

Sommario

Anno XXII, n. 64-65 - Nuova Serie - gennaio-agosto 2004

CORPOREITÀ, LINGUAGGIO, COGNIZIONE

LIA FORMIGARI	<i>Presentazione</i>	5
RONALD LANGACKER	<i>Gli universali della costruzione semantica</i>	9
LILIANA ALBERTAZZI	<i>Deformazioni secondo regole. La grammatica del vedere</i>	35
MARCO CASONATO	<i>Simmetrie della temporalità. Come la metafora motiva le alterazioni tipiche della temporalità melanconica</i>	59
FRANCESCO FERRETTI	<i>La società incarnata. I fondamenti bio-cognitivi delle relazioni interpersonali</i>	73
FRANCESCO PIRO	<i>I canali tra corpo e conoscenza: una rivisitazione del tema dei sensi interni</i>	89
JEFFREY WOLLOCK	<i>La techne come modo di cognizione incorporata. Aristotele, Aristosseno, Tommaso d'Aquino</i>	107
NUNZIO ALLOCCA	<i>Cogito, corporeità e cognizione in Cartesio</i>	131
STEFANO GENSINI	<i>Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio</i>	147
ALESSANDRA ATTANASIO	<i>Corporeità, emozione, cognizione in Hume</i>	163
ILARIA TANI	<i>Significato ed esperienza in Herder</i>	179
LUCA FORGIONE	<i>Dal soggetto trascendentale al soggetto incorporato. Aspetti del dibattito su Kant</i>	195
MAURIZIO MAIONE	<i>Thomas Reid. Le radici corporee del senso comune</i>	209
CLAUDIO MAJOLINO	<i>Declinazioni dello spazio. Sul rapporto tra spazialità percettiva e spazialità geometrica nel primo Husserl</i>	223
FRANCO AQUECI	<i>Corpo, evoluzione e comportamento in Piaget</i>	239
	<i>Abstracts</i>	255
	<i>Gli autori</i>	259

LUCA FORGIONE

DAL SOGGETTO TRASCENDENTALE
AL SOGGETTO INCORPORATO.
ASPETTI DEL DIBATTITO SU KANT

Estratto da

Anno XXII, n. 64-65 - Nuova Serie - gennaio-agosto 2004

CORPOREITÀ, LINGUAGGIO, COGNIZIONE



SCHENA EDITORE

LUCA FORGIONE

DAL SOGGETTO TRASCENDENTALE
AL SOGGETTO INCORPORATO.
ASPETTI DEL DIBATTITO SU KANT

La teoria kantiana della soggettività postula un soggetto comune che riduce tutte le rappresentazioni all'unità della coscienza e che si riferisce a se stesso usando specifici atti di riferimento. I filosofi contemporanei come Strawson, Evans, McDowell e Cassam, sviluppano la concezione di Kant nel contesto di una teoria materialistica dell'autocoscienza: una visione del sé in quanto oggetto fisico fra oggetti fisici che comporta una trasformazione del soggetto trascendentale kantiano in un soggetto incorporato.

Premessa

A partire dal 1966, anno di pubblicazione del classico di Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense*¹, si sono moltiplicati gli studi e le riflessioni su Kant con l'intento di riportare e attualizzare i suoi insegnamenti nell'odierno dibattito sulla mente. In quel saggio, che ha largamente influenzato le successive interpretazioni kantiane, Strawson attaccava una determinata lettura idealistica di Kant, la cosiddetta *two-object* o *two-world view*, criticandone i lati, a suo parere, più oscuri e paradossali: la distinzione ontologica tra fenomeni e noumeni, e la natura sensibile e quindi soggettiva del tempo e dello spazio². Tali assunti avrebbero portato al «superamento dei limiti della comprensibilità» anche per le nozioni di coscienza e autocoscienza, contenute nella complessa dottrina dell'appercezione trascendentale della

¹ P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966 (trad. it. *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, Roma-Bari, Laterza, 1988).

