



Citation: L. Taddio (2017) Osservazioni sull'indipendenza dell'esperienza immediata: da Frege alla «fenomenologia sperimentale» di Paolo Bozzi. *Aisthesis* 1(1): 161-172. doi: 10.13128/Aisthesis-20915

Received: December 15, 2016

Accepted: April 15, 2017

Published: July 11, 2017

Copyright: © 2017 L. Taddio. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Osservazioni sull'indipendenza dell'esperienza immediata: da Frege alla «fenomenologia sperimentale» di Paolo Bozzi

LUCA TADDIO

(Università di Udine)
info.luca@mim-c.net

Abstract. Paolo Bozzi developed his «experimental phenomenology» from the Gestalt psychology tradition, particularly from Gaetano Kanizsa's method. The distinction between «phenomenal description» and «causal explanation» of the «perception» springs up from the analysis of Bozzi's «S-D psychophysical scheme». What Frege, who was well-known by Bozzi, deals with in paragraph 71 of *The Thought* theoretically mirrors what is outlined in the Scheme and could also be intended as its source. The juxtaposition between a «science of observable things» or «experimental phenomenology» – conceived as a science which is autonomous from what happens in the brain – and logics, which is set up autonomously from the thinking processes, is a programmatic element that is openly indicated by the author. Frege's anti-psychologism and realism are both widely shared by Bozzi. The realism and the «naïve physics» Bozzi was a pioneer of lie at the basis of the so-called «New Realism». The following essay aims to localize and highlight some theoretical implications – up to their phenomenological origins – which can be detected particularly in paragraph 71 of *The Thought*. The present work tries to sketch out the boundaries and the autonomy of the «first person» perceptive experience and to define the scientific explanation that we can give of it. The distinction between science and experience, and the autonomy of experience from science and of the immediate experience of the content of consciousness from neuroscience, entail the impossibility of a naturalization of the phenomenological experience. In the examples taken from Frege can be found a theoretical bridge which connects the Gestalt perceptological tradition, Wittgenstein's investigations of the philosophy of psychology, and the so called «New Realism».

Key words. Bozzi, Frege, immediate experience, New Realism, experimental phenomenology.

Riprendendo il celebre esempio proposto da Frege nel paragrafo §71 de *Il pensiero*, potremmo chiedere a un fisiologo come avviene il funzionamento della «percezione». Egli, innanzitutto, potrebbe descriverci una sequenza logica di eventi che va dalla realtà del mondo esterno all'attività psico-fisica del cervello sino alla coscienza, affermando implicitamente che le cose esistono in modo *indipendente* dalla coscienza di colui che le sente, le rappresenta e le pensa. Lo

scienziato *presuppone* l'esistenza del mondo esterno. Tale «realismo ingenuo» è ciò che la filosofia, in modo particolare la tradizione fenomenologica, ha messo in discussione. In chiave antipsicologista Husserl, com'è noto, ha voluto porre tra parentesi – attraverso l'«*epoché* fenomenologica» – l'esistenza del mondo esterno, sospendendo il giudizio su di esso al fine di ricercare l'*evidenza* dei fenomeni intesi come realtà intenzionali della «pura coscienza». La credenza dello scienziato è agli occhi del filosofo ingiustificata: che rapporto sussiste tra l'esperienza diretta (*phi*), la realtà e la fisiologia del cervello?

Mentre Frege fonda la logica moderna a prescindere dai processi di pensiero sottostanti, la «fenomenologia sperimentale»¹ si costituisce, sulla base dell'«esperienza immediata»², come una «scienza degli osservabili in atto», ovvero a prescindere da quanto avviene nel cervello. Tale parallelismo emerge esplicitamente dall'analisi dello «schema psico-fisico S-D» (cfr. Bozzi [1989]: 297ss) che Bozzi propone in rapporto al paragrafo 71 dell'opera di Frege. In modo ancora più preciso, si tratta di cogliere l'indipendenza di «phi» rispetto all'attività fisiologica nella fenomenologia sperimentale (Bozzi) analogamente all'indipendenza della logica rispetto ai processi psicologici (Frege). Proviamo a seguire passo dopo passo il ragionamento di Frege:

Come si addice a uno scienziato naturalista egli [il fisiologo] è anzitutto ben lontano dal ritenere che le cose che è convinto di vedere e di toccare siano sue rappresentazioni. Crede, al contrario, di avere nelle impressioni sensibili le migliori testimonianze di cose che sussistono del tutto indipendentemente dal suo sentire, dal suo rappresentare, dal suo pensare, e che non hanno bisogno della sua coscienza.

¹ Nell'espressione «fenomenologia sperimentale» sono congiuntamente presenti due aspetti: il piano autonomo dell'esperienza immediata e un'indagine sperimentale immanente al piano dell'esperienza diretta. Gli esperimenti individuano le condizioni di apparenza del fenomeno, intervenendo e controllando le variabili dipendenti e indipendenti (cfr. Burigana [1996]: 274).

² Al fine di chiarire la nozione di «esperienza immediata» rinviamo a Taddio (2011).

Fibre nervose e cellule gangliari sono per lui talmente poco un contenuto della sua coscienza che egli è piuttosto incline a ritenere la propria coscienza come dipendente da fibre nervose e cellule gangliari. (Frege [1918]: 62).

