

POSIZIONE GENERALE DEL PROBLEMA DEL PENSARE

di **Daniele Bertini**

1. Mente, autocoscienza, coscienza, soggetto, sé, identità personale, sono solo alcune delle nozioni messe all'opera nel tentativo di comprendere il fenomeno più sconcertante della nostra esperienza: noi stessi. Queste nozioni formano una fitta rete concettuale, una maglia teorica dall'ordito complesso, la cui contestualizzazione richiede la specificazione particolare di altre nozioni parallele. A ben guardare l'arrovellarsi del pensare sulla questione del nostro essere sembra l'atto inesorabile di determinare sempre nuovamente il già determinato, l'arricchire di nuove qualità, visioni, intuizioni, concettualizzazioni, narrazioni, l'approdo già raggiunto, nell'apparente consapevolezza che tale approdo non possa ambire, *da sempre e per sempre*, a essere niente altro che una stazione di passaggio.

Tutto sommato il preliminare e immediato isolamento del fenomeno, che dovrebbe istituire i confini concettuali della problematica prescelta, pare evidentemente banale: si tratta di gettare luce sul fenomeno che noi stessi siamo, ossia comprendere la natura della nostra costituzione ontologica. Ma all'apparente banalità dell'immediatezza originaria si mostra da subito la complessità della domanda. Perché non si tratta tanto di determinare qualche proprietà che ci appartenga, ma che genere di essere sia quello che viene messo in questione, ossia se sia una sostanza o un modo della sostanza, se sia un'ente semplice o una funzione di un'ente complesso, se sia spiegabile parallelamente alle descrizioni operate da altre discipline scientifiche o se si tratti invece di qualcosa di completamente diverso: la domanda deve perciò essere ben compresa e determinata prima di iniziare ad articolare una risposta. Infatti la stessa peculiarità da molti attribuita alla difficoltà della questione, quella che si potrebbe dire la natura orizzontale della problematica, il fatto che non si possa mai uscire da noi stessi nel porre il problema di noi stessi, sembra peculiare solo nella misura in cui si siano già scelte alcune categorie ermeneutiche fondamentali, che consentano di orientare secondo certe direzioni interpretative le questioni originarie dalle quali il problema stesso scaturisce; ossia solo quando si sia già distinto fra ciò che ci caratterizza, sia la coscienza, il pensare, la semplicità spirituale, la culturalità del nostro abitare l'esperienza, e ciò che è diverso da noi.

È evidente che non sia mia intenzione né proporre un'interpretazione del problema, né un metodo per l'interpretazione. Volendo fare solo un po' di luce sulla domanda mi limiterei a introdurre un certo rigore terminologico, un apparato categoriale la cui unica ambizione sia quella di fornire strumenti per la pratica argomentativa indirizzata a un minimo di coerenza e di chiarezza. Chiaramente senza alcuna pretesa di una assoluta formalità.

2. Nella letteratura di tradizione analitica è invalso l'uso del termine *mente* (*mind*) per qualificare il fenomeno della soggettività nel suo senso lato. Indipendentemente dalle caratterizzazioni che le particolari metafisiche danno a tale termine, con mente si esprime l'intero ambito problematico della soggettività, dell'esperienza in prima persona, dei fenomeni della coscienza e dell'autocoscienza, del riferimento a sé stessi, e dell'uso dei pronomi personali. Proprio per questa sua generale vaghezza con questo termine possiamo fare riferimento al fenomeno stesso in esame, precedentemente a una sua qualsiasi specificazione determinata. Non si vuole sostenere che un uso del genere possa essere neutrale, visto che la memoria semantica del termine *mente* è comunque necessariamente gravida della sua storia filosofica (basti pensare alla sua derivazione dal termine scolastico latino *mens*). Si vuole tuttavia in prima istanza caratterizzare la dimensione fenomenologica al cui interno si situa il fenomeno di noi stessi: la mente è perciò, in questo suo senso generico, ciò che qualifica la natura insopprimibilmente personale dell'esperienza, l'oggetto proprio di quello che viene comunemente chiamato problema del *cogito*¹.

3. L'assegnazione reciproca di *cogito* e mente non è un fatto casuale: l'ambito del *mentale* pervade la nostra esperienza soggettiva in modo analogo a come l'esperienza cartesiana era un'esperienza di pensiero. La mente è in effetti equivalente alla *res cogitans* emergente dall'attività filosofica del dubbio metodico, sebbene, almeno preliminarmente, sia priva di qualsiasi caratterizzazione o presupposto metafisico relativo alla sua natura ontologica². Ciò che infatti si mostra pienamente nella *mentalità* dell'esperienza è quell'elemento irriducibilmente presente in ogni sua forma, ossia *io*:

Ecco, ho trovato: è il pensiero; questa sola cosa non può essermi sottratta. Io sono, io esisto: è certo. Ma per quanto? Finché penso di sicuro: infatti potrebbe forse accadere, se io mi astenessi da ogni pensiero, di essere immediatamente del tutto eliminato³.

Chiamo *evidenza* ciò che indeterminatamente intendiamo con termini quali percezione, idea sensibile, dato sensibile, costituente percettivo, aspetto dell'esperienza, momento, o quant'altro. Nella definizione cartesiana della priorità ontologica del *cogitare* si esprime, a mio avviso, la tesi seguente: la mia ineliminabile partecipazione all'esperienza mostra come ogni evidenza dell'esperienza ha sempre un significato in relazione a una qualche mente particolare, a cui tale aspetto deve essere necessariamente riferito. Tolto un simile autoriferimento dell'esperienza operato da una mente, l'esperienza si vanifica, si dissolve, si desostanzializza; infatti qualsiasi descrizione dell'esperienza possa essere data, nessuna potrà mai superare la constatazione che l'esperienza, in quanto *experientia*, appartiene a un qualche ente che compie l'atto di *experire*. Ora è evidente che la mente che esperisce l'esperienza, ossia che la prova, è sempre un individuo determinato, particolare. Non è tuttavia questa natura particolare che interessa mettere a fuoco nella comprensione della *mentalità* dell'esperienza, bensì il carattere peculiare dell'autoriferimento, l'attività

di ricondurre le evidenze che costituiscono l'esperienza di una mente determinata a quella mente, in quanto tessuto strutturale ineliminabile delle evidenze stesse. Con *mente* dobbiamo allora intendere quel genere di connettivo ontologico che uniforma ogni singola evidenza dell'esperienza, in quanto lo riferisce a un ente determinato che ne è consapevole, e tolto il quale l'esperienza stessa viene a cadere, a cessare.

