire è piuttosto un fenomeno complesso e immediato, un'esperienza soggettiva che genera conoscenza, vissuta da un soggetto inserito in un insieme di circostanze e in un contesto definito. Rivalutare il dato sensoriale soggettivo, significa prescindere dall'erronea contrapposizione tra dato sensoriale e oggetto materiale esterno della percezione, analizzando e valutando invece le circostanze e le modalità in cui essa si verifica.

Le analisi linguistiche sui termini usati per esprimere resoconti percettivi rivelano diversi usi del verbo «sembrare»[*to look*]. Un uso di tipo proposizionale («mi sembra *che* [*that*]...») fa riferimento a contenuti e a conoscenze possedute dal soggetto, il quale deve esprimere una forma di giudizio o di interpretazione per affermare che le cose stanno in certo modo. L'uso di tipo comparativo («mi sembra *come* [*like*]...») fa anch'esso riferimento a una serie di conoscenze che definiscono le condizioni normali, in cui distinguere la percezione reale da quella apparente.²⁰ Tali conoscenze però finiscono per essere difficilmente determinabili, proprio perché la percezione si caratterizza per la sua ambiguità e indeterminatezza concettuale. Non è mai possibile definire con precisione le condizioni normali che determinano una percezione corretta, né è necessaria una simile concettualizzazione per percepire personalmente un oggetto colorato o un dolore in un braccio. Pertanto, i resoconti percettivi si caratterizzano con riferimento ad un uso di tipo *fenomenologico o fenomenale*, in cui il soggetto è direttamente cosciente del modo in cui le cose appaiono in uno specifico contenuto di coscienza. Anche Jackson propone un'analisi della percezione in contrasto con quella avanzata dalla teoria materialista della mente,²¹ la quale riduce le sensazioni a stati o processi cerebrali descrivibili fisicamente. Secondo Jackson, infatti, un oggetto mentale è qualcosa di non riducibile a uno stato del soggetto o a una relazione di quest'ultimo con una parte del proprio corpo. L'espressione «mi duole un braccio» non equivale a quella «ho un dolore nel mio braccio»; il classico esempio dell'arto

fantasma, in cui è possibile percepire un dolore a un arto in assenza di quest'ultimo, dimostra l'impossibilità di una identificazione di questo tipo. Appropriate stimolazioni del cervello danno origine a dolori localizzati in varie regioni del corpo, un disturbo nella bocca, per esempio, può generare una sensazione di dolore nelle zone o in organi ad essa vicini, la sensazione di dolore provata non corrisponde allora alla parte in cui risiede la propria causa. Le sensazioni non sono perciò riducibili a stati fisiologici e cerebrali, come sostengono invece le «teorie-stato» [*state-theory*] di impostazione materialista. Secondo tale prospettiva, la sensazione viene analizzata come una relazione tra l'individuo e un suo processo neurofisiologico, piuttosto che una relazione tra il soggetto e qualcosa di specificamente mentale. Jackson propone, diversamente, un'analisi in cui avere una sensazione corporea, o un'allucinazione, è interpretabile come una relazione tra il soggetto e un'«entità mentale», la quale possiede determinate proprietà, non riducibili a uno stato neurofisiologico. Egli si distanzia da una posizione di tipo dualista ammettendo l'esistenza di sense-data, intesi come vissuti di coscienza appartenenti ad un soggetto. L'asserzione «X sembra f» viene trasformata in una del tipo «l'apparenza di X è f», dove termini come apparenza o immagine designano una «entità» esistente «nel» soggetto. Essi non si riferiscono a un oggetto esterno e reale, ma a «qualcosa» che si dà come *vissuto percettivo* nel soggetto e il cui statuto ontologico non si contrappone necessariamente all'oggetto esterno stesso. Descrivere oggetti materiali come aventi una certa forma o un colore, non significa tanto riferirsi a entità mentali. Piuttosto, *vivere quelle esperienze*, quegli stati percettivi, come esperienza “di” qualcosa, in relazione con oggetti aventi certe caratteristiche. Pertanto, rivalutando l'immediatezza della percezione, insieme alla distinzione tra vissuto e oggetto percepito, una simile analisi della percezione si avvicina a quella fenomenologica. Le ricerche che, in ambito linguistico, analizzano il linguaggio ordinario con cui ci riferiamo a fenomeni percettivi, considerano la non inferenzialità della percezione, distinguendo tra vissuti del soggetto e effettiva percezione dell'oggetto.²² Tutto ciò evita l'errata supposizione di sensazioni, intese come fossero entità mentali ontologicamente distinte e diverse dall'oggetto esterno e reale.

§ 4. Vissuto e oggetto percepito

La distinzione tra sensazione vissuta e percezione dell'oggetto è già presente nell'analisi fenomenologica della percezione, nella quale questa è considerata come una percezione diretta e immediata dell'oggetto stesso. Un percepire, quindi, di tipo non