² Sulla stessa linea di Strawson, cfr. H. ALLISON, *Kant's Refutation of Materialism*, in «Monist», 72, 1989, pp. 190-208; ID., *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, University Press, 1996, che interpreta l'idealismo trascendentale secondo la «two-aspect view»: le cose in sé e i fenomeni non appartengono ad un regno ontologicamente distinto, rappresentano solo due punti di vista diversi e compatibili dello stesso tipo di oggetti. A tale riguardo vi sono diverse posizioni all'interno del dibattito: cfr. K. AMERIKS, *Recent work on Kant's theoretical philosophy*, in «American Philosophical Quarterly», 19, 1982, pp. 1-24; P. GUYER, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, University Press, 1987; R. AQUILA, *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press,

*Critica della ragion pura*³, che compongono l'immagine del soggetto. È necessario assumere il punto di vista del «filosofo dalla mentalità scientifica», asserire, da un lato, che esiste effettivamente un contrasto tra le cose in sé e come appaiono, ma non negare, dall'altro, la possibilità di un'indagine empirica delle cose in sé (compreso il soggetto d'esperienza), negazione che deriva in primo luogo dalla natura sensibile dello spazio e del tempo⁴.

In questo quadro, il rinnovato interesse per Kant negli ultimi decenni nel dibattito in filosofia della mente non si riduce solo all'utilizzo dell'approccio trascendentale per un modello rappresentazionale della mente⁵, ma si sviluppa soprattutto in merito alla possibilità di delineare una complessa teoria del soggetto, che includa le nozioni di coscienza e autocoscienza, comportando un'importante riflessione sul posto del soggetto nell'arredo metafisico della realtà.

Questo scritto si propone di distinguere le principali posizioni interpretative all'interno di tale dibattito (§ 2), isolando l'impostazione di Strawson che indaga e sviluppa l'approccio kantiano approfondendo la natura incorporata e spazio-temporalmente collocata del soggetto d'esperienza (§ 3).

³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781 et 1787), in *Kants Gesammelte Schriften*, voll. III-IV, Berlin, Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1903-04 (trad. it. di GIORGIO COLLI, *Critica della ragion pura*, Milano, Adelphi, 1995). Come consuetudine, nel testo s'indicherà con A e B le pagine della prima e seconda edizione, seguite in parentesi dalle pagine della traduzione italiana.

⁴ P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, cit., p. 27: «noi siamo coscienti di noi stessi in modo temporale, di come appariamo, e non di come siamo in noi stessi. Ma cosa vuol dire che appariamo a noi stessi in modo temporale? Appariamo realmente in questo modo, oppure ci appare di apparire in questo modo? Sembra necessario scegliere subito la prima alternativa [...] È allora un fatto temporale, un fatto che riguarda ciò che accade nel tempo, il modo in cui realmente appariamo a noi stessi? Ma [...] tutto ciò che accade nel tempo appartiene al campo delle apparenze. Quindi che non si appaia realmente a noi stessi in modo temporale non può essere un fatto su ciò che accade nel tempo. Io appaio realmente a me stesso in modo temporale, ma non appaio realmente in modo temporale a me stesso. Ma cosa significa l'espressione "apparire realmente"? Non si può rispondere a questa domanda; i confini delle comprensibilità sono stati completamente superati».

⁵ Kant, infatti, è ritenuto uno dei padri spirituali del funzionalismo: il primo a leggere Kant in questo modo è stato W. SELLARS, *...This I or he or it (the thing) which thinks...*, in «Proceeding of the American Philosophical Association», 44, 1971, pp. 5-31. Partendo da questo saggio, altri commentatori hanno individuato nel pensiero di Kant alcune riflessioni in linea con gli odierni studi sulla mente, soprattutto perché considerato il filosofo per eccellenza della sintesi delle rappresentazioni, intese come prodotti di attività cognitive che possono essere integrati in un'architettura mentale, ad esempio di tipo modulare: P. KITCHER, *Kant's Real Self*, in A. WOOD (a cura di), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca N.Y., Cornell University Press, 1984, pp. 113-47; R. MEERBOTE, *Kant's functionalism*, in SMITH (a cura di), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, Reidel, 1989, pp. 161-87; T. POWELL, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford, University Press, 1990; A. BROOK, *Kant and the Mind*, Cambridge, University Press, 1994.