Pur potendo arricchire la descrizione del processo di maggiori dati sperimentali, informazioni e scoperte di quanto fosse possibile al tempo di Frege, un fisiologo di oggi – esattamente come allora – è portato ad affermare che la nostra «esperienza percettiva» è perfettamente spiegabile attraverso un esame del cervello. Quest'ultima dipenderebbe dal fatto che, come spiega Frege, un raggio luminoso che viene rifratto dal cristallino, colpisce le terminazioni del nervo ottico che trasmettono uno stimolo alle cellule gangliari; la nostra «coscienza percettiva» *dipende* dunque dall'inanellarsi di eventi di questo tipo. Lo studio delle neuroscienze rende questo modello esplicativo sempre più chiaro e dettagliato, ma ciò non toglie che, alla fine ogni *spiegazione* dell'esperienza diretta del mondo, dovrà comunque rendere conto del perché percepiamo «così come percepiamo». Questo piano dell'esperienza diretta – contrapposto al piano fisiologico – sembra corrispondere a quanto indicato da Frege col termine «rappresentazione» e che coincide con il nostro «mondo vissuto», a sua volta composto di sensazioni, impressioni sensibili, sentimenti, umori, inclinazioni, desideri etc. In che senso il fisiologo può «spiegare» la nostra «vita di coscienza» o l'«esperienza immediata» del mondo fenomenico? Analizziamo la relazione posta da Frege tra il mondo offertoci dalle «rappresentazioni» e il sostrato fisiologico che lo genera:

[...] i raggi luminosi, rifratti nell'occhio, incontrano le terminazioni del nervo ottico e vi provocano una modificazione, uno stimolo, di cui qualcosa viene ulteriormente trasmesso alle cellule gangliari tramite le fibre nervose. Forse nel sistema nervoso si susseguono [§71] ulteriori processi, si formano le sensazioni cromatiche e queste si connettono a ciò che noi chiamiamo la rappresentazione di un albero. Tra l'albero e la mia rappresentazione si frappongono processi fisici, chimici e fisiologici. (Frege [1918]: 62-63).

Una certa ambiguità (o perlomeno genericità) nel modo di trattare il concetto di «rappresentazione» rispetto all'esperienza diretta si evidenzia anche da quanto è affermato nelle righe immediatamente precedenti:

In che cosa si distinguono le rappresentazioni dalle cose del mondo esterno? In primo luogo: le rappresentazioni non possono venir viste o toccate, né odorate, gustate, o udite. Faccio una passeggiata assieme a un amico. Vedo un prato verde; ho l'impressione visiva del verde. La ho, ma non la vedo. Secondo: le rappresentazioni si hanno. Si hanno sensazioni, sentimenti, umori, inclinazioni, desideri. La rappresentazione che uno ha appartiene al contenuto della sua coscienza. [...] Terzo: le rappresentazioni hanno bisogno di un portatore. Al confronto le cose del mondo esterno sono autonome. (Frege [1918]: 56-57).

Confondere ciò che *sappiamo* della cosa percepita, intesa come oggetto fisico e scientifico (proprio di una «spiegazione causale»), con ciò che viene direttamente percepito, porta a compiere il cosiddetto «errore dello stimolo», secondo l'espressione introdotta da Köhle³. Cosa significa che possediamo «un'impressione visiva» ma non la vediamo? Le rappresentazioni corrispondono al «mondo interno»⁴, ma il «verde» del prato lo *localizza* là, cioè nel mondo esterno, e non all'interno

³ L'errore dello stimolo è posto *metodologicamente* alla base della distinzione operata da Maurizio Ferraris tra *ontologia* («ciò che c'è») ed *epistemologia* («ciò che sappiamo»), così articolata: epistemologia: a) emendabile (ciò che può essere corretto); b) mondo interno (interno agli schemi concettuali); c) scienza: linguistica, storica, libera, infinita, teleologica; ontologia: a) inemendabile (ciò che non può essere corretto); b) mondo esterno: (esterno agli schemi concettuali); c) esperienza (non necessariamente linguistica, non storica, inemendabile, finita, non necessariamente teleologica) (cfr. Ferraris [2012]: 43).

⁴ «Anche chi non è un filosofo si vede ben presto costretto a riconoscere un mondo interno diverso dal mondo esterno, il mondo delle impressioni sensibili, delle creazioni della sua immaginazione, delle sensazioni, dei sentimenti e degli umori, un mondo delle inclinazioni, dei desideri, delle decisioni. Per avere un'espressione abbreviata voglio raccogliere tutto ciò – escludendo le decisioni – sotto il termine «rappresentazione». (Frege [1918]: 56).

della mia testa. La nostra esperienza non ci dice che essa dipende dal cervello, noi *sappiamo* dalla scienza che così stanno le cose. In secondo luogo, continua Frege, «le rappresentazioni si hanno. Si hanno sensazioni, sentimenti, umori, inclinazioni, desideri. La *rappresentazione* che uno ha appartiene al contenuto della sua *coscienza*. Il prato e le rane, il sole che li illumina sono là» (Frege [1918]: 56); tuttavia, né qui né là viviamo «l'esperienza della rappresentazione», che è un concetto e non un'esperienza vera e propria. «Infatti – dice Frege – è impossibile confrontare le mie impressioni sensibili con quelle di un altro»: come è noto, nel rapporto con gli altri noi non confrontiamo mai la «sensazione» di verde, ma ciò che direttamente vediamo e che riteniamo essere di colore verde. Descriviamo questo evento «vedo un prato verde» non come un evento privato, soggettivo, appartenente al mio mondo interiore, bensì come qualcosa di pubblico e di presente là fuori nel mondo: «Una sensazione non è possibile senza qualcuno che senta. Il mondo interno ha come presupposto qualcuno di cui esso è il mondo interno» (Frege [1918]: 56-57). Tuttavia non sentiamo la sensazione, vediamo direttamente la «cosa» nella sua ricchezza espressiva. La percezione riguarda l'osservato, il vissuto, la cosa nella sua datità: il «portatore» della rappresentazione è un attore concettuale che non trova spazio nella descrizione del mondo osservato. Riprendiamo ora l'esempio di Frege della percezione di un albero esaminato dal fisiologo:

Ma, come sembra, direttamente connessi alla mia coscienza sono soltanto processi nel mio sistema nervoso, e ogni osservatore dell'albero ha i suoi particolari processi nel suo particolare sistema nervoso. Ora, i raggi luminosi, prima di penetrare nel mio occhio, potrebbero venir riflessi da una superficie speculare e propagarsi ulteriormente come se provenissero da un luogo dietro lo specchio. Gli effetti sul nervo ottico, e tutto ciò che ne segue, avrebbero luogo in questo caso proprio al modo in cui avrebbero luogo se i raggi luminosi provenissero da un albero posto dietro lo specchio e si propagassero indisturbati fino all'occhio. Alla fine si produrrebbe una rappresentazione di un albero anche se l'albero in questione non c'è affatto. (Frege [1918]: 63).

La «rappresentazione» è per Frege il risultato di una «catena causale»; egli ritiene che sia logicamente possibile sostituire un elemento della sequenza di cause e ottenere lo stesso effetto, ossia la medesima rappresentazione. Sulla base del chiarimento operato precedentemente, sostituiamo la nozione di «rappresentazione» con quella di «esperienza immediata». La sostanza del ragionamento rimane invariata: possiamo infatti ipotizzare il caso in cui abbiamo la medesima esperienza a partire da diverse «cause». Possiamo dire: «Vedo l'albero» poiché c'è un albero o in conseguenza di protesi virtuali che stimolano l'occhio in modo analogo a quanto accade nel rapporto con l'ambiente esterno, oppure, come immaginava Cartesio, perfino a partire dall'azione di un «genio maligno». La logica è la stessa. La «causa» della percezione corrisponde all'oggetto dell'indagine scientifica (fisica, chimica, fisiologica etc.): queste teorie, proprio per il fatto che sono tali, cioè interpretazioni del mondo, possono variare nel tempo, mentre l'esperienza rimane tale e quale⁵. In questo caso, il problema non è definire il concetto di «causa», che può essere inteso in modo generico come sinonimo di «spiegazione scientifica» dell'evento preso in esame, bensì la necessità di distinguere una «spiegazione causale» (scienza) da una descrizione fenomenica (esperienza).

Per il fisiologo o per il neuroscienziato di oggi, tra l'albero «in sé» e la rappresentazione che abbiamo di esso si frappongono processi fisici, chimici e fisiologici. Potremmo rilevare che i processi del sistema nervoso sono direttamente collegati alla coscienza e, quindi, non sono perfettamente sovrapponibili a quelli di qualcun altro. In alternativa, potremmo asserire che i raggi luminosi che colpiscono il nostro sistema nervoso, anziché avere incontrato un albero nella realtà, potrebbero essere stati riflessi da una fotografia di un albero – e questo potrebbe produrre nella coscienza una rappresentazione di un albero anche se nella realtà esso non fosse concretamente presente. Potrem-

mo così spingerci sino ad ammettere la possibilità di arrivare a stimolare il nervo ottico attraverso impulsi elettrici esattamente nel modo in cui lo farebbe un raggio luminoso rifratto dall'albero: in generale, l'ottenimento dello stesso effetto sul piano dell'esperienza dipenderebbe dalla stimolazione, a prescindere dalla sua localizzazione all'interno dello «schema psico-fisico S-D». L'eccitazione del nervo ottico rimane in ogni caso una supposizione: riteniamo che qualcosa d'indipendente da noi stimoli tale terminazione nervosa e dia avvio alla serie di processi. Tuttavia, questa «catena logica» è ricostruita solo a posteriori, a partire cioè dalla nostra esperienza diretta del mondo.

Sulla base di diverse «cause», s'immagina che l'apparire dell'albero possa sorgere in diversi modi. Utilizzando il linguaggio di Frege e seguendo la linea di ragionamento inaugurata dal suo pensiero, potremmo affermare di poter essere certi solo delle nostre «rappresentazioni», e non delle «cause» che ne stanno alla base e che tuttavia rappresentano ciò che determina l'apparire della cosa. Cartesio ha potuto formulare logicamente l'ipotesi del genio maligno inserendo questa ipotesi all'interno del processo causale della percezione: il genio maligno è «logicamente» *causa* dello stato attuale della nostra mente. Il genio diviene un elemento posto all'origine del *processo* da cui viene fatta *dipendere* la nostra esperienza. Possiamo dubitare della causa, ma non della percezione in quanto tale. Tutta la nostra esperienza visiva, come scrive Frege, può essere fatta dipendere logicamente dalla «stimolazione del nervo ottico», così come, rovesciando il ragionamento, possiamo affermare altrettanto logicamente l'indipendenza dell'esperienza immediata rispetto alle sue possibili cause⁶. Scrive Frege:

Anche con la rifrazione della luce, unita alla mediazione dell'occhio e del sistema nervoso, si può produrre una rappresentazione alla quale non corrisponde nulla. La stimolazione del nervo ottico non ha d'altronde affatto bisogno di avvenire tramite la luce. Quando un fulmine ci cade vicino crediamo di vedere

⁵ L'affermazione dell'invarianza dell'esperienza rispetto alla scienza è un concetto posto alla base del Nuovo realismo (cfr. Ferraris [2012]).