inferenziale e non concettuale, ma che, nonostante ciò, necessita di una qualche forma di contenuto appercettivo del tutto particolare e fondamentale, affinché esso possa avere la propria direzione intenzionale. Vedere, secondo Husserl, non è né giudicare né, ancor meno, inferire. La percezione non implica concetti, né è obbligata a usare gli strumenti concettuali che invece sono utilizzati nei giudizi percettivi propriamente detti. Vedere, udire e percepire in generale non sono neppure semplici impressioni sensibili o sensazioni analizzabili fisiologicamente, come propone un'analisi di tipo scientifico e materialista. Le sensazioni sono invece vissute dal soggetto e questo vivere ne determina una certa irriducibilità e particolarità. Percepire qualcosa non significa apprendere concettualmente la cosa percepita, non c'è un senso o un pensiero che possa essere applicato su una materia informe per dare origine alla percezione di un oggetto. Non basta possedere il concetto per avere una autentica percezione e neppure la sola sensazione determina la specifica direzione intenzionale di un atto percettivo. Piuttosto, gli stati mentali, e gli atti di percezione in particolare, si caratterizzano primariamente come fenomeni soggettivi, per i quali le cose si danno innanzitutto come esperienze vissute all'interno della coscienza del soggetto. Tali esperienze vissute prescindono dalla contrapposizione tra apparenze e cose in sé, tra ciò che è immediato e ciò che è mediato, tra ciò che è percepito come sensazione diretta e ciò che è inferito e interpretato a partire da essa. Il fenomeno della percezione, pertanto, è connesso a quello dell'intenzionalità, ovvero alla proprietà dell'esser diretti e direzionati verso qualcosa.²³ Gli studi sull'intenzionalità avanzati da Brentano e poi da Husserl forniscono una resoconto del rapporto che sussiste tra i fenomeni psichici e quelli fisici. A tale scopo, è necessario stabilire se l'intenzionalità è una proprietà dell'oggetto intenzionale o, piuttosto, una caratteristica interna all'atto stesso, dovuta alla presenza di un contenuto, di una struttura, per mezzo della quale l'atto si rapporta all'oggetto. Se percepire è sempre percepire qualcosa, se i fenomeni psichici sono caratterizzati dal riferimento a un oggetto intenzionale, resta da determinare, secondo una tale prospettiva, la differenza tra quei fenomeni come il rappresentare, lo sperare, il giudicare, il desiderare in cui vi è sempre un oggetto rappresentato, sperato e così via, e quelli come sentimenti, paure, dolori, gioie, depressioni in cui non è affatto ovvia la direzione verso qualcosa. Una risposta a queste domande è fornita dall'analisi fenomenologica sulla percezione e sull'intenzionalità, in cui è distinto l'atto o vissuto intenzionale, dal suo oggetto e dal contenuto in quanto struttura ad esso interna.

Se per Brentano la funzione dell'intenzionalità è quella di stabilire un confine tra i cosiddetti «fenomeni psichici» e quelli che sono invece i «fenomeni fisici»,²⁴ Husserl restringe il campo dei primi, in quanto non tutti i fenomeni psichici risultano essere intenzionali. La nozione husserliana di “atto intenzionale” sviluppa un concetto di «fenomeno psichico» che, nell'analisi fenomenologica, si riduce a quello di «*Erlebnis*» o «vissuto intenzionale». A fondamento della teoria husserliana dell'atto intenzionale c'è l'idea che la sua direzionalità verso un oggetto sia dovuta all'esistenza di un'entità ad esso associata, che viene denominata *contenuto fenomenologico* o *intenzionale* dell'atto. Così, l'atto di percepire un oggetto è reso possibile grazie alla sua struttura interna, attraverso la quale l'atto si realizza nella sua direzionalità, senza che l'oggetto esterno abbia a che vedere con la struttura stessa. L'analisi fenomenologica può, secondo Husserl, neutralizzare il naturale riferimento all'oggetto e sospendere gli assunti presupposti dallo stesso atteggiamento naturale, tra cui la credenza e il riferimento al mondo esterno reale, rivolgendosi così allo studio degli atti stessi, dei vissuti del soggetto e della loro struttura interna. Il fenomeno fisico non è infatti immanente all'atto, immanente è solo il contenuto, ciò per mezzo di cui l'atto si rivolge ad un oggetto inteso. Quest'ultimo a sua volta è trascendente e al tempo stesso mai «separato» dall'atto di intenderlo. Ad esempio, «io rappresento il dio Giove» significa che possiedo un certo vissuto, che nella mia coscienza si effettua l'atto di rappresentare il dio Giove, ma nel mio vissuto intenzionale non è possibile trovare qualcosa come il dio Giove.

I vissuti sono quindi parte dell'unità della coscienza e l'analisi fenomenologica, almeno quella svolta nelle Ricerche Logiche, deve indagare non l'oggetto inteso, ma il contenuto immanente, ovvero quelle condizioni che rendono l'atto intenzionale. Ciò che è fondamentale per uno studio di tipo fenomenologico sulla percezione e sulla coscienza, non è tanto il *che cosa* e l'oggetto inteso, bensì il *come*, ovvero la chiarificazione della struttura interna della coscienza, insieme all'analisi del suo contenuto e della relazione particolare che si instaura tra coscienza e oggetto. In quest'ottica, l'analisi fenomenologica isola una classe di fenomeni psichici non intenzionali, vissuti dal soggetto, ma la cui esistenza prescinde dal riferimento ad un oggetto definito. Questi vissuti, quali sensazioni “di” gioia e “di” dolore, stati “di” ansietà e “di” depressione, si caratterizzano per non avere un oggetto intenzionale. Quindi, non tutti gli stati mentali sono intenzionali e tale caratteristica è dovuta alla struttura e al contenuto dell'atto, piuttosto che all'oggetto cui esso è rivolto.²⁵ Nella terminologia di Husserl, essi non sono atti ma vissuti di coscienza, i quali, se non hanno alcun riferimento

oggettuale, non devono tuttavia essere trascurati all'interno di uno studio delle mente e della coscienza umana.

L'interesse di Husserl non è tanto quello di descrivere le cose e i processi del mondo reale che sono oggetto di percezione, quanto quello di analizzare i modi in cui si strutturano gli atti percettivi nella coscienza, insieme ai propri contenuti e alle reciproche relazioni. Questa descrizione richiede una cosiddetta «attitudine fenomenologica» di tipo peculiare e «innaturale», un atteggiamento non tanto rivolto verso gli oggetti dei nostri atti intenzionali, quanto verso gli atti stessi, mediante il ricorso di un atto di livello superiore. L'attività, che rende oggetti i «vissuti» [*Erlebnisse*] intenzionali e la loro struttura, viene da Husserl definita «riflessione fenomenologica». Tale analisi si distingue da uno studio di tipo causale e inferenziale; non è una descrizione di *che cosa* percepiamo, e quindi dell'oggetto esterno e reale, ma del modo, del *come* percepiamo le cose a partire da descrizioni di ciò che vediamo.²⁶

Gli stati percettivi fanno parte di una unità di coscienza e solo analizzando il loro ruolo all'interno di questo contesto è possibile dare senso a percezioni particolari non spiegabili altrimenti. Per esempio, si possono descrivere fenomeni percettivi in cui l'oggetto è visto soltanto in una sua parte, mentre altri suoi aspetti risultano nascosti, o «adombrati», oppure in movimento. Quello che vediamo, la cosa che si manifesta, l'oggetto primario della percezione che «ci sta di fronte», «in carne e ossa» (LU, V § 2 *passim*) è percepito in modo diretto, senza alcun tipo di inferenza e senza l'azione di concetti o di giudizi propriamente detti. Il carattere essenziale della percezione è la diretta coscienza dell'oggetto, senza l'intervento di un giudizio o di una interpretazione di tipo concettuale. Inoltre, anche se la percezione non comporta alcun giudizio di tipo proposizionale, secondo Husserl essa possiede una ricca struttura e un particolare contenuto, in una accezione del tutto diversa rispetto a varie teorie di tipo intellettualistico.²⁷