Prima di affrontare tale lettura, che trasforma il soggetto trascendentale kantiano in un soggetto incorporato, è necessario soffermarsi brevemente su alcuni dei vincoli epistemici presenti nella dottrina dell'appercezione trascendentale che compongono l'immagine del soggetto nella filosofia kantiana (§ 1).

1. Soggettività e vincoli epistemici: l'appercezione trascendentale

Sono almeno quattro i punti su cui il recente dibattito kantiano si è soffermato all'interno della dottrina dell'appercezione trascendentale: l'argomento del legame necessario e formale tra soggetto e rappresentazione tramite ciò che Kant chiama «Io penso»⁶; l'argomento dell'unità dell'esperienza (o della conoscenza) e della coscienza⁷; l'argomento dell'identità⁸; l'argomento dell'autocoscienza.

La nozione di autocoscienza (*Selbstbewusstsein*)⁹ rappresenta senz'altro l'argomento più dibattuto dell'intera dottrina dell'appercezione trascendentale, soprattutto nella seconda edizione; nella prima, invece, Kant è coinvolto nella riflessione minuziosa sulla natura della sintesi e dell'unità della coscienza piuttosto che nell'individuazione delle caratteristiche dell'autocoscienza, che nel contesto della prima edizione è nominata solo otto volte. Questa diventa invece il principale punto della deduzione trascendentale della seconda edizione a partire dal § 16 che reinterpreta anche gli altri punti summenzionati: affinché una rappresentazione possa rappresentare qualcosa per il soggetto, affinché possa esserci sintesi e unificazione dell'esperienza, è necessario che il soggetto, tramite l'«Io penso», sia consapevole di essere il medesimo soggetto di sintesi, di questa e di altre rappresentazioni unificate e ascritte immediatamente ad una singola coscienza, identica nel tempo:

La rappresentazione: Io penso [...] è un atto della spontaneità. [...] Io la chiamo l'appercezione pura – per distinguerla da quella empirica – o anche l'appercezione originaria, poiché essa è quella autocoscienza che, col produrre la rappresentazione: Io penso – la quale deve poter accompagnare

⁶ P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, cit. Per un primo commento, M. DI FRANCO, *L'io e i suoi sé*, Milano, Cortina Editore, 1998.

⁷ A. BROOK, *Kant and the Mind*, cit.

⁸ P. KITCHER, *Kant's transcendental Psychology*, Oxford, University Press, 1990; P. KELLER, *Kant and the demands of self-consciousness*, Cambridge, University Press, 1998.

⁹ In realtà Kant utilizza più frequentemente il termine *Bewusstsein* che *Selbstbewusstsein*.

tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza – non può più essere accompagnata da nessun'altra rappresentazione. [...] In altre parole questa ininterrotta identità dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile soltanto mediante la coscienza di questa sintesi¹⁰.

In questo modo Kant distingue la coscienza dei propri stati o processi psicologici (come quando si afferma che si è coscienti della propria tristezza) dall'autocoscienza, che rappresenta il punto centrale dell'appercezione trascendentale poiché dispiega nel soggetto la consapevolezza dell'identità della funzione sintetica tramite cui l'intelletto congiunge gli stati psicologici: in altri termini, un conto è essere cosciente di percepire una determinata scena, un altro essere cosciente di sé come il soggetto che sta percependo una determinata scena. Da qui Kant giunge ad un'ulteriore, fondamentale, distinzione: quella tra coscienza trascendentale e «coscienza empirica di sé» (B 122), già definita «senso interno» (*der innere Sinn*) o «appercezione empirica» (*die empirische Apperzeption*) nella prima edizione (A 81), e ripresa successivamente nell'*Antropologia*:

L'Io della riflessione non contiene in sé alcun molteplice ed è lo stesso in tutti i giudizi perché rappresenta solo il lato formale della coscienza, mentre l'esperienza interna fornisce l'elemento materiale e il molteplice dell'intuizione empirica interna, cioè l'io dell'apprensione (quindi un'appercezione empirica)¹¹.