⁶ L'indipendenza di «phi» – l'esperienza immediata – è l'oggetto di studio della fenomenologia sperimentale.

delle fiamme anche se non possiamo vedere il fulmine stesso. Il nervo ottico viene in qualche modo stimolato da correnti elettriche che si producono nel nostro corpo in seguito alla caduta del fulmine, e se viene stimolato esattamente nel modo in cui lo sarebbe da raggi luminosi provenienti da delle fiamme, crediamo allora di vedere queste ultime. Tutto dipende dalla stimolazione del nervo ottico, ed è indifferente come questa abbia luogo. (Frege [1918]: 63).

Quanto asserito da Frege corrisponde di fatto all'analisi dello «schema psico-fisico S-D» di Bozzi. Si tratta del classico schema che possiamo tracciare alla lavagna per *spiegare* la percezione. La scena è la seguente: alla nostra destra osserviamo un uomo che sta percependo un albero, a sua volta posto alla nostra sinistra. Alla lavagna si *rapprresenterà* la situazione tracciando a sinistra dello schema la sorgente degli stimoli (l'oggetto fisico o stimolo distale), poi seguiranno, trattandosi di un oggetto solido colorato, poco più a destra treni di onde elettromagnetiche di una certa frequenza. L'assetto determina lo stimolo prossimale che, raggiungendo la retina, ne provoca la stimolazione attraverso il fascio luminoso che parte dall'albero, le cui superfici sono in grado di riflettere la luce grazie alla loro natura fisico-chimica. Proseguendo nello stesso verso di lettura troveremo l'occhio dell'osservatore. Le immagini dell'occhio e del cervello possono essere, a seconda del tipo di discussione critica, più o meno dettagliate. A destra della retina troviamo il chiasma ottico, i nuclei genicolati laterali, l'area 17 (cfr. Bozzi [1989]: 308).

In questa *rappresentazione* della percezione, *dove* collochiamo la nostra esperienza immediata dell'albero? Convenzionalmente all'estrema destra: sopra il disegno del cervello simboleggiamo la percezione fenomenica della cosa, che indichiamo con «phi». *Phi* rappresenta la percezione fenomenica dell'albero *direttamente* esperito. Lo schema psico-fisico tracciato alla lavagna è la *rappresentazione* di ogni possibile «spiegazione causale»⁷ della percezione. Esso non coincide con l'esperienza diretta vissuta in prima persona; *rappresenta*, invece, la situazione in cui qualcuno guarda un'al-

tra persona mentre osserva qualcosa. Procedendo dall'albero in direzione dell'occhio dell'osservatore, lungo le varie tappe che compongono lo schema, non incontriamo mai l'esperienza diretta del soggetto percipiente in quanto tale: ogni sua parte è la *rappresentazione* indiretta, interna o esterna, della percezione. Ogni singolo segmento dello schema può essere oggetto di ulteriori indagini scientifiche, più o meno dettagliate, di ordine fisico, chimico, fisiologico etc. La descrizione *causale* della percezione della cosa è il risultato di un'immagine epistemica della realtà. Essa intende *spiegare* la percezione analizzando la situazione – da laboratorio – descritta poco fa da Frege, dove lo scienziato analizza e verifica quanto il soggetto in prima persona osserva. Questa situazione va distinta dalla *descrizione fenomenologica* per la quale, diversamente, vi è l'osservazione in atto così come essa viene vissuta in prima persona. Le descrizioni del dato percepito *hic et nunc* giacciono su un diverso piano, quello del reale, differentemente dalle descrizioni causali che sono una *rappresentazione* delle prime. Ma, dice Frege, «ci si può spingere ancora oltre»:

A parlar propriamente questa eccitazione del nervo ottico non è qualcosa di immediatamente dato, ma soltanto una supposizione. Crediamo che una cosa indipendente da noi stimoli un nervo e provochi con ciò un'impressione sensibile, ma, a voler essere precisi, di questo processo noi viviamo solo il momento finale che fa irruzione nella nostra coscienza. Quest'impressione sensibile, questa sensazione, che riconduciamo a uno stimolo nervoso, non potrebbe avere anche altre cause, così come lo stimolo nervoso può sorgere in diversi modi? (Frege [1918]: 63-64).

Sappiamo che per produrre un colore basta stimolare l'occhio meccanicamente, chimicamente o elettricamente. Stando alla fisiologia dell'occhio, per vedere un colore è sufficiente provocare una modificazione degli impulsi elettrici del nervo ottico. Dal punto di vista teorico possiamo immaginare, riprendendo l'idea di Frege, una protesi capace di indurre scariche elettriche perfettamente calibrate che fanno «vedere» il colore all'occhio. Un colore non è visibile unicamente in

⁷ Tale nozione viene fatta risalire a Russell (1927).

presenza di superfici colorate, ma anche attraverso una debole scarica elettrica sul bulbo oculare; oppure, grazie a una stimolazione meccanica; o, ancora, mediante una stimolazione chimica (per esempio con piccole gocce di acidi). È possibile osservare un colore purché l'occhio sia stato sollecitato da una stimolazione in grado di produrre una bassa scarica di impulsi elettrici lungo i filamenti che partono dalla macula cieca. Una determinata sollecitazione ci fa vedere un colore: l'essenziale in ciò è solo che il nervo ottico fornisca gli impulsi necessari. Se chiedessimo a un soggetto percipiente di fornirci una spiegazione del perché vede quello che sta vedendo così come lo vede, egli potrebbe risponderci parlando della sostanza chimica di cui sono fatte le cose, che è in grado di assorbire tutto lo spettro della luce tranne quella lunghezza d'onda che definiamo come «rosso».