4. Questa natura orizzontale della mente, proprio perché indeterminata da un punto di vista metafisico, esprime banalmente una semplice qualità di ogni esperire, quella di appartenere a qualcuno (ossia a *ognuno di noi*) che ci è immediatamente familiare⁴. Non è necessario comprometersi con problematiche fondazionaliste, né con presupposti idealistici, per apprezzarne a pieno il valore euristico. È solo quando la mente passa a qualificare la natura sostanziale o meno della soggettività individuale, quando da carattere dell'esperienza diviene *res cogitans*, quando diviene il fondamento indiscusso della conoscenza, che la mente perde la propria indeterminatezza concettuale, divenendo oggetto di speculazioni critiche o meno. Notoriamente, secondo la ricostruzione storiografica comunemente accettata, l'esigenza fondazionalista è la spinta motrice che induce Descartes alla posizione del *cogito*⁵. La constatazione fenomenologica della natura mentale, cioè autoreferente, dell'esperire cede il passo alla postulazione di una sostanza semplice di cui tale mentalità sarebbe una modalità. Conoscenza prioritaria e massimamente certa per chiunque filosofi con ordine, la mia esistenza in quanto pensante è la via che conduce verso la progressiva scoperta della verità⁶. Il filosofo si trova perciò nella necessità di gettare un ponte fra la natura insopprimibilmente personale della propria esperienza e l'universalità del sapere che da tale particolarità si vorrebbe fondato. L'ansia di fondazione che caratterizzerebbe il pensiero dell'età cartesiana non sarebbe sostanzialmente altro perciò che la necessità di individuare un luogo, se così posso esprimermi: il punto di scambio, il momento di passaggio, la matrice della traduzione che mostri l'equivalenza fra l'esperienza, soggettivamente determinata dalla sua natura mentale, e la conoscenza, universalmente offerta in una serie di regole indipendenti dalla loro particolare presentazione empirica soggettiva.

Così posto, il problema della mente si articola in una serie di questioni fra loro correlate: ?) relazione fra mente ed esperienza; posto che l'esperienza è rinvenuta attraverso la mente, allora l'esperienza è uno stato della mente? Una sua attività? Esiste solo in una forma insuperabilmente particolare e soggettiva? Ci sono solo menti particolari? O anche una mente universale cui le menti particolari ineriscono, o da cui sono formate?; ?) relazione fra esperienza e *mondo*; se l'esperienza appartiene sempre a una mente, tale esperienza non potrebbe tuttavia essere pensata come lo stato soggettivo di una realtà oggettiva? Il *mondo* non potrebbe essere una causa efficiente esterna all'esperienza?; ?) relazione fra *mondo* e conoscenza; poiché la conoscenza riguarda l'universalità, come la soggettività dell'esperienza può relazionarsi al *mondo* oggettivamente conosciuto? L'idealità della mente rende forse conto, conoscendo, del *mondo* che sta oltre l'esperienza, e da cui l'esperienza sarebbe

causata?; ?) relazione fra mente e conoscenza; la mente si pone come fondamento della conoscenza o del *mondo*? Come pensare all'indipendenza ontologica del *mondo* se dipende dall'attività ontologica della mente?

In Descartes tali questioni sono tutte imbrigliate in unico nodo concettuale, che potremmo pensare come derivante da una sorta di *ermeneutica delle qualità*. La distinzione fra le qualità primarie, vale a dire le qualità reali degli oggetti, e le qualità secondarie, le qualità che gli oggetti ci sembrano possedere in virtù dell'azione delle qualità primarie sulla mente, appare a Descartes, seguito in questo da Hobbes, Spinoza, Locke, e Boyle, un principio esplicativo delle proprietà dell'esperienza dal valore e dalla potenza tanto generali che la relazione fra mente, esperienza, mondo e conoscenza giunge a formare un unico corpo concettuale⁷. Ciò che mi appare è a un tempo l'aspetto soggettivo, secondario, di ciò che è oggettivo, primario⁸. Se l'intera esperienza sembrerebbe preliminarmente chiusa entro sé stessa, il movimento esplicativo fondato dalla dialettica delle qualità spinge la mente costantemente oltre sé stessa verso la conoscenza oggettiva di un mondo che sta confusamente in una dimensione sospesa fra l'interiorità dell'esperienza e l'esteriorità del mondo oggettivamente conosciuto. Sono l'interiorità e l'esteriorità a condondersi profondamente. L'impresa intellettuale cartesiana sembrerebbe allora volta soprattutto a conciliare l'insorgere epistemologico del conoscere con le determinazioni universalistiche del medesimo. In tale attività ogni differenza tende a smorzarsi, tende alla diluizione, alla mescolanza. Ciò che resta inequivocabilmente presente, la natura della presenza stessa, sembra essere soltanto *io*. Ogni evidenza dell'esperienza è accompagnata da tale autoriferimento. E in questo procedere il tratto unificante del mentale sovrasta ogni specificazione. Pensiero, percezione, immaginazione, giudizio sono un unico tutto: "ma cosa sono allora? Una cosa che pensa. Cosa è questa? In verità una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che anche immagina, e che sente"⁹. Ciò che fa tutti questi momenti del mio esistere sostanzialmente equivalenti è la mia irriducibilità, la mia presenzialità soggettiva, e pertanto la mia costitutiva sostanzialità, il *cogitare*.

Direi pertanto che l'istanza fondazionalista cartesiana, presuntivamente affermata spesso proprio da chi intende scazarla con slogan come quelli relativi alla morte del soggetto o dell'uomo, sia piuttosto un mito storiografico che una reale attrezzatura teorica per la comprensione della fondamentale questione filosofica della soggettività. Descartes infatti è tutto interno alla necessità di far convergere la propria attività scientifica, capace di ampie generalizzazioni e di grandi successi esplicativi, con l'impossibilità di mettere fra parentesi la natura sostanzialmente autoreferenziale dell'esperienza. Più che dal fondare una conoscenza, la sua impresa intellettuale sembra originarsi dalla necessità di accordare quella conoscenza con l'esperienza. Più che individuare un momento genetico del sapere, Descartes sembra incapace di ridurre la pervasività e l'autoevidenza della mente alle proprietà meccaniche della *res estensa*: sembra mosso dal dover affermare la sussistenza simultanea di due generi ontologici inespriuibili l'uno nell'altro¹⁰.

5. A mio avviso queste considerazioni pongono nella giusta luce un fatto molto rilevante e peculiare: nell'età cartesiana diviene problema decisivo per la comprensione filosofica il tema della percezione. È proprio perché la mente ha ampliato i propri confini territoriali, giungendo a inglobare entro sé stessa l'interezza del mondo e della conoscenza in quanto proprie esperienze soggettive, che l'analisi del formarsi per il soggetto dell'oggettività empirica acquista lo statuto di indagine preliminare e fondativa rispetto a ogni altra disciplina filosofica. La teoria della percezione si articola così in una serie di ricerche che attraversano i vari campi della conoscenza, dall'ottica alla geometria, dalla medicina alla teologia, dalle riflessioni linguistiche alla psicologia. In tale teoria i metafisici cercano la soluzione del dissidio fra pensiero ed estensione, cercano la mediazione fra mente e mondo, fra sostanzialità di generi differenti. Alla percezione è demandata quasi la possibilità di una verifica empirica della validità della metafisica cartesiana. Il dissidio lacerante della sostanzialità sembra dover poter trovare un accordo nel percepire, momento di contatto, di tangenza, fra l'interno e l'esterno, l'esperienza e il mondo, il soggetto e l'oggetto, la *res cogitans* e la *res estensa*.