Questo passo complica un po' le cose, perché s'ipotizza la possibilità che l'Io sia percepito empiricamente, introducendo due distinti modi d'essere cosciente di sé. In realtà l'appercezione trascendentale è il fondamento che permette sia di essere cosciente di uno stato psicologico (ad esempio della propria tristezza), sia di essere cosciente di se stesso come oggetto di rappresentazione: guardarsi allo specchio o pensarsi come un personaggio di un romanzo rappresentano due esempi di autocoscienza empirica, che vanno attentamente distinti dal modo in cui si è coscienti di sé in modo trascendentale: «l'Io che pensa è differente dall'Io che intuisce se stesso»¹², poiché nell'appercezione trascendentale nessun oggetto di rappresentazione è dato: «mediante l'Io, in quanto rappresentazione semplice, non viene dato alcun molteplice»¹³.

¹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B pp. 108-109 (trad. it., cit., pp. 156-158).

¹¹ I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst* (1798), in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VII, cit., 1917, p. 27 (trad. it. di Giovanni Vidari, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 24).

¹² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B p. 122 (trad. it., cit., p. 191).

¹³ Ivi n. 110 (trad. it., cit., n. 160).

Qui Kant, come Hume, critica l'approccio cartesiano: il sé autocosciente non è mai oggetto di conoscenza; ma Hume commette per Kant un errore, poiché avrebbe tralasciato di riconoscere la necessità di postulare l'unità formale dell'Io: affinché le singole rappresentazioni siano unite ed esperite in una singola coscienza è necessaria una preconditione – l'«Io penso» – che accompagni ogni sintesi intellettuale e la renda possibile. Esso, infatti, rappresenta la condizione necessaria e formale dell'autoascrizione (trascendentale) immediata delle rappresentazioni al soggetto.

Quindi, se Kant segue Hume nelle sue conclusioni anticartesiane sull'illusione del soggetto sostanziale, non accoglie l'argomento dell'associazione delle idee per la spiegazione di quest'illusione, portando un diverso attacco alla dottrina cartesiana della psicologia razionale nei primi tre paralogismi della *Critica della ragion pura*, il cui intento unitario consiste nel negare che si possano utilizzare criteri epistemologici (nella fattispecie d'unità, semplicità e identità), riguardanti le condizioni formali tramite cui il soggetto ha esperienza del mondo, per inferire una tesi di tipo metafisico sulla natura (unitaria, semplice e identica nel tempo) di una sostanza immateriale (o anche materiale) del soggetto pensante, che diventerebbe così oggetto di conoscenza: non bisogna scambiare, ad esempio, la necessaria unità dell'esperienza per l'esperienza (sostanziale) di un'unità.

In questo senso, la strategia antisostanzialistica di Kant contro l'illusione dialettica di Cartesio utilizza l'argomento epistemologico dell'unità formale, senza avallare l'argomento ontologico dell'unità immateriale, premessa indispensabile per Cartesio, e messa in discussione da Kant, per avere esperienza diretta del soggetto come oggetto di conoscenza.

2. Il soggetto e il suo posto nell'ordine naturale

La strategia antisostanzialistica posta in atto da Kant consiste nel bloccare *ab origine* qualsiasi inferenza che parta da un'argomentazione epistemologica per giungere ad una conclusione ontologica sulla natura del soggetto d'esperienza e sul suo posto all'interno dell'arredo metafisico della realtà: l'esperienza dell'unità mentale da parte del soggetto non rappresenta la prova dell'esistenza di una singola sostanza pensante (Cartesio) né lo stesso carattere persistente e continuo di tale esperienza conferisce *sic et simpliciter* la prova di un'identica persona permanente nel tempo (Locke).