Innanzitutto, egli distingue tra percezione e significato. La coscienza percettiva non è infatti veicolo di significato, e, viceversa, il significato non consiste in un atto d'intuizione immaginavo o percettivo. È infatti possibile sulla base della stessa percezione formulare enunciati diversi con differenti significati adattabili allo stesso atto percettivo. Per esempio, la proposizione «Un merlo ha preso il volo», scrive Husserl, potrebbe anche essere formulata in modo del tutto diverso a prescindere dalla percezione reale del merlo in volo. Viceversa, il complesso fonetico e il suo significato potrebbero restare imm modificati al variare della

percezione stessa, come nel caso in cui varia la posizione di colui che percepisce. Inoltre, persone diverse che percepiscono contemporaneamente la stessa cosa, pur non avendo la stessa percezione a causa delle loro diverse posizioni di osservazione, non attribuiscono differenze rilevanti al significato di tale enunciato percettivo. L'espressione non cesserebbe neppure di essere significativa al venire meno della percezione, come nel caso di colui che ascolta e comprende le mie parole, senza guardare fuori dalla finestra verso il merlo nel giardino.²⁸ Tra espressione significativa e percezione, tra intenzione significativa e percettiva sussiste una indipendenza e una differenza non solo qualitativa, ma riguardante anche la materia, il contenuto intenzionale in senso stretto. La percezione, infatti, è una apprensione immediata e istantanea dell'oggetto, mentre questo non accade per l'espressione linguistica. La realizzazione di un atto significativo è possibile, infatti, solo sulla base di una percezione o immaginazione che fornisce il suono, o grafema, interpretato poi, in un secondo momento. Nella percezione, invece, non si distinguono due oggetti, uno corrispondente al segno e l'altro alla sua interpretazione. In essa non esiste alcuna mediazione del segno o dell'immagine. Husserl definisce la percezione come una «presentazione» [*Darstellung*], in cui l'oggetto risulta immediatamente presente, in «carne ed ossa». Nella intenzione significativa non esiste un legame intrinseco tra il contenuto di rappresentazione, il suono o grafema, e il significato stesso di ciò che esprimiamo. Il legame che sussiste invece tra la sensazione percettiva e l'oggetto che si costituisce tramite la apprensione oggettivante, risulta intrinseco e interno alla percezione stessa. Quest'ultima è quindi una coscienza immediata dell'oggetto percepito, che non comporta alcuna coscienza di un oggetto ulteriore, né alcun processo di interpretazione inteso in termini esplicitamente descrittivi, concettuali, verbali o discorsivi. Il fatto di percepire un oggetto non significa apprenderlo concettualmente. L'essenza della percezione è di costituire un'apprensione diretta dell'oggetto e «la questione dell'esistenza o meno dell'oggetto può restare sospesa, senza incidere sulla vera natura del processo».²⁹

Da tutto ciò è evidente che per Husserl il fenomeno percettivo non sembra essere composto né da giudizio, né da inferenza o credenza, piuttosto l'oggetto della percezione è colto in modo immediato, diretto e senza il ricorso ad alcuna descrizione fondante. La percezione corrisponde quindi a una conoscenza non-epistemica, ovvero alla capacità di essere percettivamente coscienti di un oggetto *discriminandolo* dal suo ambiente, senza che ciò richieda specifiche capacità cognitive.³⁰ Nell'atto percettivo l'oggetto è immediatamente e direttamente dato e nel riempimento intuitivo, inteso come fusione di un'intenzione

significante con una intuitiva, percettiva o immaginativa, l'oggetto è dato come avente certe proprietà e relazioni rispetto agli altri oggetti. L'intenzione significativa, infatti, presa isolatamente, cioè senza il ricorso alla percezione, ha un contenuto intenzionale di per sé indeterminato, non rivolto ad una particolare oggettualità. Solo nella intuizione si verifica la direzione determinata verso una oggettualità che rende un atto propriamente intenzionale. Grazie ad essa, infatti, l'oggettualità a cui l'intenzione significativa si riferisce può realizzarsi, esprimersi e apparire. Soltanto mediante la percezione e gli atti intuitivi la materia assume le modalità di riferimento propriamente intenzionale, dovuta alla fusione delle due intenzioni nella modalità del riempimento. È possibile così distinguere tra *percezione* e *giudizio percettivo*; nella prima si avrebbe una *discriminazione* dell'oggetto senza l'uso di specifiche capacità cognitive, il secondo coinciderebbe, invece, con l'*individuazione* dell'oggetto stesso.

È perciò problematico descrivere la percezione come se fosse un processo di conferimento di significato e di apprendimento linguistico. Infatti, i due tipi di intenzioni possono essere fundamentalmente distinti. Così come il suono o il grafema può essere considerato veicolo di significato, cioè animato e interpretato per mezzo di una intenzione significativa, anche i dati sensoriali possono essere considerati come veicolo di senso, cioè animati da un'apprensione che, sola, dà l'oggetto percepito. Come negli atti linguistici non siamo rivolti ai segni, bensì alla comprensione del loro significato, così nella percezione le sensazioni e gli atti che le apprendono sono vissuti e non appaiono come oggetti. Le sensazioni non sono viste, udite o percepite in alcun senso, esse sono solo vissute. Nel caso dell'intenzione significativa, diversamente da quella percettiva, si danno due oggetti: il segno percepito e l'oggetto inteso. Nella percezione, invece, non si danno mai questi due oggetti separati poiché non è possibile in essa distinguere tra apprensione dei dati sensoriali e percezione dell'oggetto. Percepire sembra coincidere, perciò, con una coscienza immediata dell'oggetto, la quale non comporta alcuna coscienza di un oggetto ulteriore, né un'apprensione di tipo concettuale. Il fatto che la percezione sia caratterizzata da una certa semplicità, immediatezza e non inferenzialità non esclude, comunque, il possesso di una struttura, di un contenuto e di una articolazione complessi. Essa non è un evento semplice, ma strutturato. L'oggetto percepito possiede, secondo Husserl, una struttura complessa, frutto di una sintesi in cui *l'apprensione oggettivante* [*Auffassung*], che anima le sensazioni vissute, assume un ruolo fondamentale per la discriminazione percettiva dell'oggetto stesso. Nonostante la presenza di questa complessa struttura interna, l'oggetto percepito è sempre

colto in modo diretto e immediato, senza il ricorso ad alcuna descrizione, né ad un giudizio che conferisca senso a dei segni non interpretati.