128 Credo che la problematica della mente porti con sé questo retaggio tradizionale in modo ineliminabile. Nella misura in cui concettualizziamo la nostra esperienza come esperienza di menti la necessità di comprendere la natura del percepire si impone con una forza del tutto invincibile. Indipendentemente dallo statuto che decidiamo di assegnare alla mente, indipendentemente dalla specificazione determinata del mentale che scegliamo, abbiamo bisogno di comprendere come una percezione possa sussistere per noi, e come tale percezione ci ponga in relazione con l'altro da noi; e anche quale valore tale percepito abbia per noi. Questa necessità ci mostra infatti cosa intendiamo in modo specifico con il termine mente. Il percepire ci pone forse davanti a un oggetto? È una nostra funzione, un'attività, una nostra modalità esistenziale? E che cosa percepiamo? E siamo sempre la stessa mente in percezioni differenti del medesimo? E percepiamo tutti il medesimo?

6. Proprio questo rivolgersi dal pensiero su stesso alla ricerca del soggetto determinato del percepire mostra l'enorme possibilità metafisica del tema della percezione. Distinguerò fra quattro diverse accezioni in cui la mente percipiente può essere pensata: 1) mente come soggetto delle percezioni; 2) mente come identità permanente nel tempo; 3) mente come sostanza metafisica; 4) mente come sostanza metafisica che esplica un'attività pratico-morale. Le prime due accezioni hanno un valore fenomenologico, perché insistono sulla presentazione nell'esperienza dell'attività di autoriferimento delle evidenze. Le seconde due accezioni specificano la natura ontologica di ciò che si è presentato fenomenologicamente. Nella prima coppia il momento 1) è prioritario rispetto al momento 2), perché solo a partire dalla constatazione della nostra identità soggettività autoriferiamo a noi stessi le singole evidenze di cui ci sentiamo soggetti. Nella seconda coppia il momento 4) è prioritario rispetto al momento 3) perché solo nell'attività morale si presenta a noi stessi la natura della nostra costituzione ontologica, quale che essa sia.

7. Prima di argomentare a favore della terminologia appena introdotta vorrei mettere in guardia contro una versione fondazionalista del problema del *co-gito*; versione che per quanto eccezionalmente affascinante deve a mio avviso essere rifiutata perché assolutamente sviante e ingenerante confusione nella problematica stessa. L'analisi di una simile interpretazione mostrerà infatti il senso genuino della validità del problema, mettendolo al riparo da ulteriori fraintendimenti e consentendo così di procedere innanzi, forti delle determinazioni raggiunte.

Facendo uso dell'apparato concettuale ereditato da Kant, Husserl propone una lettura teoretica delle *Meditationes de Prima Philosophiae*, che mette l'accento proprio sull'enfasi fondazionalista e serve sostanzialmente a giustificare una pratica del pensare come strategia fondativa¹¹. Il punto di partenza della riflessione di Husserl è l'esigenza di porre un cominciamento radicale, ossia

porre innanzitutto fuori causa tutte le convinzioni finora ritenute valide, comprese tutte le nostre scienze. L'idea direttiva delle nostre meditazioni sia, [...], quella di una scienza da fondare in autenticità radicale e infine quella di una scienza universale¹².

Attraverso tale cominciamento che attua il dubbio metodico cartesiano per giungere all'indubitabile, Husserl mette fra parentesi ogni conoscenza fattuale per cercare la giustificazione di ognuna di esse. La conoscenza è infatti un intendere, ossia un giudizio:

il giudicare è un intendere e in generale un pretendere che la cosa stia così e così; il giudizio (ciò che è giudicato) è quindi solo qualcosa di preteso o meglio è il preteso contesto oggettivo oppure l'intenzione oggettiva, l'intenzione del contesto oggettivo.

Ora per Husserl l'attività del fondare è una modalità del giudicare, ossia fondazione e conoscenza sono identiche una volta che siano autentiche. Pertanto una conoscenza fondata non è altro che una conoscenza nel senso genuino del termine:

nella fondazione autentica i giudizi si danno a vedere come *corretti*, convenienti; la fondazione è cioè la convenienza del giudizio con il contesto del suo stesso oggetto (una cosa o un contesto oggettivo)¹³.

Ciò che garantisce la correttezza della fondazione è l'accertamento dell'*evidenza*.

L'evidenza nel senso più ampio del termine è *esperienza* dell'ente, dell'ente così determinato, anzi essa è il pervenire da sé dell'ente alla vista spirituale¹⁴.

L'evidenza assurge così a *principio metodico* che guida Husserl alla ricerca della fondazione di una scienza autentica; vale a dire che il giudizio fondato de-

ve in ultima analisi attenersi a quell'evidenza in cui l'esperienza abbia mostrato come le cose stesse siano effettivamente presenti nei contesti correlativi del giudizio.

Il passaggio al tema del *cogito* avviene alla luce del rinvenimento della sicurezza assoluta, ossia dell'assoluta indubitabilità che deve contraddistinguere il procedimento fondativo posto in atto dal dubbio metodico¹⁵. Se infatti nessuna scienza soddisfa i requisiti che una fondazione autentica richiede alle particolari conoscenze, neppure il *mondo* può essere considerato effettivamente fondato. Non perché si possa ragionevolmente dubitare della sua esistenza, ma perché l'evidenza del mondo non ha quel grado di apoditticità che possa valere da fondamento per la scienza autentica universale: una volta che si indaghi il genere di evidenza che possiamo attribuirgli, "si scopre che l'evidenza in questione non può neanche pretendere al privilegio d'essere una evidenza assolutamente prima"¹⁶. È in virtù di questa constatazione che Husserl sostiene che la credenza esistenziale nel mondo (*seinglauben*) può valere solo come evidenza di una pretesa all'essere (*seinanspruch*)¹⁷. Ma poiché ogni fenomeno mondano non può assurgere che a questa pretesa d'essere, ossia non può che testimoniare la propria fenomenicità, Husserl ritiene che l'intero mondo della vita, presente a me che sono in cerca dell'evidenza apodittica che fonda la scienza universale, sia classificato non come *essere*, bensì come un semplice *fenomeno d'essere*. L'appartenermi tuttavia di un tale fenomeno non è però fenomeno anch'esso, perché indipendentemente dall'intensione da me posta in atto rispetto al determinato fenomeno d'essere considerato, tale fenomeno è *per me* costantemente presente. È anzi proprio la possibilità di prescindere dall'intenzione determinata che mostra il mio *cogitare* come l'evidenza apodittica fondante. Tale prescindere significa in primo luogo che io possa astenermi dal giudicare stesso. Significa che per me il fenomeno d'essere possa essere messo fra parentesi nella sua pretesa all'essere, e ciò nonostante io non mi trovi ancora di fronte a un mero nulla; perché resta quell'elemento che precedentemente abbiamo definito autoreferenziale, e che Husserl esprime dicendo che tale fenomeno d'essere resta comunque giudicato un *per me*.

Quello che piuttosto [...] diviene nostro proprio, o più chiaramente, quel che per ciò diviene proprio a me che medito, è il mio esperire puro con tutti i suoi momenti puri e tutto ciò che esso intenziona, l'universo dei *fenomeni*, nel senso della fenomenologia¹⁸.