Dato questo tipo d'argomentazione, appare quanto mai comprensibile che il dibattito tra i maggiori commentatori di Kant si sia scisso in più direzioni, facendo leva su differenti passi contenuti nella *Critica della ragion*

pura e, di conseguenza, suffragando distinte e spesso antitetiche ricostruzioni dell'approccio kantiano. A questa scissione, del tutto peculiare rispetto alla ricezione più o meno pacifica del pensiero di altri 'classici', ha contribuito anche il complesso apparato autoreferenziale introdotto da Kant nell'appercezione trascendentale, compatibile con diverse posizioni all'interno del dibattito e utilizzato, tra l'altro, in ambito analitico per individuare e analizzare ciò che Gareth Evans definisce «I-thoughts», e che lo accomunerebbe con il Wittgenstein del *Libro Blu* e con la sua particolare ricostruzione 'grammaticale' dell'uso del termine 'Io'.

Ma prima di affrontare questo punto, è necessario soffermarsi brevemente sulle principali posizioni che si desumono dal dibattito kantiano e che, a loro volta, si rifanno alle strategie dominanti nel dibattito corrente in filosofia della mente¹⁴.

La prima è la 'Exclusion Thesis', discussa (e criticata) da Cassam¹⁵, tesi – appunto – di tipo eliminativistico, che appartiene ad importanti filosofi contemporanei, tra cui Derek Parfit. Essa trae origine da ciò che Cassam definisce, nel contesto di discussione della *self-knowledge*, 'Elusiveness Thesis'¹⁶, e riguarda indistintamente Kant e Hume. Questi affermano che nell'introspezione si danno solo percezioni e non c'è nessuna possibilità di esperire un soggetto sostanziale:

La coscienza di noi stessi, secondo la determinazione del nostro stato nella percezione interna, è semplicemente empirica, e risulta sempre mutevole. In questo flusso di apparenze interne non può affatto esistere una personalità stabile e permanente¹⁷.

In termini kantiani, la 'Elusiveness Thesis' ha il seguente andamento: 1) la conoscenza richiede intuizioni e concetti; 2) l'introspezione è l'origine della *self-knowledge*; 3) la coscienza introspettiva è una forma di coscienza percettiva che utilizza il senso interno; 4) per acquisire conoscenza della propria natura, il soggetto, deve, attraverso l'introspezione, diventare cosciente di se stesso utilizzando il senso interno; 5) nessun soggetto sostanziale si presenta nel senso interno.

Per evitare tale interpretazione 'elusiva' di Kant, è possibile soffermarsi su una seconda strategia, di tipo riduzionistico, la quale fa capo ad una ri-