Percepire è, pertanto, *avere sensazioni*.³¹ Le sensazioni sono parte del contenuto descrittivo della coscienza percettiva, ma non sono dotate di intenzionalità o direzione intenzionale. Esse non danno l'oggetto, poiché non sono atti. Sono, piuttosto, dei vissuti, attraverso i quali noi vediamo gli oggetti. Non sono viste o udite, ma solo vissute; anche se appartengono alle esperienze intenzionali, non lo sono loro stesse. Esiste una differenza fondamentale, infatti, tra gli «Erlebnisse» oggettuali, in cui si costituiscono le direzioni intenzionali, e i contenuti sensoriali che possono fungere come elementi costitutivi di atti, senza essere tali.³²

Isolatamente prese, le sensazioni non presentano, né rappresentano l'oggetto. Solo l'esperienza, mediante l'apprensione che da essa ha origine fornisce loro la specifica direzione intenzionale. L'appercezione è, secondo Husserl, questa «eccedenza» che sussiste nel vissuto rispetto all'informe esserci delle sensazione stessa. È il carattere d'atto che anima la sensazione e fa sì che noi percepiamo questa e quella oggettualità. Una sensazione appresa è pertanto un modo di vedere e l'apprensione è il sovrappiù che, combinatosi con le sensazioni, ci fa percepire questo suono, questo albero e così via.³³ Percepire significa anche "*interpretare*" le sensazioni, in un senso però diverso dal tipo di interpretazione che agisce nelle espressioni di significato. L'oggetto si manifesta sempre secondo «scorci prospettici» e «adombramenti» (LU VI § 37 *passim*): quando per esempio vediamo una casa, la visione interessa soltanto una sua superficie, nonostante il possesso di una certa consapevolezza degli altri lati nascosti e quindi della sua totalità. Una specie di "interpretazione" non è pertanto solo necessaria per la discriminazione dell'oggetto, ma fornisce anche l'organizzazione indispensabile per la collocazione di esso in uno spazio tridimensionale che comprenda anche i suoi lati nascosti, non direttamente percepiti. Inoltre, le variazioni che a livello sensoriale possono essere causate da movimenti del soggetto, dell'oggetto o di entrambi necessitano di una dinamicità del contenuto percettivo, affinché possa realizzarsi la percezione del medesimo oggetto.³⁴ Husserl evidenzia anche il carattere particolare di rinvio, una specie di continuazione e verifica che si accompagna alla percezione particolare di un oggetto, e che permette alla coscienza di andare oltre ciò che è vissuto. (LU VI §10). Per esempio, nel caso in cui risuonano le prime note di una melodia che conosciamo, le regolarità dominanti di

essa suscitano certe intenzioni che trovano il loro riempimento nel progressivo sviluppo della melodia stessa.

L'appercezione, però, sembra non essere di natura concettuale e non implicare la presenza di un giudizio o di un'inferenza. Husserl, infatti, contesta che l'interpretazione appercettiva agisca su delle impressioni immediatamente percepite. Le sensazioni, infatti, non sono per lui percepite, ma vissute. Inoltre, egli parla di «appercezione» [*Auffassung*], piuttosto che di «interpretazione» vera e propria [*Deutung*]: la prima non implica l'uso di strumenti concettuali utilizzati invece nel giudizio. L'operazione per cui un oggetto si dà a noi sotto certi profili, o si presenta attraverso dati sensibili immediati, è diversa dalla interpretazione che utilizza come dati dei segni, da cui inferire qualcosa che sta al di là di essi. Le sensazioni non possono essere considerate oggetti immediati della percezione, poiché esse non sono oggetti. Sono infatti i contenuti sensoriali degli atti, i vissuti che esibiscono l'oggetto solo in virtù di un'apprensione oggettivante, la quale non coincide con un atteggiamento di tipo proposizionale.

L'importanza di una simile analisi fenomenologia, pertanto, consiste nel saper riconoscere che l'oggetto della percezione non è mai separato dall'atto stesso di intenderlo o di percepirlo. La sua trascendenza è il risultato di una sorta di apprensione che non è mai esplicitamente definibile e non coincide mai con una interpretazione di tipo concettuale, né con una spiegazione o un'inferenza. La fenomenologia, infatti, non consiste mai in un giudizio né in una presa di posizione sull'oggetto, ma si riferisce all'oggetto inteso in quanto tale in quel particolare atto percettivo o intenzionale. Essa non si limita soltanto ad indagare i modi in cui l'oggetto si struttura all'interno di un contenuto di coscienza, ma adotta anche un atteggiamento particolare e "innaturale", che si rivolge verso gli oggetti, intesi in modo però diverso da come accade normalmente e naturalmente.³⁵ Quando si parla di oggetto lo si fa sempre, infatti, riferendosi a un atto di percezione o a un atto intenzionale in generale. La sua sintesi si realizza in modo intuitivo e completo, per l'azione di un contenuto complesso e in una modalità non spiegabile concettualmente, né definibile mediante una qualche inferenza, o con un riferimento a ciò che è esterno e reale rispetto al vissuto stesso. Piuttosto, la percezione si dà primariamente e necessariamente come vissuto di cui il soggetto possiede evidenza ed è a tali vissuti che la fenomenologia si rivolge.