Il mondo nel suo complesso riceve quindi per Husserl la propria fondazione da questa attività pensante del *cogito*, perché l'analisi fenomenologica rileva in primo luogo, in quanto evidenza apodittica originaria, questa posizione ontologica del *cogitare* di un *io trascendentale*.

8. Husserl, se è possibile, amplia ancora di più la pervasività del mentale nell'esperienza. Il suo argomentare a favore del *cogito* pone il mentale non solo come dato irriducibile e irrinunciabile, ma anche come presente nella stessa negazione d'essere. Se Descartes aveva ravvisato la *res cogitans* in ogni evidenza dell'esperienza, qualificandone la sostanzialità a partire proprio dalla

presenza di una determinazione positiva qualsiasi del pensare, Husserl mette fra parentesi il pensare stesso, destituendo di valore la sua determinazione, perché si manifesti palesemente l'essere *per me* di ogni esperienza. Sono io stesso nella mia natura, in ultima analisi persino nel mio sospendere il giudizio, e porre così l'evidenza stessa al di fuori di ciò che mi è evidente, a essere davvero presente a me stesso nel mio esperire.

L'autoreferenzialità dell'esperire, struttura fondamentale della mia irriducibilità, appare dunque all'opera non solo nei momenti in cui la mente è determinata a una qualche positiva attività, ma anche quando negativamente sospende l'interesse a determinarsi. Tuttavia l'impianto husserliano resta, a mio avviso, inaccettabilmente kantiano. Non tanto perché pone il fondare come obiettivo ultimo dell'intera analisi. Suo malgrado, le determinazioni raggiunte potrebbero comunque rivelarsi validamente illuminanti. L'autentica debolezza di tutto l'argomentare è la struttura deduttiva, nel senso kantiano di *deduzione trascendentale*, che Husserl adotta. Infatti si mantiene quella confusione fra esperienza, mondo, conoscenza e soggettività, che se in Descartes era innescata da una preventiva accettazione di due ordini d'esperienza, quello interiore del *cogitare* e quello esteriore della *res estensa*, in Husserl è del tutto ingiustificata perché l'esteriorità è preventivamente messa fuori dal campo della considerazione filosofica. Non vi è alcuna dialettica delle qualità a rendere necessaria una simile confusione. E l'intera argomentazione risulta infatti inevitabilmente idealistica, nel senso peggiore del termine, perché associa senza possibilità di appello, il *per me* che costituisce la mia esperienza, a un *per me* che dovrebbe essere proprio anche del mondo e della conoscenza. In questo senso il *cogito* cartesiano diviene per Husserl una *soggettività trascendentale* di stampo kantiano, intenta a dare forma al mondo in virtù del proprio intenzionare.

Rilevare questa difficoltà è tanto più importante proprio perché dobbiamo dissociare, nel comprendere noi stessi, il problema della soggettività dell'esperienza, ossia l'idea che l'esperienza dovrebbe essere prodotta da fantomatiche strutture trascendentali da noi poste in essere, dal problema della nostra autoreferenzialità. Le ansie teoretiche che muovono il pensare, mi sembra che vadano ricercate nella necessità di comprendere la simultaneità di esperienza e mondo, di interiorità ed esteriorità, di mente e conoscenza.

9. Torniamo quindi alla quadruplica caratterizzazione della mente proposta al § 6. Valutiamo il senso delle determinazioni fenomenologiche della mente in quanto soggetto della percezione e identità. La prima specificazione esprime nella concretezza di una singola particolarità, la mia, lo statuto peculiare della mia posizione rispetto alle evidenze che mi si presentano innanzi. L'equivalenza finora stabilita fra mente ed esperienza, ossia fra *io* e ciò che provo, ciò di cui faccio esperienza, mi pone il problema di rispondere sostanzialmente a due domande: quale differenza sussista fra *me* e l'esperito, e quale genere di esperienza di me stesso io faccia. È evidente che io posso pensare la prima questione solo assieme alla comprensione della seconda. Infatti data l'immanenza nell'esperienza tanto di me stesso che delle evidenze che percepisco, è nel momento in cui accedo a me stesso che posso distinguere fra l'interiorità che

mi appartiene in quanto mente e l'esteriorità delle evidenze. Il rinvenimento immediato di me stesso a me che penso costituisce all'interno della esperienza, che è appunto qualcosa che io provo, una divergenza fra la posizione soggettiva di me stesso, che è una posizione analoga a quella di uno spettatore, e il dominio fenomenologicamente indipendente da me dell'insieme delle evidenze¹⁹. Questo insieme delle evidenze percepite sta di fronte a me che mi rendo conto del loro essere a me esterne e congiuntamente mie. Il percepire mi si mostra perciò come una relazione fra la mia soggettività e l'oggettività di una certa evidenza percepita. In tale relazione io e l'evidenza stiamo come due generi complementari e differentemente affiancati senza mescolanza. Valgono simultaneamente due istanze diverse: l'eccentricità della mia mente rispetto a qualsiasi evidenza, eccentricità che viene qualificata dalla mia irriducibilità e della mia ineliminabilità da qualsiasi esperienza, e l'autonoma indipendenza dell'insieme delle evidenze. Ora, dato che tale dominio proviene da un mio esperire questo viene confusamente denominato *esperienza*, ingenerando così l'equivoco fondamentale di intendere tale esteriorità alla mia particolare esperienza equivalentemente a un'esteriorità oggettivamente sussistente delle evidenze in un genere ontologico alternativo a quello della mia esperienza; ossia le evidenze vengono concepite come inerenti in un sostrato genericamente chiamato *mondo*. Ma poiché tale mondo si pretende essere anche un'esperienza, l'interiorità della mente e l'esteriorità delle evidenze si confondono con l'interiorità della mia esperienza e l'esteriorità del mondo. Questa complessa costituzione dell'esperienza, in cui nel trovarmi come soggetto mi si mostrano delle evidenze da me indipendenti che io percepisco, sorge pertanto da una processo di differenziazione in cui io accedo a me stesso.

132

Questa differenziazione è stata per lo più tematizzata in due modalità alternative. La prima di queste modalità presume una specie di autopercezione interiore della mente da parte della mente. Tale autopercezione si esplicherebbe attraverso un rivolgimento dello sguardo dall'esterno verso l'interno: un presunto occhio interiore ci renderebbe manifesti a noi stessi. L'impossibilità di dubitare dei propri stati interni come stati autoperceptivi, ci costituirebbe come soggetti autocoscienti, come soggetti immediatamente trasparenti a noi stessi, precedentemente a qualsiasi relazione con l'esterno, che diverrebbe così problematica²⁰.

La seconda modalità, sviluppata dall'idealismo tedesco in contrapposizione a questo approccio percettivo alla natura ontologicamente privilegiata della mente, troverebbe invece il fondamento dell'autonoma autopresenzialità di me stesso, che io costantemente provo, in una forma peculiare di sapere, quello dell'autocoscienza: il sapere dell'io che pone sé stesso come proprio oggetto²¹. La mente si mostrerebbe cioè come una coscienza di certi stati interni, strutturata in modo tale che questi stati interni siano l'oggetto posto dalla coscienza a sé stessa; ossia la coscienza avrebbe sé stessa per oggetto, risultando perciò un'autocoscienza.