Potremmo a questo punto obiettare che non si tratta di una certa sostanza chimica, poiché qualunque altra stimolazione, utile a far emergere la stessa qualità fenomenica di rosso, andrebbe ugualmente bene⁸. Il soggetto sarà quindi costretto ad ammettere che, nel caso in questione, la componente chimica non è una condizione necessaria a percepire il rosso perché la medesima esperienza di rosso potrebbe derivare da stimolazioni di natura diversa⁹. Il problema sembrerebbe riguardare le proprietà della radiazione, non quelle dei materiali, ma così facendo spostiamo unicamente il problema più a destra nello schema psico-fisico cui abbiamo poc'anzi fatto riferimento. Non è solo l'azione delle onde elettromagnetiche sulla retina a determinare la percezione di un colore; possiamo ottenere lo stesso effetto anche attraverso stimolazioni meccaniche, chimiche ed elettriche dell'occhio. Per vedere un colore rimanendo sul piano ottico è infatti possibile intervenire sugli impulsi elettrici del nervo ottico. Il processo

fotochimico dei recettori è uno – pur non essendo l'unico – degli elementi che produce tali impulsi elettrici. Si può ipotizzare di applicare al nervo ottico degli stimoli elettrici perfettamente adeguati a indurre la visione di un colore. Possiamo, per esempio, considerare la realtà virtuale come una «protesi della realtà». I mondi virtuali portano a espressione una coerenza che ha origine dalle regole di datità fenomenica. In sintesi, si vuole sostenere che se si potessero applicare delle protesi ideali a ogni singola parte dello schema psico-fisico, tali protesi avrebbero caratteristiche fenomenologiche perfettamente definite, in grado di rendere le medesime qualità dell'apparire della cosa (o, più in generale, dell'esperienza immediata).

Il momento finale è per Frege la «rappresentazione» o la «coscienza», le quali corrispondono, all'interno del nostro ragionamento, a «phi». L'esperienza immediata «phi» è l'esito dello schema psico-fisico S-D: visualizzazione, ribadiamo, di ogni possibile spiegazione causale della percezione. Possiamo immaginare «phi» come il risultato dei diversi processi sottostanti. Possiamo altresì supporre diversi processi causali, diversi livelli sottostanti la medesima realtà fenomenica, il cui senso viene colto *indipendentemente* dalle cause sottostanti il piano dell'esperienza¹⁰. Lo «schema corporeo» determina il nostro primo «sistema di riferimento» percettivo, ovvero ciò che caratterizza la nostra *forma di vita* e che è funzionale all'ambiente del mondo esterno in quanto risultato dell'adattamento.

Una *spiegazione* causale della percezione può essere migliorata, falsificata, implementata e quindi mutare nel tempo, mentre l'esperienza immediata in quanto tale non è falsificabile e non varia storicamente: ciò che varia può essere soltanto la descrizione dell'evento sotto osservazione, la sua interpretazione, ma non, lo ribadiamo, l'esperienza in quanto tale.

Confrontiamo a questo proposito un passo di

⁸ Dicendo qui «la stessa qualità» intendiamo indicare delle proprietà non distinguibili come differenti nel soggetto che le percepisce: vedo A (derivato dal processo x) identico a B (risultato del processo y).

⁹ L'argomento di Bozzi riprende esattamente quanto sostenuto da Frege. Si vedano inoltre le osservazioni al riguardo proposte da Vicario (2001): 185.

¹⁰ È possibile delineare una scienza degli osservabili in atto – come la fenomenologia sperimentale – la cui metodologia prescinde dalla spiegazione del mondo sottostante che la «causa» (cfr. Taddio [2013]).

Wittgenstein con una suggestiva immagine tratta dal paragrafo §17 della *Monadologia* di Leibniz, dove si suppone l'esistenza di una macchina in grado di pensare, sentire e percepire, le cui dimensioni siano grandi a sufficienza da poterci entrare «così come si entra in un mulino». Leibniz ci offre questa metafora del cervello al fine di negare che la percezione possa essere spiegabile in termini meccanici. Entrando all'interno di una tale «macchina» noi possiamo vedere ed esaminarne tutte le parti (fuor di metafora: la fisiologia del cervello). Tuttavia, scrive Leibniz, «non c'è nulla che possa rendere conto della percezione» (Leibniz [1714]: §17). Similmente, come in un film di fantascienza potremmo immaginare di viaggiare con una mini capsula all'interno del cervello, ma una tale esplorazione non ci insegnerebbe nulla sulla effettiva natura dell'esperienza immediata. Un'idea simile viene espressa da Wittgenstein attraverso il seguente esperimento mentale:

Supponiamo che uno faccia la seguente scoperta. Egli indaga i processi sulla retina di persone che a momenti vedono quella figura come un cubo di vetro, a momenti come fili metallici ecc., e trova che quei processi sono simili a quelli che egli osserva quando il soggetto guarda un cubo di vetro, oppure una struttura di filo metallico ecc. Si sarebbe portati a prendere questa scoperta come prova per assumere che veramente vediamo in modo differente. Ma con quale diritto? Come può l'esperimento dire qualcosa sulla natura dell'esperienza immediata? – Esso la sistema in una specifica classe di fenomeni. (Wittgenstein [1980]: 7).