In conclusione, Husserl riconosce il carattere fondamentale assunto dal dato sensoriale nei fenomeni percettivi e può anche essere considerato come il fautore di una concezione non

epistemica della percezione. Questa si caratterizza per la propria immediatezza e per il modo in cui si dà e si attua all'interno di un insieme di vissuti di coscienza del soggetto. Se, quindi, percepire non equivale a interpretare, se il sapere e la conoscenza che caratterizzano la percezione non riguardano tanto il *che*, quanto il *come* essa si strutturi in una esperienza pre-teorica, allora la proposta husserliana può essere vista come una difesa delle cosiddette caratteristiche qualitative e intrinseche della mente. In quanto vissuti del soggetto, le sensazioni sono un aspetto irriducibile e di cui bisogna tenere conto in un'analisi della mente e della percezione umana. Husserl sembra riconoscere una qualche forma di "intimità", un accesso privilegiato che ciascuno possiede riguardo ai propri stati soggettivi mentali. L'analisi fenomenologica ha origine e lavora su questo tipo di intuizione, il cui fondamento non è tanto il riferimento all'oggetto esterno e, quindi, a un resoconto fatto in terza persona, quanto una sua sospensione per una più accurata e diretta attenzione ai vissuti propriamente umani.

Una simile analisi si rivela essere un riferimento costante per autori che, in ambito di filosofia della mente, difendono la soggettività degli stati percettivi e mentali in generale. Per esempio, Nagel e Jackson si richiamano a questo sapere di tipo fenomenologico e soggettivo, e anche l'analisi di Searle sull'intenzionalità e sulla percezione è per molti aspetti vicina a quella husserliana.³⁶ In particolare, i concetti di "Sfondo" e di "Rete" si riferiscono a una forma di sapere di tipo non proposizionale, a una serie di abilità e conoscenze di tipo non rappresentativo, fondamentali e alla base delle nostre percezioni. Anche Dreyfus, nella critica mossa contro l'Intelligenza Artificiale e le scienze cognitive, fa riferimento ai concetti di corpo, mondo, contesto, conoscenza marginale e intuitiva.

Alla luce di tutto questo, resta solo da verificare se le riduzioni materialiste e funzionaliste siano capaci di fornire un resoconto completo dei vari fenomeni percettivi e mentali. In altre parole, come evidenzia Searle,³⁷ si tratta di stabilire se il modo migliore per studiare la mente consista davvero nell'adottare un punto di vista oggettivo, quantitativo e impersonale, che si fondi sulla pretesa della scienza di fornire un resoconto completo di ciò che è considerato come esistente e reale. Si tratta di stabilire, cioè, quale valore attribuire all'esperienza soggettiva umana nello studio della mente e della conoscenza in generale, e di decidere se il dibattito filosofico su di esse possa anche comprendere distinzioni e analisi che esulano dal terreno della scienza oggettiva e impersonale, recuperando esperienze vissute e fenomeni soggettivi del vivere umano.

Note

¹ «I cipressi mi preoccupano sempre. Vorrei fare qualcosa come per i quadri dei girasoli, perché quello che mi stupisce è che non siano ancora stati fatti come li vedo io (...)» Vincent Van Gogh, *Lettres a son frère Théo*, Paris, Grasset 1937, Gallimard 1988 (tr. it. di M. Donvito e B. Casavecchia, *Lettere a Theo*, Parma, Ugo Guanda editore, 1993 p. 365).

² Dretske, in proposito, distingue tra «discriminazione percettiva» e «identificazione dell'oggetto», riallacciandosi a una distinzione tra un vedere di tipo non epistemico «il cui espletamento è privo di contenuto positivo di credenza» e un vedere epistemico, determinato da «tutte quelle variabili che sono in grado di influenzare ciò che vediamo» (F. Dretske, *Seeing and Knowing*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, pp. 4, 6,9 e 76).

³ È questa l'analisi comportamentista degli stati mentali proposta da G. Ryle in *The concept of mind*, London, Hutchinson, 1949 (trad. it. di F. Rossi Landi, *Lo spirito come comportamento*, Torino, La Nuova Italia, 1955).

⁴ Nei cosiddetti esempi dei «superspartani» e dei «superattori» Putnam immagina mondi ipotetici in cui viene meno la corrispondenza tra dolore provato e comportamento caratteristico di dolore. Cfr. H. Putnam, *Brains and behavior* (1963) in id. *Mind, Language and Reality*; Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (tr. it. R. Cordeschi, *Cervelli e comportamento*, in *Mente linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, 1987, p. 364).

⁵ Searle introduce, a tale proposito, il famoso esperimento mentale dei «chip di silicio», in cui lo spazio delle esperienze coscienti sembra non coincidere con quello del comportamento esterno. Cfr. J. Searle, *The rediscovery of the mind*, Massachusetts Institutes of Technology, 1992 (tr. it. di S. Ravaioi *La riscoperta della mente*, Torino, Boringhieri, 1994, pp. 82-83).

⁶ Nagel evidenzia come ogni spiegazione materialista dei fenomeni e dei concetti mentali presti poca attenzione al problema della coscienza. Nonostante gli svariati modi in cui può manifestarsi un fenomeno mentale, il fatto che un organismo abbia una esperienza cosciente significa che fondamentalmente a essere quell'organismo «si prova qualcosa». Ogni fenomeno soggettivo è di fatto legato ad un singolo «punto di vista», il quale viene trascurato, inevitabilmente, da ogni spiegazione oggettiva. Per esempio, credere che i pipistrelli abbiano una esperienza soggettiva, consiste nel credere che a essere quel pipistrello si prova qualcosa. Comprendere il funzionamento del sistema percettivo di un pipistrello, non significa immaginare che effetto faccia percepire gli oggetti mediante un sistema sonar. Infatti, per farci un'idea di quello che si prova a essere un pipistrello, ci basiamo su una estrapolazione dalla nostra situazione e, perciò, tale estrapolazione è destinata a restare incompleta e limitata. Cfr. T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?* «Philosophical Review», 1974 (tr. it. *Che cosa si prova a essere un pipistrello?*, in Hofstadter D.R.-Dennett D.C. (a cura di), *L'io della mente*, Milano, Adelphi, 1985, pp.379-391).