Entrambe queste caratterizzazioni della specificità della mente devono comunque essere scartate. Noi non facciamo mai esperienza di noi stessi né sotto forma di un sentire, né sotto forma di un sapere immediato. Abbiamo sicu-

mente un sapere che ci riguarda, ma non ha il carattere trascendentale che pensatori come Kant o Fichte gli assegnano. Come pure noi sperimentiamo noi stessi in una forma che non è quella di un sentire percettivo, non ci sentiamo nel senso in cui vediamo un oggetto o tocchiamo un corpo. Il carattere di me stesso che è sempre congiunto a ogni mia esperienza delle evidenze ha piuttosto il carattere di un'afezione permanente dell'insieme delle evidenze. Io sono una sorta di orizzonte del mio esperire. Sono un qualcosa che è sempre dato, non nel senso di una natura sostanziale, ma nel senso di una presenza intrascendibile immediatamente sperimentata: io sono sempre entro me stesso, sono al centro di ogni accadimento della mia esperienza, sono, se così posso esprimermi, il mio costante riferimento. Io sono lo spettatore non percepientemi di me stesso²².

10. Questa costanza permanente di me stesso che mi si manifesta nel succedersi delle percezioni viene qualificata per mezzo della nozione di identità personale. Il soggetto percettivo è infatti un soggetto puntuale, rinvenuto a partire da una sorta di atomismo della percezione che considera le evidenze come fatti isolati e indipendenti gli uni dagli altri. È solo un'esigenza analitica ad aver motivato una simile trattazione della soggettività. Nella misura in cui si voleva porre in piena luce la contrapposizione instaurata nel percepire fra me e le evidenze, si è isolata una singola percezione mostrando così l'elemento che resta sempre a qualsiasi sottrazione; ossia la mia presenza. Tale presenza però, per quanto esperita immediatamente come essere mio delle evidenze, è sempre costituita da un complesso precipitato di evenienze, da una storia percettiva, da una continuità, che mi presentano come qualcosa di più composito che una semplice presenza puntuale: io sono un soggetto che nella presenza mostra la propria identità nel tempo. È chiaro come la natura di questa identità rappresenti un problema filosofico dai contorni inquietanti; e come in ultima analisi fondi la propria difficoltà nella totale indeterminazione concettuale della nozione di mente, richiedendo di scegliere e specificare ontologicamente il mio statuto soggettivo, ed esponendolo così a ogni critica argomentativa.

Tuttavia la presenzialità che noi esperiamo di noi stessi è sempre esperita come un'immediata autoidentità, come una chiara autocomprensione in cui ci riteniamo il soggetto permanente delle evidenze per noi evidenti. Non si tratta cioè di determinare quali motivazioni filosofiche possiamo portare per giustificare una tale autoattribuzione di identità, ma di rilevare semplicemente che tale autoattribuzione è un fatto ineludibile del nostro esperire.

Le due nozioni fenomenologiche che esplicano compiutamente la struttura dell'identità sono, secondo la terminologia humeana, quelle di *rassomiglianza* e *causazione*. Definiremo la prima relazione costitutiva e irriducibile, la seconda costituita e riducibile. Infatti la rassomiglianza

è una relazione senza la quale nessuna relazione filosofica può sussistere; poiché nessun oggetto ammetterà una comparazione, se non quelli che hanno un qualche grado di rassomiglianza²³.

La rassomiglianza è quindi ciò che permette la costituzione di ulteriori rela-

zioni, è una struttura del pensare in ultima analisi inanalizzabile: è infatti ciò che viene presupposto da qualsiasi altra analisi, nella misura in cui vi è la necessità di operare raffronti fra i singoli elementi analizzati. Il porre un'identità, una differenza, l'unità o una molteplicità, una continuità o una discontinuità, si fonda principalmente sulla possibilità di confrontare le evidenze correlate, e pertanto su una possibilità di individuare rassomiglianze. Proprio l'osservazione delle rassomiglianze fra successioni relative di eventi induce la mente a *esperire* una forma di regolarità che è a fondamento della *causazione*.

Anche se i diversi esempi rassomiglianti che danno origine all'idea di potere non hanno alcuna influenza l'uno sull'altro, e non possono produrre alcuna nuova qualità *nell'oggetto*, la quale possa essere il modello di quella idea, l'*osservazione* tuttavia di questa rassomiglianza produce una nuova impressione *nella mente*, che è il suo modello reale²⁴.

Qualora la rassomiglianza non istituisse un raffronto fra i vari esempi di successione relativa, la mente non potrebbe quindi mai provare quel genere di coercizione associativa che pone in atto una relazione di causa effetto.

Infatti dopo aver osservato la rassomiglianza in un numero sufficiente di esempi noi sentiamo immediatamente una determinazione della mente a passare da un oggetto a quello che usualmente lo segue, e a concepirlo in una luce più chiara in virtù di questa relazione. Questa determinazione è l'effetto unicamente della rassomiglianza²⁵.

134

Questa natura costituita, originata, sperimentata, della relazione causale assegna alla mente un ruolo attivo e costitutivo nell'elaborazione delle associazioni causali che determinano la produzione di leggi generali da parte dell'immaginazione. La causalità ha una natura attualistica, è un atto della mente:

questa è [...] l'essenza della necessità. Tutto considerato la necessità è qualcosa che esiste nella mente, non negli oggetti; né è possibile per noi formare mai un'idea più distante dalla sua natura, che considerarla come una qualità sussistente nei corpi [...] la necessità non è niente altro che la determinazione del pensiero a passare dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause, conformemente alla loro unione sperimentata²⁶.

Alla luce di queste considerazioni definisco l'identità personale come la rassomiglianza dell'autoattribuzione delle evidenze a un unico ente, ossia a me stesso; grazie alla quale la mia mente si riconosce come principio direttivo dell'esperienza della mia identità: ossia come attività volta a una relazionalità di tipo causale all'interno della serie fenomenica di evidenze che mi si fanno innanzi. Hume sottolinea come entrambi questi aspetti, *rassomiglianza* e *causalità*, facciano parte della nozione che noi abbiamo della nostra identità. La rassomiglianza fra le nostre percezioni e il ricordo di esse conservato dalla memoria è il principio che ci rende manifesti a noi stessi come identità permanente dei nostri processi percettivi:

la memoria non scopre soltanto l'identità, ma contribuisce anche alla sua produzione, producendo la relazione di rassomiglianza fra le percezioni²⁷.

All'interno dell'identità percettiva così formata, la totalità delle percezioni viene ordinata in quanto congiunta causalmente da me stesso.

La vera idea della mente umana, è di considerarla come un sistema di percezioni differenti o di esistenze differenti, che sono unite assieme dalla relazione di causa e di effetto, e che reciprocamente si producono, distruggono, influenzano, e modificano l'un l'altra²⁸.