costruzione del pensiero kantiano in pieno spirito funzionalista e si basa sull'assunto, esplicito nella *Critica della ragion pura*, che l'«Io penso» sia una condizione formale e quindi funzionale del soggetto, che può conseguentemente emergere da processi cognitivi modulari e distribuiti. La mente, allora, non è altro che un sistema interconnesso di rappresentazioni che assumono significato dalle relazioni che intrattengono tra di loro; e il soggetto – lungi dall'essere l'agente delle facoltà trascendentali – non è altro che il prodotto di un insieme di rappresentazioni sintetizzate dal sistema. Si potrebbe, quindi, rileggere Kant tramite Dennett, secondo cui le varie agenzie subpersonali sono la causa dell'illusione di un soggetto sostanziale (identico e persistente), dove invece si ha solo un 'soggetto virtuale'. Esempio di tale lettura kantiana è Patricia Kitcher e, secondo Di Francesco, anche Andrew Brook, i quali partono entrambi da una lettura dennettiana di Kant, ma per giungere a delle conclusioni, credo, sostanzialmente diverse: la prima, influenzata da un eliminativismo coerente anche con lo spirito riduzionistico dennettiano (Kitcher), l'altra, invece, basata senz'altro su un riduzionismo di tipo materialistico, ma volta a un'attenta ricostruzione dell'approccio kantiano riguardante alcune caratteristiche del sistema, il suo essere, cioè, «a *global representation*, an active, unified self-representing representation»; in altri termini, per Brook il soggetto trascendentale kantiano si identifica con «the system's ability to be aware of itself as itself and as the single common subject of the representations in the system it is»¹⁸. In questo senso, la tesi della Kitcher fa perno sulla natura formale dell'«Io penso» kantiano per identificarlo con l'insieme di «capitani virtuali» di Dennett e per affermare che l'esperienza autocosciente non si riferisce a nulla, ma è il frutto di un'illusione dei processi subpersonali e modulari del sistema-mente. Invece l'argomentazione di Brook, contrariamente a quanto afferma Di Francesco¹⁹, non si identifica completamente con lo strumentalismo omuncolare di Dennett, ma si avvicina, credo, più alla posizione di Sellars, affermando che l'«Io penso» è una singola e unificata rappresentazione («a *global representation*») e non è possibile dissolverla secondo la «Hume's bundle theory», né ridurla, secondo la versione moderna della tesi humeana, ad una serie di «capitani virtuali»: essere coscienti di questa rappresentazione significa essere coscienti del proprio Io, esattamente come è in realtà, unito e identico nel tempo. Questa tesi, pur ispirandosi all'apparato autoreferenziale messo in atto dalla particolare forma (trascendentale) autocosciente, è in pieno stile funzionalista, perché pro-

¹⁴ Per questo motivo non si prenderanno in considerazione le interpretazioni sull'immaterialismo in Kant in K. AMERIKS, *Kant's Theory of Mind*, Oxford, University Press, 1982 e in H. ALLISON, *Kant's Refutation of Materialism*, cit.

¹⁵ Q. CASSAM, *Self and World*, Oxford, University Press, 1997, pp. 9-21.

¹⁶ Q. CASSAM (a cura di), *Self-Knowledge*, Oxford, University Press, 1994, p. 3.

¹⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A 81 (trad. it., cit., p. 173).

¹⁸ A. BROOK, *Kant and the Mind*, cit., p. 240.

¹⁹ M. DI FRANCESCO, *L'Io e i suoi sé*, cit., p. 218.

va a scindere i due piani d'analisi (quello ontologico e quello fenomenico da cui 'sopravviene') secondo la tesi dell' 'identità dell' occorrenza', senza rinunciare quindi al materialismo, ma certamente sconfessando quello radicalmente riduzionistico di Dennett e quello di stampo eliminativistico di Parfit.

Una terza tesi, invece, può essere definita come un «materialismo anti-riduzionistico» e fa capo in principal modo alla ricostruzione di Peter F. Strawson del pensiero kantiano e alle successive interpretazioni di Gareth Evans, Quassim Cassam e John McDowell che, facendo propria l'impostazione strawsoniana, sviluppano l'approccio kantiano in merito alla possibilità di considerare il soggetto un ente empirico, la cui caratteristica principale consisterebbe nella sua natura incorporata e spazio-temporalmente collocata. Tale tesi è stata ripresa recentemente in Italia da Michele Di Francesco; questi utilizza il medesimo approccio per delineare ciò che si può definire un «dualismo epistemico» che, pur non negando il materialismo per la nozione ordinaria di soggetto, difende una tesi anti-riduzionistica da un punto di vista epistemologico: come si vedrà tra breve, i cosiddetti pensieri (autocoscienti) in prima persona e la stessa particolare autoascrizione di tali pensieri che determina il modo in cui il soggetto accede alla *self-knowledge* non possono essere ridotti al modo in cui si conoscono gli oggetti materiali.