⁷ Jackson afferma che la spiegazione dell'insieme delle caratteristiche fisiche dei processi cerebrali impiegati, per esempio, nella esperienza visiva di un colore, non può essere equivalente alla comprensione di tale esperienza. La descrizione delle proprietà fisiche non riesce a catturare quelle che sono le esperienze caratteristiche di vedere un cielo azzurro o annusare una rosa. Egli propone così un noto esperimento mentale in difesa degli stati qualitativi della coscienza. Questo suppone che Mary sia una brillante neuroscienziata capace di fornire un'accurata spiegazione su tutto quello che c'è da sapere a proposito del sistema nervoso e sulla visione, sia che abbia sempre vissuto in una stanza priva di colori, in cui tutte le informazioni sul mondo le sono provenute da uno schermo in bianco e nero. Secondo Jackson, quando Mary uscirà dalla stanza, vedendo per la prima volta un oggetto colorato, saprà qualcosa che prima non possedeva riguardo alla esperienza sui colori. Poiché poteva avere tutte le informazioni sugli aspetti fisici della visione, allora deve per forza esserci qualcosa che non è in esse contenuto. In conclusione, le spiegazioni neuroscientifiche finiscono per trascurare qualcosa della visione, qualcosa che non è afferrabile da una descrizione fisica. Cfr. F. Jackson, *What Mary didn't know*, «The Journal of Philosophy», 83, 1986, pp. 291-295.

⁸ Per esempio, secondo Place, dal fatto che non ci sia una connessione logica tra il termine «nuvola» e l'espressione «massa di particelle in sospensione», non ne concludiamo che si tratti di due entità distinte, piuttosto di due osservazioni e descrizioni dello stesso oggetto, una macroscopica e l'altra ravvicinata. Cfr. U.T. Place, *Is consciousness a brain process?* «The British Journal of Psychology», 47, 1956, pp. 44-50.

⁹ Cfr. P.M. Churchland, *Reduction Qualia and Direct Introspection of Brain States*, «The Journal of Philosophy», 82, 1985, pp. 8-28.

¹⁰ Lo stesso Churchland distingue due sensi diversi del verbo inglese *to know* (sapere): *to know-that* e *to know-how*, che in italiano corrispondono a una forma di «sapere che» e a una di «sapere come». Nel primo caso si tratta di una conoscenza proposizionale acquisibile con una teoria fisica e fisiologica; nel secondo si tratta invece dell'aver una esperienza pre-teorica che si verifica quando, per esempio, nel caso della visione, la retina è colpita dalle radiazioni elettromagnetiche. Il primo tipo di sapere non risulta però incompleto rispetto al secondo, ma semplicemente diverso. Esistono allora due modi di «conoscenza» e tale pluralità non implica la pluralità degli oggetti conosciuti. *Ibidem*, p. 23.

¹¹ Scrive Lyons a riguardo: «Dal nostro punto di vista essere direttamente e immediatamente a conoscenza di come funziona il cervello è utile quanto lo sarebbe, per un orologio, avere informazioni dirette e immediate sulla molla che lo fa muovere. Se avessimo un accesso immediato al cervello, ed una conoscenza di esso altrettanto immediata, sapremmo più cose dell'attivazione delle scariche neuroniche, dello stato delle cellule gliali che proteggono i neuroni e, in generale, dell'intricata matassa degli stati e dei processi cerebrali, niente sapremo, invece, della nostra vita mentale». W. Lyons, *The disappearance of introspection*, Cambridge (Mass.) The MIT Press, 1986 (tr. it. di G. Mori *La scomparsa dell'introspezione*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 253).

¹² Cfr. H.L. Dreyfus, *What computers can't do*, New York, Harpers & Row Publishers Inc., 1972, 1979 (tr. it. di G. Alessandrini *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Roma, Armando, 1989).

¹³ Per dimostrare questo, Searle si serve di un famoso esperimento noto come «argomento della stanza cinese» in cui viene immaginata una persona chiusa in una stanza, la quale ha di fronte un foglio pieno di ideogrammi cinesi, senza conoscere quella lingua. Nessuno, dall'esterno, può accorgersi che quella persona non conosce il cinese e non comprende niente di quella lingua, ciononostante fornendo risposte corrette con la manipolazione di simboli formali non interpretati. L'argomento mostra, così, che c'è una differenza tra comprendere e manipolare simboli formali, tra semantica e sintassi. Cfr. J. Searle, *La mente è un programma?*, «Le Scienze», marzo 1990, pp. 16-21.

¹⁴ Tradizionalmente, gli stati mentali vengono suddivisi in due classi: gli «atteggiamenti proposizionali» (come desiderare, sperare, credere), seguiti da un «che», il quale introduce un contenuto proposizionale; e gli «stati qualitativi», indicanti ciò che si prova soggettivamente ad avere quella esperienza. Le caratteristiche di quest'ultimi sono così riassumibili: 1) prima di tutto intrattengono un diverso rapporto con la coscienza. Possiamo credere qualcosa senza avere una tale credenza continuamente presente nella nostra mente, ma non essere coscienti di un dolore equivale, di fatto, a non averlo; 2) il secondo aspetto caratteristico concerne la loro isolabilità dagli altri stati mentali. Quelli proposizionali sono infatti olistici, ovvero intrattengono relazioni tali che la differenza di uno di essi si ripercuoterà sull'intero sistema. Ciò non vale invece per gli stati qualitativi: la differenza di uno di essi non sembra infatti avere ripercussioni su altri stati mentali (se non provo più dolore, non cambia per questo l'insieme dei miei stati mentali, ma se credo che l'aspirina sia un sonnifero o un agente nocivo se ingerito a stomaco vuoto, di certo tale credenza implicherà comportamenti e stati mentali diversi dalla credenza di considerarla un analgesico o un farmaco innocuo); 3) inoltre, i resoconti sul dolore sembrano distinguersi da tutti gli altri tipi di resoconti, espressioni come «dolore» non possono infatti essere insegnate facendo riferimento a esempi standard, ma possono essere solo indicate mediante un qualche comportamento fisico vissuto. Gli stati mentali qualitativi, pertanto, appaiono come casi particolari di coscienza in cui ciascuno è un osservatore favorito e privilegiato e il contenuto privato della nostra coscienza è qualcosa di intimamente noto e di irriducibile. Cfr. M. Salucci *Materialismo e funzionalismo nella filosofia della mente*, Pisa, ETS, 1996, p.93.

¹⁵ Cfr. S. Shoemaker, *Qualia and Consciousness* «Mind», 100, 1991, pp. 507-524 e *Functionalism and qualia*, in «Philosophical Studies», 27, 1975, pp. 291-315; rist. in Block (a cura di) *Readings in philosophy of psychology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, vol. 1, pp. 251-268.