Tale reciproca relazione delle percezioni e delle esistenze differenti non mi è comunque indifferente, perché determinata dall'attività relativa della mente sulle impressioni; motivo per cui Hume paragona l'identità personale a una sorta di buon governo in cui le singole parti, agenti indipendentemente le une dalle altre, sono dirette da un principio guida centrale che le dispone e le organizza per la buona riuscita della totalità.

Una volta che si consideri la natura costituita della relazione causale, apparirà evidente come l'attività direttiva della mente nell'unificazione causale delle evidenze, mostri compiutamente l'autoriconoscimento di un'identità personale nell'attività di integrazione delle evidenze all'interno della serie di evidenze che io percepisco. Io non posso ridurmi semplicemente a tale serie perché in esse provo simultaneamente una rassomiglianza e un principio d'ordine direttivo delle medesime che sono costantemente autoriferiti a un qualcosa di simultaneamente identico all'autoriferimento, vale a dire me stesso. La mia identità si struttura pertanto come la possibilità di integrare ogni nuova evidenza, in virtù della somiglianza dell'atto di autoriferimento a me stesso con ogni altro atto del genere, nell'insieme di evidenze che costituisce la mia esperienza; in modo tale che quel processo di integrazione è costantemente operato dal principio d'ordine direttivo che io provo essere il risultato della mia attività: io sono sempre precedente ogni qualsiasi atto percettivo, perché posso identificarmi come soggetto solo in quanto riconosco a me stesso la mia identità. È questo elemento identitario che costituisce la trama del mio autoriferimento, prima solo astrattamente definito nella considerazione di me stesso come soggetto percipiente. Ciò che mi fa accedere a me stesso come soggetto, distinguendomi dalle evidenze percepite, è proprio questa identità che io mi riconosco, in quanto permanente rassomiglianza e direzione dell'esperienza delle evidenze. Questa mia permanente autoattribuzione di identità è pertanto sempre presupposta, perché è in tale immediato riconoscimento di me stesso che mi si rende manifesta la differenza fra me e il percepito; differenza che è stata individuata come la struttura di fondo della mia posizione soggettiva nel processo percettivo. Io mi riconosco quindi come un'identità persistente in ogni singola percezione puntuale, in quanto in ogni singola percezione il riferimento delle evidenze alla mia presenzialità rassomiglia il principio direttivo che integra costantemente tale particolare evidenza nell'insieme della mia esperienza²⁹.

11. La natura ontologica di questa identità soggettiva costituisce l'ambito tematico del problema della sostanzialità metafisica e morale della mente. Si tratta principalmente di fondare argomentativamente la verità delle determinazioni riconosciute nell'ambito fenomenologico della mia esperienza delle evidenze, non più come un qualcosa di effettivamente provato da me, ma come esatta comprensione ontologica di me stesso.

È proprio questo passaggio dalla fenomenologia all'ontologia che genera, per lo più, l'ampio ventaglio di domande e ipotesi che contraddistinguono l'autocomprensione della mente: siamo sostanze indipendenti o modi di altre sostanze? Siamo semplicemente costituiti da un principio che muta nel tempo a partire da un'unità caratteristica, o semplicemente ci formiamo senza alcuna necessità attribuibile a noi stessi? Perduriamo nel tempo o siamo esseri sostanzialmente atemporali? Siamo liberi di agire o determinati da una necessità a noi esterna?

Mi limito qui a delineare tre grandi orizzonti interpretativi, senza alcuna pretesa di sistematicità o di comprensività. Chiamo questi orizzonti: a) deflazionismo fenomenologico; b) irriducibilismo; c) riducibilismo³⁰. La prima posizione rifiuta a priori il problema di individuare il fondamento ontologico dell'identità fenomenologicamente riconosciuta nell'esperienza delle evidenze. Il senso in cui la mia posizione soggettiva può essere qualificata come una forma di sostanzialità non può essere quello di rinvenire empiricamente un oggetto, eguagliando la mente a una evidenza possibile, a qualcosa che possa essere accertato. Non si tratta pertanto di esporre oggettualmente la verità di una tale presentazione fenomenologica della mente, quanto di offrire un senso descrittivo delle sue particolari occorrenze nell'esperienza che giustifichino l'attribuzione di una sostanzialità perché necessaria nel piano logico dell'argomentare esplicativo. Sono esempi di una simile posizione l'argomento proposto da Berkeley nel settimo dialogo dell'*Alcifrone*; e l'argomento di Hume precedentemente ricordato. In entrambi i casi l'argomentare è volto a mostrare la possibilità di comprendere immediatamente il significato del termine *identità personale*, ed è quindi in qualche modo associato piuttosto all'esperienza che noi facciamo di noi stessi, così come essa è concettualizzata e depositata nel linguaggio, che alla comprensione di una natura ontologica che dovrebbe giustificare una tale concettualizzazione³¹.

La posizione irriducibilista si qualifica invece per la presunta chiarezza dell'impossibilità di comprendere la natura della mia identità in funzione di quegli elementi che la caratterizzano, e che si manifestano nel processo percettivo delle evidenze. Può ammettere tanto una versione sostanzialista, come nella postulazione della *res cogitans* cartesiana, che una funzionalista-trascendentale, come nella affermazione kantiana della priorità logica dell'*Ich denke* rispetto al sistema delle categorie, ossia che presuppone il momento della sintesi pura trascendentale a ogni effettuale fenomenicità, anche la mia³².

La posizione riducibilista infine scompone invece l'identità nei suoi elementi costitutivi per mostrarne la sostanziale inconsistenza ontologica e la natura fondamentalmente derivativa e costituita di un simile rinvenimento fenomenologico. Anche per tale posizione si possono distinguere varie interpretazioni,

che vanno dal ridicibilismo materialistico, per il quale il mio pensare è un'emergenza epifenomenica della mia costituzione materiale, alla posizione elaborata da Spinoza nel libro secondo dell'*Ethica*, alla teoria idealistica hegeliana del riconoscimento.