In questo passo tratto dalle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (I. §11) troviamo in Wittgenstein un'idea simmetrica a quella leibniziana, ossia la non riducibilità dell'esperienza percettiva ai processi fisiologici. Wittgenstein intende rimarcare il fatto che sono le proprietà dell'esperienza immediata a consentire di «interpretare» l'apparato ottico e non viceversa. In fenomenologia sperimentale ogni nuova scoperta riduce lo spazio logico di tutte le teorie logicamente possibili e, contemporaneamente, falsifica teorie esistenti. Se la scoperta di un nuovo fatto può far crollare le teorie che intendono

spiegare la percezione, non si dà il caso contrario: nessuna nuova scoperta scientifica – interna allo schema psico-fisico S-D – può falsificare l'esperienza diretta¹¹. Secondo l'immagine leibniziana, la percezione visiva corrisponde a ciò che osserviamo direttamente e non comprende i meccanismi sottostanti la percezione diretta delle cose: «Nulla – come ci dice Wittgenstein nel *Tractatus* – nel campo visivo fa concludere che esso sia visto da un occhio» (prop. 5.633). La percezione non si percepisce né, normalmente, si ha «coscienza» del nostro essere coscienti di percepire: si percepiscono direttamente le cose o gli eventi del mondo. Possiamo osservare che tali eventi si presentano nella loro oggettività oppure, come talvolta accade, accoglierli per il loro carattere di «soggettività», come nel caso di immagini simili e consecutive.

Se chiamiamo rappresentazione ciò che ricade nella nostra coscienza, allora a parlar propriamente viviamo soltanto le rappresentazioni ma non le loro cause. E se lo scienziato vuole evitare le pure e semplici ipotesi, non gli restano che le rappresentazioni; tutto si dissolve in rappresentazioni, anche i raggi luminosi, le fibre nervose e le cellule gangliari da cui egli aveva preso le mosse. Alla fin fine egli scalza le fondamenta della sua stessa costruzione. Tutto è rappresentazione? Tutto ha bisogno di un portatore senza il quale non avrebbe consistenza? Mi sono considerato portatore delle mie rappresentazioni, ma non sono per caso anch'io una rappresentazione? (Frege [1918]: 64).

La scienza e le «verità» che essa persegue nascono per determinare ciò che non è possibi-

¹¹ La fenomenologia sperimentale mira a cogliere le condizioni che fanno emergere un certo fenomeno, senza uscire dagli osservabili in atto. Infatti, le variabili dipendenti e indipendenti risiedono – come ha osservato correttamente Burigana (cfr. Burigana [1996]: 274) – sul medesimo piano d'immanenza. Ogni nuovo fatto scoperto all'interno di una *fenomenologia sperimentale* determinerà il venir meno di un certo numero di teorie volte a spiegare la percezione. Un confronto tra i tentativi di naturalizzare la fenomenologia e la metodologia della fenomenologia sperimentale è un capitolo ancora da scrivere, o comunque da concludere. Si veda, per esempio, Zavagno, *et al.* (2008) e Gallagher, Zahavi (2012).

le cogliere direttamente attraverso l'osservazione: il dato osservato, a rigore, non è né vero né falso. La «verità», secondo una consolidata tradizione filosofica, appartiene alla sfera del giudizio e del pensiero, e non al fatto fenomenicamente esplicito. Ne *L'analisi delle sensazioni*, Ernest Mach ci ricorda come l'espressione «inganno dei sensi» sia la dimostrazione implicita che non siamo ancora pervenuti alla piena coscienza del fatto che i sensi «non danno indicazioni né sbagliate né giuste. [...] L'unica cosa giusta che si possa dire degli organi di senso è che essi, *in circostanze diverse, evocano sensazioni e percezioni diverse*» (Mach [1896]: 43). Nel seguente passo Frege emula l'immagine presentata da Mach:

Mi pare di stare su di un divano, di vedere le punte di un paio di stivali, il davanti di un paio di pantaloni, un gilet, dei bottoni, parti di una giacca specialmente le maniche — due mani, qualche pelo di barba, il profilo sfuocato di un naso. E io sarei questa associazione di impressioni visibili, questa rappresentazione complessiva? Mi pare di vedere anche una sedia. È una rappresentazione. In verità non è che mi differenzi (§72) poi tanto da essa; non sono infatti anch'io un'associazione di impressioni sensibili, una rappresentazione? Ma allora dov'è il portatore di queste rappresentazioni? Com'è che arrivo a scegliere una di queste rappresentazioni e a leggerla portatrice delle altre? E perché mai deve essere proprio quella che mi piace chiamare io? Per questo scopo non potrei altrettanto bene scegliere quella che sono tentato di chiamare una sedia? Ma in generale: a che pro un portatore delle rappresentazioni? Costui sarebbe pur sempre qualcosa di essenzialmente diverso dalle rappresentazioni, che sono meramente portate, qualcosa di autonomo, che non avrebbe bisogno di un portatore estraneo. (Frege [1918]: 64).

Frege asserisce l'impossibilità che una rappresentazione (una coscienza) possa stare alla base di altre rappresentazioni: «a che pro un portatore delle rappresentazioni?». Non c'è, secondo Frege, alcun motivo per cui la nostra coscienza o il nostro «io» siano un supporto delle rappresentazioni più efficaci di quell'immagine che noi chiamiamo sedia: «Se tutto è rappresentazione, non c'è

alcun portatore delle rappresentazioni». Le rappresentazioni non necessitano di un portatore, ma se non ci fosse alcun portatore della rappresentazione non ci sarebbe nemmeno alcuna rappresentazione, dato che essa necessita, per definizione, di un portatore: «Se non c'è sovrano non ci sono nemmeno sudditi».