¹⁶ Cfr. J. Bouveresse, *Langage perception et réalité*, vol.1, *La perception et le jugement*, Nîmes, édition Jacqueline Chambon, 1995, p. 6.

¹⁷ Se osservo, per esempio, una busta di carta, scrive Moore «Io vedo una macchia di un particolare colore, che ha una certa dimensione e forma, con gli angoli piuttosto aguzzi e delimitati da linee abbastanza dritte. Queste cose; questa macchia di colore bianco, la sua dimensione e al sua forma, io le vedo veramente. Io propongo di chiamare queste cose, il colore, la forma e la dimensione, *sense-data*. Cose date, o presentate, dai sensi. In questo caso date dal senso della vista». (G.E. Moore., *Some Main Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd, e New York, Humanities Press Inc., 1978, p. 30).

¹⁸ Cfr. H. von Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (1878), tr. it *I fatti nella percezione* in *Opere Complete* a cura di V. Cappelletti Torino, U.T.E.T., 1967, pp. 583-636.

¹⁹ Cfr. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (tr. it. di W. L. Antuono, *Senso e Sensibilia*, Roma, Lerici editore, 1968).

²⁰ Cfr. R.M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957.

²¹ Cfr. F. Jackson, *Perception A Representative Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

²² Scrive Chisholm in proposito: «Certamente di nessuna persona che percepisce, aprendo gli occhi la mattina, si può dire che inferisca di essere circondata da oggetti familiari [...] L'uso di termini tecnici psicologici quali "inferenza inconscia" e "interpretazione", serve solo a nascondere il fatto che la percezione non è una inferenza, nel senso ordinario di inferenza». (*Perceiving, Op. cit.*, pp. 158-159).

²³ Brentano definisce così l'intenzionalità: «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli Scolastici nel Medioevo chiamavano l'in-esistenza intenzionale (e anche mentale) di un oggetto e che noi possiamo chiamare, pur essendo un'espressione non priva di equivoci, relazione a un contenuto, direzione verso un oggetto, o oggettualità immanente, che non deve essere intesa come una realtà. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ogni fenomeno lo fa allo stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa viene accettato o rifiutato, nell'amore c'è un amato, nell'odio un odiato, nel desiderio un desiderato ecc. Tale in-esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza, possiamo definire fenomeni psichici, quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto». F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874); trad. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, Trento, Reverdito, 1989, p. 175.

²⁴ La posizione di Brentano si contrappone alla soluzione "classica" del problema della coscienza avanzata dalla teoria del dato sensoriale. Secondo quest'ultima tutto ciò che è direttamente e immediatamente appreso nella coscienza sensoriale sono le "percezioni" della nostra mente e la coscienza è un sistema di diverse percezioni, cioè di idee e impressioni. Queste sono entità mentali in senso stretto e quindi tutti gli oggetti della coscienza sensoriale sono fenomeni mentali. Secondo Brentano, mediante la proprietà dell'intenzionalità, è possibile invece distinguere tra il fenomeno del rappresentare e l'oggetto rappresentato. Infatti, i soli oggetti di cui abbiamo un accesso immediato e sicuro sono i fenomeni psichici. Questi sono diretti verso oggetti, i quali vengono intesi come fenomeni fisici, quindi non entità mentali in senso stretto. Inoltre, i fenomeni fisici non corrispondono alla accezione ordinaria di oggetti fisici e sono, al contrario, gli oggetti di una esperienza immediata, ottenuta facendo astrazione da ogni nostra conoscenza o attività di giudizio. Possiedono, allora, una esistenza *immanente*, la quale si riferisce al modo d'essere dell'oggetto per colui che conosce, in contrasto alla realtà dell'oggetto fisico, la quale è *trascendente* rispetto l'atto stesso e effettivamente esistente fuori dalla coscienza. Gli oggetti della percezione esterna hanno una esistenza meramente intenzionale, un'esistenza che non va oltre l'esperienza stessa. L'oggetto immanente non coincide con l'oggetto fisico, anzi è possibile percepire qualcosa che non esiste affatto, come ad esempio nelle allucinazioni o nelle percezioni illusorie. In tali casi, infatti, noi percepiamo comunque qualcosa e questo qualcosa è il fenomeno fisico, nell'accezione brentiana del termine.

²⁵ La prospettiva brentiana dell'intenzionalità può essere definita come un *approccio oggettuale alla teoria dell'intenzionalità*, in cui quest'ultima è considerata come attributo o proprietà dell'oggetto intenzionale a cui lo stato di coscienza si riferisce. Secondo un altro tipo di approccio l'intenzionalità può essere definita come una caratteristica interna allo stato mentale, quindi non tanto una relazione tra lo stato mentale e un oggetto, quanto la proprietà dello stato di avere un contenuto, una struttura interna e intenzionale. È questa la cosiddetta *teoria contenutistica dell'intenzionalità*, molto più vicina all'analisi fenomenologica husserliana in cui il termine intenzionale non si riferisce a un modo d'essere dell'oggetto, bensì a un modo d'essere della coscienza del soggetto stesso. A tale proposito Cfr. R. Lanfredini, *Intenzionalità*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

²⁶ K. Mulligan distingue tra «vedere che» e «vedere come» in «*Perception*», *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.169.

²⁷ L'analisi descrittiva del contenuto di un atto intenzionale evidenzia due componenti [*Momento*], che costituiscono il contenuto fenomenologico dell'atto e formano la cosiddetta "essenza intenzionale" dell'atto stesso (Cfr. E. Husserl *Logische Untersuchungen* tr. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1968, d'ora in poi LU, *V Ricerca*, § 21). Tali momenti sono definiti da Husserl «qualità» [*Qualität*] e «materia» [*Materie*]. La qualità è quella componente di un atto, quella sua caratteristica interna, che lo contraddistingue in base alla specie o al tipo al quale esso appartiene (atto di giudizio, di desiderio, di percezione e così via). La materia è invece l'elemento che determina la specifica direzione intenzionale dell'atto e per questo Husserl la identifica con il "contenuto" intenzionale in senso stretto. Inoltre, essa esprime anche una qualche modalità di riferimento intenzionale, non prescritta da quella qualitativa. La materia, infatti, non solo determina il riferimento a un oggetto particolare, ma lo determina in un «modo» [*Weise*] specifico, come il tale o talaltro

oggetto. Essa, in generale, è la componente di un atto che determina quale oggetto è inteso e il modo in cui è inteso.