12. Tutte queste posizioni teoriche si caratterizzano per un necessario passaggio alla pratica, o meglio, per la costituzione effettiva della problematica della sostanzialità dell'identità nella sfera pratica dell'agire; quantunque tale costituzione possa spesso rimanere inconsapevolmente agente a livello sotterraneo e restare perciò tematicamente inespressa nella trattazione del problema. L'esperienza della nostra identità è infatti un'esperienza costituita nella temporalità, nonostante sia esperienza della temporalità di un tutto temporalmente già dato. Abbiamo infatti più volte qualificato l'autoreferenzialità ineliminabile di noi stessi come una forma di presenzialità, come la presenza stessa di noi a noi stessi. È evidente che tale presenza è una forma temporale, è l'evenienza del presente, dell'essere immediatamente dato a me stesso nel processo di esperire le evidenze. Infatti, siccome tale essermi dato consiste nel riconoscermi come soggetto percettivo, ossia nel comprendere la natura identitaria della mia soggettività, la rassomiglianza costitutiva del mio essere principio direttivo dell'ordinamento delle evidenze che percepisco riferendo a me stesso, tale presenzialità si palesa effettivamente come una modalità fenomenologica della temporalità: io mi sono dato in quanto tutto presente di una permanenza nella successione delle evidenze. Ma non ogni forma di presenza è necessariamente temporale. Laddove la presenza dell'autoriferimento non si espliciti in modo percettivo, ossia quando io abbia esperienza di me stesso in modo tale da non poter più percepire un'evidenza, perché incapace di accedere a me stesso in quanto distinto dall'evidenza stessa, la presenzialità di me stesso sarebbe una forma di autoriferimento in cui il mio autoriferimento diverrebbe l'autoriferimento dell'insieme stesso delle evidenze dell'esperienza, non più a me stesso come esperente, bensì alla totalità delle evidenze: ossia sarebbe l'eco dell'esperienza autoriferentesi a sé stessa tramite la mia presenza. Ora questa modalità tipica della mistica di esperire una forma non temporale della presenza è esattamente quello che mi è tendenzialmente negato nella mia esperienza della presenzialità. Io sono sempre un momento temporalmente finito, perché differenziato, ossia capace di riconoscere una trascendenza fra la mia interiorità e l'esteriorità delle evidenze. La mia presenzialità è perciò una forma temporale, e quindi radicalmente calata nella dimensione pratica in cui io accedo a me stesso attraverso l'esperire percettivo delle evidenze. Io mi sono dato da sempre come un soggetto pratico, come un'identità che è sempre una determinazione pratica della finitezza temporale che mi presenta nell'esperienza.

La maggior parte delle nozioni ontologiche che qualificano la natura della mia identità soggettiva come sostanza hanno pertanto un valore di carattere pratico, perché sono rivolte a determinare in ultima analisi la natura della finitezza della mia presenzialità, ossia la natura temporale della presenza che mostra me stesso come autoriferimento di ogni esperienza.

13. Noterei allora che la chiarificazione ontologica del fenomeno che noi stessi siamo presuppone soprattutto l'esplicazione dell'agire temporale finito dato nella pratica. Ossia, l'accedere a noi stessi a partire dalla comprensione delle determinazioni a noi presenti per mezzo della nostra presenza. La comprensione di noi mette cioè in campo una reciproca assegnazione di metafisica, ontologia e morale, senza la quale qualsiasi conoscenza resta sorda e muta. Privarsi di questo approccio olistico, negato da qualsiasi preliminare partizione del sapere in ambiti disciplinari distinti, significa precludere un'autentica intelligenza di noi stessi; ossia imporre che l'intellezione resti sempre niente altro che una comprensione parziale di qualche nostro aspetto³³. L'eccessiva attenzione al quale tende a isolare una singola evenienza fenomenica, una singola struttura d'essere, una singola comprensione dell'esperienza delle evidenze, per porle a fondamento, in modo surrettizio, di una complessità maggiore; necessitante per l'effettiva comprensione di un'intelligenza effettuale dell'insieme.

¹ Cfr. A. FERRARIN, *Autocoscienza, riferimento dell'io e conoscenza di sé. Introduzione a un dibattito contemporaneo*, "Theoria", 1992/1.

² Non è un caso che il dibattito filosofico che ruota attorno al *body-mind problem*, si costituisca attorno all'attenta considerazione della posizione dualistica cartesiana; né che, dopo Descartes, le posizioni filosofiche relative alla qualificazione della mente si riducano sostanzialmente alle tre immediate ricezioni spontanee della nuova problematica originatasi dal pensiero cartesiano: dualismo, idealismo o materialismo. Cfr. D. C. DENNETT, *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; parte I, cap. 1, § 1.

³ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, II, ed. Adam & Tannery, p. 27, linee 7-12: "Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandium cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem".

⁴ Cfr. M. FRANK, "Linguisticità dell'autocoscienza", in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Laterza Roma-Bari, 1991; Id., *Sulla soggettività*, "Iride", 17, 1996.

⁵ Una versione recente, molto influente, di questa argomentazione tradizionale è quella avanzata da R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1981; ma anche nella cultura francese, Derrida e Foucault, a titolo di esempio, hanno ampiamente polemizzato con la presunta natura decettiva di ogni soggettivismo. Naturalmente la fonte comune di tutti questi autori è Heidegger.

⁶ R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, § 7.

⁷ Cfr. M. D. WILSON, *Skepticism without indubitability*, "Journal of Philosophy", 1984.

⁸ DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, § 69; II, § 4. Per una discussione di questo problema rinvio a M.D. Wilson, "Descartes on the Perception of Primary Qualities", in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, ed. by S. Voss, Oxford University Press, Oxford 1992; Id., "Descartes on Senses and Resemblance", in *Reason, Will, and Sensation: Studies in Cartesian Metaphysics*, ed. by J. Cottingham, Clarendon, Oxford 1994.

⁹ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, II, ed. cit., p. 28, linee 20 e seguenti: "Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginas quoque, & sentines".

¹⁰ Elemento di particolare importanza è la forma letteraria che Descartes sceglie per comunicare la propria presunta fondazione. Tanto il *Discourse de la méthode*, che le *Meditationes*, presentano infatti un testo in prima persona che racconta il rinvenimento della verità da parte di un uomo particolare. È l'esperienza della propria persona che Descartes mostra al sapere come pre-

sunto fondamento; presentazione che giunge dopo gli studi di fisica e di geometria. La scienza cartesiana era già formulata, e ad essa si affianca il *cogito* come elemento ulteriore manifestamente insopprimibile, irriducibile. Degno di nota è che l'esigenza fondazionalista dei *Principia* strutturi il pensiero cartesiano come una sorta di ideologizzazione del materiale precedente (l'inizio della composizione dei *Principia* è risalente al 1641, anno di pubblicazione delle *Meditationes*).

¹¹ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag 1963; tr. it., *Meditazioni metafisiche*, R.C.S libri & grandi opere, Milano 1994. Entrambi i testi husserliani contenuti, tanto nell'edizione tedesca che in quella italiana, sono stati redatti nel 1929.

¹² Cfr. op. cit. I, § 3: "alle uns bisher geltenden Überzeugungen und darunter auch alle unsere Wissenschaften zunächst außer Spiel zu setzen. Die unsere Meditationen leitende Idee sei, ..., die einer in radikaler Echtheit zu begründenden Wissenschaft und letztlich einer universalen Wissenschaft".

¹³ Cfr. op. cit., I, § 4: "Urteilen ist ein Meinen und im allgemeinen ein BloßesVermeinen, es sei das und das; das Urteil (das, was geurteilt ist) ist dann bloß vermeinte Sache bzw. vermeninter Sachverhalt oder: Sachmeinung, Sachverhaltsmeinung"; "in der echten Begründung erweisen Urteile sich als *richtig*, als stimmend, d.h. sie ist die Übereinstimmung des Urteils mit dem Urteilsverhalt (Sache bzw. Sachverhalt) selbst".

¹⁴ Cfr. op. cit., I, § 5: "Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine *Erfahrung* von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen".