Se tutto fosse solo una rappresentazione e se io fossi il portatore delle mie rappresentazioni, anch'io sarei nient'altro che una rappresentazione; per quale motivo le parti di me che percepisco, questa associazione di impressioni visibili, devono essere distinte dalle rappresentazioni degli oggetti che mi circondano? È su quest'ordine di problemi che molte strade teoriche divergono: «può esserci un vissuto senza qualcuno che lo viva»? Possiamo, con Frege, isolare la rappresentazione dal portatore ottenendo «phi» secondo il nostro schema¹²? «Se l'uomo non potesse né pensare né prendere come oggetto del suo pensiero qualcosa di cui non è il portatore, avrebbe un mondo interno, ma non un mondo che lo circonda». Il dolore provato da un paziente è il dolore provato dal portatore, «ma non ne è portatore il medico che lo cura e che riflette sulla causa di questo dolore».

Per chiarire il senso della «cosa» e del mondo esterno nella fenomenologia della percezione, compiamo un ulteriore passo avanti recuperando la nozione che Metzger elabora nei termini di «incontrato» e che egli concepisce in sostituzione del concetto di «rappresentazione». La percezione nel senso di Mach è *inemendabile* (cfr. Ferraris [2009]: 92), ossia non suscettibile di modificazioni dipendenti da atti soggettivi volontari e intenzionali. Nel descrivere le caratteristiche dell'*incontrato*, diversamente dal mero *rappresentato*, Metzger ci invita ad accettare «il “dato immediato” così come esso è; anche se appare come non abituale, inatteso, illogico o insensato...» (Metzger [1941]: 15). Esso corrisponde al mondo esterno, alle cose

¹² Tale «isolamento» dell'esperienza fenomenica non implica necessariamente alcun dualismo se con tale isolamento s'intende caratterizzare quella singolarità ossia quella proprietà emergente che la tradizione ha indicato col termine di «coscienza» (mente, spirito, anima) in contrapposizione al corpo (il cervello).

che tocchiamo, agli esseri che agiscono, così come agli eventi che prendono corpo davanti a noi.

Possiamo affermare che la percezione «dipende» dai processi che avvengono all'*interno* del nostro organismo, essa sarà quindi di volta in volta oggetto di indagine del fisiologo o del neurologo¹³. Il «corpo» così inteso non fa parte della nostra percezione: è un'entità transfenomenica. In linea di principio non c'è alcuna ragione per cui il nostro corpo non possa rivestire lo stesso ruolo di altri percetti. In tal senso la contraddizione tra «interno» ed «esterno» è solo apparente, dato che essa dipende direttamente da quale accezione del termine «corpo» stiamo utilizzando in un determinato contesto (cfr. Köhler [1929]: 110). Appaiono cose più o meno reali con un alto o basso coefficiente di realtà: per esempio, non confondiamo la percezione di «immagini consecutive» con la percezione dell'albero. L'osservazione puntuale delle azioni rispetto agli oggetti ci rivela il loro significato: muovendoci all'interno di un gradiente che va dal più reale al meno reale, di solito si scarta il meno reale per una migliore "messa a fuoco" del reale, ossia l'obiettivo verso cui l'azione tende. L'apparire fenomenico si può quindi presentare come: reale interno, reale esterno, irreale interno e irreale esterno. Questo schema serve a prevenire l'errore verso il quale si è naturalmente inclini, che tenderebbe a identificare il reale con l'esterno e l'irreale con l'interno¹⁴. Non possiamo smarcarci dalle cose

direttamente percepite: incontriamo la realtà fenomenica in diversi modi e in base a diversi gradi di realtà o di irrealtà – questo è il «mondo incontrato». C'è poi la realtà da cui possiamo ricavare una rappresentazione (un'immagine) attraverso le indagini sperimentali delle scienze empiriche, le quali trovano la loro legittimità nel rapportarsi in modo corretto all'esperienza diretta del mondo.

Prendiamo infine, da un lato, lo «schema psico-fisico S-D» e, dall'altro, l'ipotesi del genio maligno e chiediamoci *dove*, ossia in quale parte, potremmo collocare l'ipotesi del genio maligno all'interno dello schema. La risposta è che esso in quanto «causa» potrebbe trovarsi in ogni singolo segmento: potrebbe sostituire l'oggetto fisico (stimolo distale), le onde elettromagnetiche (costellazione degli stimoli) o risiedere in prossimità dell'immagine retinica (stimolo prossimale). In altri termini, esso si potrebbe sostituire a ogni parte dello schema tranne che all'esperienza immediata in quanto tale («phi»). Possiamo quindi affermare che l'esperienza fenomenica è logicamente *indipendente*, anche se non autonoma, dalla metafisica sottostante l'apparire della cosa. Nessuna spiegazione causale transfenomenica può cogliere l'esperienza «estetica» in quanto tale; essa non è né ridicibile né *localizzabile* all'interno dello schema psico-fisico: «Nessuna spiegazione – afferma Köhler – può mutare un fenomeno o la sua localizzazione» (Köhler [1929]: 110). L'esperienza del «triangolo di Kanizsa» non è ridicibile alle parti che lo compongono, così come il «movimento stroboscopico» esiste unicamente all'interno dell'esperienza – e la stessa irriducibilità può essere fatta valere per un film, un quadro o un brano musicale. L'emergere di tali fenomeni non dipende da un *atto* soggettivo: il «triangolo di Kanizsa» dipende da rapporti metrici interni alla

¹³ Sulla *naturalizzazione* della fenomenologia si veda Petiot, *et al.* (1999); Cappuccio (2009).