²⁸ Husserl in proposito cita questo esempio: «In questo momento guardo fuori nel giardino e do espressione alla mia percezione con le parole: “un merlo ha preso il volo”. Qual’è l’atto in cui risiede il significato? Crediamo di poter dire che non si tratta della percezione o almeno solo di essa [...]. In realtà sulla base di questa stessa percezione l’enunciato potrebbe essere del tutto diverso e dispiegare tutt’altro senso. Ad esempio avrei potuto dire: questo è nero, questo è un uccello nero, questo animale nero ha preso il volo, si è sollevato in alto ecc.. Ed inversamente il complesso fonetico e il suo senso potrebbero restare identici nel variare della percezione. Ogni modificazione accidentale della posizione relativa di colui che percepisce, modifica la percezione stessa, e persone diverse che percepiscono contemporaneamente la stessa cosa non hanno mai una percezione esattamente identica. Differenze di questo genere sono irrilevanti in rapporto al significato dell’enunciato percettivo» (LU VI § 4).

²⁹ J. Bouveresse, *La perception et le jugement*, op. cit., p.216.

³⁰ Scrive Husserl a riguardo: «Nella percezione sensibile la cosa esterna ci appare di colpo, non appena su di essa si posa il nostro sguardo. Il modo in cui essa fa apparire la cosa come presente è semplice, non vi è bisogno dell’apparato di atti fondanti e fondati» (LU VI § 47).

³¹ Cfr. K. Mulligan in *The Cambridge Companion to Husserl*, cit., pp. 133-163.

³² A tale proposito Husserl scrive: «Nulla mi sembra più evidente della differenza che qui emerge tra contenuti e atti, e in particolare fra contenuti della percezione nel senso di sensazioni [...] e atti nel senso dell’intenzione di apprensione [...], un’intenzione che costituisce, in unità con la sensazione, l’atto pieno e concreto della percezione» (LU V, § 14) e « le sensazioni subiscono qui un’apprensione o un’interpretazione oggettuale. Esse stesse pertanto non sono atti, ma con esse si costituiscono degli atti » (LU V, § 15b).

³³ Husserl introduce un «esperimento mentale» per spiegare la differenza che sussiste tra «sensazione» [*Empfindung*] e «apprensione» [*Auffassung*]. Nella Prima Ricerca egli scrive infatti: «Se noi immaginiamo una coscienza anteriore ad ogni esperienza, essa avrà la nostra stessa possibilità di avere sensazioni, ma essa non vedrà le cose o eventi concreti, non percepirà gli alberi o le case, il volo degli uccelli o l’abbaiare del cane. Si sarebbe quasi tentati di esprimere questa situazione nei termini seguenti: ad una coscienza di questo genere le sensazioni non significano nulla, non hanno per essa il valore di segni delle proprietà di un oggetto,[...] esse vengono semplicemente vissute, ma sono prive di una interpretazione oggettivante (che sgorga dalla “esperienza”)» (LU, I § 23).

³⁴ Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* il concetto di «eccedenza» verrà ulteriormente superato, perché non più adeguato in una analisi della percezione considerata nella sua dinamicità. La percezione viene qui considerata nel proprio aspetto dinamico, nei suoi innumerevoli rimandi e anticipazioni, tanto da caratterizzarsi come *coscienza originale*, come percepire autentico, che corrisponde anche all’aver coscienza di qualcosa che si adombra e che si struttura in un orizzonte interno, esterno e cinestetico pratico. Di una molteplicità di vissuti possiamo dire che ci danno lo stesso oggetto, solo a causa di una coscienza originale, alla presenza di una particolare *sintesi passiva* che costituisce l’oggetto nella sua modalità d’essere e nella sua determinatezza. Pertanto, anche sul terreno della passività, anche quando il soggetto non si rivolge agli oggetti guidato e sorretto da espliciti interessi di natura conoscitiva o pratica, è sempre presente un qualche rimando, un’attesa che si realizza in un orizzonte interno e esterno al percepire stesso.

³⁵ Sul concetto di «noema», introdotto da Husserl nelle *Idee*, si generano due opposti interpretazioni della teoria husserliana dell’intenzionalità: quella *contenutistica* (D. Føllesdal) e quella *oggettuale* (A. Gurwitsch). Analizzando il problema della datità dell’oggetto al variare dei suoi molteplici modi di interpretazione, sembra che il pensiero husserliano subisca nelle *Idee* una svolta verso la descrizione dell’oggetto inteso, che va oltre la descrizione fenomenologica pura e ideale del contenuto degli atti intenzionali. A tale proposito, Lanfredini distingue tra «riduzione logica» e «riduzione fenomenologica», proponendo una soluzione che superi le difficoltà di entrambi le interpretazioni del noema e riunendo, così, la concezioni espressa a riguardo da Husserl nelle *Ricerche Logiche* e nelle *Idee*. Cfr. R. Lanfredini, *Husserl La teoria dell’intenzionalità Atto, contenuto e oggetto*, Bari, Laterza, 1984.

³⁶ In particolare, anche secondo Searle non tutti gli stati ed eventi mentali sono intenzionali. Pertanto egli riprende la distinzione husserliana tra sensazione vissuta e percezione dell’oggetto. Inoltre, anche per Searle l’intenzionalità non è una proprietà che riguarda l’oggetto a cui uno stato mentale si riferisce, ma una caratteristica interna all’atto stesso, la quale determina la specifica direzionalità verso l’oggetto inteso. Distinguendo tra «modo psicologico» e «contenuto rappresentativo» dell’atto, egli ripropone la distinzione husserliana tra qualità e materia intenzionale. Ciononostante, la nozione di «causazione intenzionale», «autoreferenzialità» dell’atto e di «naturalismo biologico» avvicinano, non senza problemi, un’analisi di tipo “internalista” e fenomenologica della percezione a una teoria percettiva di tipo causale e materialista. Cfr. J.

Searle, *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (tr. it. di D. Barbieri *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1987).

³⁷ Cfr. J.Searle, *La riscoperta della mente*, cit., p. 26.