¹⁵ La funzione fondativa del dubbio in Husserl appare indiscutibile se si guardi alla tematizzazione della contrapposizione fra scetticismo antico e moderno, nella serie di lezioni universitarie che vanno sotto il titolo di *Erste Philosophie*, I. In particolare, ribaltando l'asserzione hegeliana relativa alla superiorità dello scetticismo antico, Husserl vede nel metodicità del dubbio cartesiano il valore sovratemporale dell'atteggiamento scettico, ossia lo stimolo critico che spinge la filosofia all'esigenza di una fondazione assoluta di ogni sapere (cfr. *Erste Philosophie*, I, I, cap. 4, § 9).

¹⁶ Cfr. op. cit., I, § 7: "zeigt sich, daß sie auch nicht den Vorzug der absolut ersten Evidenz beanspruch kann". Husserl fa valere le critiche tradizionali alla certezza della conoscenza sensibile posta in essere da un'esperienza.

¹⁷ Cfr. op. cit., I, § 8.

¹⁸ Cfr. op. cit., I, § 8: "Was uns vielmehr [...] zueigen wird, oder deutlicher: was mir, dem meditierenden, dadurch zueigen wird, ist mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, das Universum der *Phänomene* im Sinn der Phänomenologie".

¹⁹ La difficoltà espressiva di intendere noi stessi indipendentemente dalla metafora dello spettatore dovrebbe risultare evidente se si considera come Hume contestualmente alla proposizione della propria teoria dell'io come "nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with inconceivable rapidity" è costretto ad affermare che "the mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations"; cfr. *A Treatise of Human Nature*, edizione critica a cura D. F. Norton e M. J. Norton, Oxford University Press, Oxford, New York, etc. 2000, I.4.6.4. Per una interpretazione critica di questi passi che sottolineano la difficoltà di pensare all'io se non come a uno spettatore si veda W. L. ROBINSON, *Hume on Personal Identity*, "Journal of the History of Philosophy", 12, 1974; R. FOGELIN, *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*, chapter 8, Routledge and Kegan Paul, London 1985. Si ricorda che Deleuze, appoggiandosi alle frasi immediatamente successive di Hume, ha cercato di dimostrare come l'io dovrebbe intendersi come le scene stesse e non come il pubblico che osserva (cfr. G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris 1953). Si deve tuttavia notare come l'argomentare di Hume mostri una difficoltà fondativa, una difficoltà per cui sembrano mancare gli arnesi concettuali, un momento di irrisoluzione teorica per l'indeterminatezza, anche linguistica, della questione (cfr. *Treatise*, ed.cit., 1.4.6.21). Del resto l'incertezza di Hume per la questione è testimoniata dal seguito del *Trattato* e dall'*Appendice*; cosa che ha spinto vari autori a cercare la risoluzione del problema al di fuori del primo libro. Si veda E. LECALDANO, "L'io, il carattere, e la virtù nel Trattato di Hume", in *Filosofia e cultura nel settecento britannico*, II, a cura di A. Santucci, il Mulino, Bologna 2000. Lo stesso Deleuze sposta la questione dell'identità dal piano dell'intelligenza a quello dell'immaginazione passionale. Tuttavia non ravvede in Hume alcuna difficoltà, e gli attribuisce anzi un intento quasi sistematico; cfr. G. DELEUZE, op. cit., pp. 57-59.

²⁰ Cfr. I. TESTA, *Familiarità con sé e relazione ad altri. Sulle aporie dell'autocoscienza riflessiva*, "La società degli individui", 17, 2003. L'autore riconduce una simile prospettiva a Cudworth e Locke.

²¹ Cfr. E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, capitoli 1 e 3; tr. id., *Autocoscienza e autodefinizione. Interpretazioni analitiche*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1997.

²² Dato il carattere di questa discussione, volta solo ad argomentare un certo uso dei termini per la comprensione del problema, mi trovo impossibilitato a rispondere alle critiche di carattere linguistico relativo alla presunta insensatezza di una concezione non linguistica della mente.

²³ *Trattato*, edizione citata, 1.1.5.1: "is a relation, without which no philosophical relation can exist; since no objects will admit of comparison, but what have some degree of resemblance".

²⁴ *Trattato*, edizione citata, 1.3.14, p. 111: "Tho' the several resembling instances, which give rise to the idea of power, have no influence on each other, and can never produce any new quality in the object, which can be the model of that idea, yet the observation of this resemblance produces a new impression in the mind, which is its real model".

²⁵ *Trattato*, ed.cit., 1.3.14, p. 111: "For after we have observ'd the resemblance in a sufficient number of instances, we immediately feel a determination of the mind to pass from one object to its usual attendant, and to conceive it in a stronger light upon account of that relation. This determination is the only effect of the resemblance".

²⁶ *Trattato*, ed. cit., 1.3.14, p. 115: "this is [...] the essence of necessity. Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects; nor is it possible for us ever to form the most distant idea of it, consider'd as a quality in bodies. ...necessity is nothing but that determination of the thought to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienc'd union". Proprio la sottovalutazione di questo elemento attualistico induce autori come Kemp Smith, Deleuze, Lecaldano, a proporre una lettura naturalistica, quasi materialistica di Hume.

²⁷ *Trattato*, ed.cit., 1.4.6, p. 170: "memory not only discovers the identity, but also contributes to its production, by producing the relation of resemblance among the perceptions".

²⁸ *Trattato*, ed.cit., 1.4.6., p. 170: "The true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other".

²⁹ Il problema di stabilire se questa precedenza logica dell'identità sulla singola percezione puntuale, ossia dell'identità sul soggetto, abbia una determinazione temporale affine, oppure no, è un problema che appartiene alla psicologia e alle altre scienze umane. Non si tratta cioè di comprendere effettivamente come si venga strutturando la personalità, ma invece di comprendere come ogni singolo atto percettivo presupponga, per il mio autoriconoscimento, un tutto già integrato grazie al quale riferire tale percezione a me stesso.

³⁰ Come tutte le etichette che le nostre aspettative teoriche impongono a qualsiasi dottrina, nell'inderogabile necessità di semplificarne il senso e la prospettiva, così consentendoci di prendere posizione, anche queste sono tanto categoricamente costituite che l'analisi storica potrebbe senza dubbio mostrare la triplice inerenza di un medesimo pensatore, o di una medesima dottrina, a tutti gli orizzonti. Credo tuttavia che il compito dell'analisi teorica sia per lo più quello di costruire un senso dell'insieme dalla valutazione di unità di senso minori: gli argomenti. Direi quindi che la generalità di questi tre orizzonti interpretativi può mantenere il proprio valore ermeneutico, nella misura in cui si eserciti teoreticamente sul pensare emergente dall'argomentare.

³¹ Naturalmente in Berkeley è presente un senso molto più forte di sostanzialità, come si vedrà nei primi due capitoli; tuttavia essa è talvolta argomentata proprio da ragionamenti di carattere deflazionistico come quello ricordato.

³² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, sec.ed., Deduzione, § 16.

³³ È chiaro come non si miri a un approccio dettato da una logica dell'interdisciplinarietà; quanto piuttosto a una pratica della filosofia che ne metta in risalto l'autonomia disciplinare, a partire dall'autentica totalità comprensiva sua propria nell'intelligenza critica della fenomenicità.