¹⁴ Possiamo fornire alcuni esempi per ciascuno di questi quattro modelli logici che derivano dall'*incrociare* il reale con l'irreale e l'interno con l'esterno. Ciò implica un'indipendenza tra questi due sistemi di coppie di concetti: 1) Il *reale interno* può essere, per esempio, un dolore localizzato come un mal di denti, oppure, un pensiero ossessivo che, anche volendo, non possiamo evitare: sono casi ineludibili e inemendabili. La loro realtà risiede nella loro ineludibilità, cioè nella mancata efficacia della volontà del soggetto sull'osservabile in atto. 2) Il *reale esterno* è un oggetto *realissimum* come, per esempio, l'oggetto contundente che evitiamo per non ferirci ovvero l'ostacolo che dobbiamo aggirare. 3) L'*irreale interno* è costituito dalle fantasie e, più in generale, dai pensieri: il progettare idealmente una sequenza di azioni, l'immaginare un fatto,

le immagini ipnagogiche (anche se queste ultime stanno, di fatto, a metà strada tra il reale interno e l'irreale interno). 4) L'*irreale esterno* è costituito, per esempio, dalle immagini consecutive: sono diafane, fuori di noi, "a portata di mano", ma sono da noi prodotte e sono simbiotiche. Oppure, sono annoverabili in quest'ultima categoria le allucinazioni sensoriali, anche se spesso esse vengono confuse con la realtà.

configurazione (*Gestalt*), così come il «movimento stroboscopico» dipende da precisi intervalli temporali¹⁵. L'irriducibilità del fenomeno *incontrato* è correlata a un certo grado di indipendenza e di stabilità che caratterizza l'intera classe dei fenomeni presenti in «phi» (il *mondo della vita*). L'esperienza immediata non è negli stimoli, né nella retina, né nella fisiologia del cervello. Possiamo richiamare a questo punto l'interrogativo posto da Wittgenstein: «Come può l'esperimento dire qualcosa sulla natura dell'esperienza immediata?». Wittgenstein aggiunge che l'esperimento, e quindi in senso più ampio la scienza, sistema l'esperienza in una specifica «classe di fenomeni». Dato che lo schema S-D rappresenta ogni possibile spiegazione della percezione, ciò implica che con esso stiamo visualizzando l'intero campo di intervento della scienza che ha come oggetto l'esperienza. La filosofia non può avanzare alcuna pretesa di spiegazione causale. Il ruolo della filosofia deve infatti rimanere circoscritto a una dimensione propriamente fenomenologica: esso si disloca tra una scienza e l'altra alla ricerca dell'unità perduta tra esse. Non c'è spazio per una conoscenza filosofica indipendente dalla scienza: «"Filosofia" – scrive Wittgenstein – potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione» (Wittgenstein [1953]: §126).

BIBLIOGRAFIA

- Bozzi, P., 1989: *Fenomenologia sperimentale*, Il Mulino, Bologna.
- Burigana, L., 1996: *Singularità della visione. Spunti di formalizzazione nello studio fenomenologico del percepire*, Uptel, Padova.
- Cappuccio, M. (a cura di), 2009: *Neurofenomenologia*, Mondadori, Milano.
- Ferraris, F., 2012: *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Frege, F., 1918: "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I, 58-77. Trad. it. di R. Casati, (a cura di) M. Di Francesco, *Il pensiero. Una ricerca logica*, in *Ricerche logiche*, Guerini, Milano 1988.
- Gallagher, S., Zahavi, D., 2008: *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York. Trad. it. di P. Padrini, *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Köhler, W., 1929: *Gestalt Psychology*, Liveright, New York. Trad. it. di G. De Toni, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961.
- Leibniz, G.W., 1714: *Monadologie*. Trad. it. S. Cariatì, *Monadologia*, Rusconi, Milano 1997.
- Mach, E., 1896: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena. Trad. it. di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano, Feltrinelli 1975.
- Massironi, M. 1998: *Fenomenologia della percezione visiva*, Il Mulino, Bologna.
- Metzger, W., 1941: *Psychologie*, Steinkopff, Darmstadt. Trad. it. di L. Lumbelli, *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, Giunti, Firenze 1984.
- Petitot, J., Varela, F.J., Pachoud, B. Roy, J-M, 1999: *Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology*, in Idd (a cura di), *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford U.P, Stanford.
- Petitot, J-L., 2009: *La svolta naturalista della fenomenologia*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, Mondadori, Milano.
- Russell, B., 1927: *The Analysis of Matter*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London.
- Taddio, L., 2011: *Fenomenologia eretica*, Mimesis, Milano-Udine.
- Taddio, L., 2013: *Complanarità e immanenza: da Paolo Bozzi verso un nuovo realismo*, "Teoria & Modelli", n.s., Vol. XVIII, n. 1, pp. 47-62.
- Vicario, G.B., 2001: *Psicologia generale*, Laterza, Roma-Bari.
- Wittgenstein, L., 1918: *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968.

¹⁵ Su questi aspetti rinviamo a: Massironi (1998): 199 ss.

- Wittgenstein, L., 1953: *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford. Trad. it. di R. Piovasan e M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.
- Wittgenstein, L., 1980: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (1946-9), G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright (a cura di), Blackwell, Oxford, 2 voll.. Trad. it. di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.
- Zavagno, D., Antonelli, M., Grosso, R.A., (a cura di) 2008: *The Place of Experimental Phenomenology in Perception Sciences*, "Teoria e Modelli", vol. XIII, n. 2-3.
- Zeki, S., 1999: *Inner Vision, An Exploration of Art and the Brain*, Oxford U.P., Oxford. Trad. it. di P. Pagli e G. De Vivo, *La visione dall'interno. Arte e cervello*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