Si tratta della prospettiva filosofica – 'in prima persona' – appartenuta, tra gli altri, a Thomas Nagel e John Searle su base metafisica, e a David Chalmers su base epistemologica, i quali, *mutatis mutandis*, propongono, all'interno delle rispettive teorie, la tesi dell'irriducibilità del soggetto secondo una descrizione naturalistica o in terza persona. È necessario scindere il piano d'analisi degli stati mentali dal piano d'analisi degli stati fisici, e anche conferire, secondo il cosiddetto 'dualismo delle proprietà', piena autonomia causale ed esplicativa al livello superiore che se, materialisticamente, dipende dal sostrato da cui 'emerge', le sue leggi non possono, tuttavia, essere spiegate completamente (e ridotte) secondo leggi fisiche. Quest'irriducibilità ha un pieno riscontro nella nozione di soggettività così come si evince dalla dottrina kantiana dell'appercezione trascendentale e dal particolare apparato referenziale che, come si vedrà tra breve, tale dottrina propone nell'autoattribuzione dei pensieri in prima persona. La tesi dell'incompletezza della descrizione oggettiva non implica la moltiplicazione dell'arredo metafisico con entità appartenenti ad ulteriori regioni ontologiche (Cartesio) né una concezione elusiva del soggetto (Hume), ma può convergere verso l'integrazione (Evans), piuttosto che la riduzione (Dennett) o eliminazione (Parfit), del punto di vista in prima persona con quello di terza, che si sviluppa soprattutto in merito alla natura incorporata e spazio-tempo-

ralmente collocata del soggetto, affermando la tesi del necessario rapporto tra soggettività e corporeità, tra autocoscienza e percezione del soggetto di far parte dell'ordine naturale.

3. Dal soggetto trascendentale al soggetto incorporato

Questa integrazione è evidente già in Peter F. Strawson che, in *The Bounds of the Sense*, tenta di legare 1) la concezione empirica del soggetto di esperienza (ciò che egli chiama «persona») e i relativi requisiti, non forniti dalla dottrina kantiana dell'appercezione trascendentale, che determina la possibilità, empiricamente verificabile, di applicare criteri 'rigorosi' d'identità numerica nel tempo al soggetto d'esperienza, strettamente legati al suo essere un corpo identificabile nel mondo; 2) con la particolare natura referenziale (individuata da Kant e successivamente da Wittgenstein) dell'autoattribuzione diretta dei pensieri in prima persona da parte del soggetto che invece non richiede assolutamente l'uso di criteri d'identificazione empiricamente verificabili: infatti, «non avrebbe alcun senso pensare o affermare: questa esperienza interna sta accadendo a me? (questo sentimento è collera; ma sono io che lo provo?)»²⁰. Se è possibile dubitare di un particolare stato mentale (sono innamorato?) non è possibile dubitare di chi sia il soggetto che ha un tale dubbio.

Quest'ultimo punto c'introduce nel particolare apparato referenziale coinvolto dal soggetto nella forma autocosciente dei pensieri che utilizzano enunciati in cui compaiono pronomi in prima persona. È un'analisi di tipo semantico, ispirata dalle riflessioni di Wittgenstein e sviluppata da diversi filosofi contemporanei, tra cui, lo stesso Strawson, Nagel, Castañeda, Shoemaker, Perry ed Evans, che trova un importante legame con alcune considerazioni kantiane.

Si legge in Kant:

È evidente che il soggetto d'inerenza viene designato soltanto in modo trascendentale dall'io contenuto nel pensiero, senza che si possa osservare la minima proprietà di tale soggetto, e in generale, senza che si possa conoscere o sapere nulla di esso²¹.

La natura di questo tipo di autoriferimento senza mediazione concettuale ha un preciso riscontro nell'analisi filosofico-linguistica di Wittgenstein del-

²⁰ P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, cit., p. 152

²¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A p. 224 (trad. it., cit., p. 410).

la 'grammatica' del termine 'Io', che distingue due tipologie di uso, 'the use as object' (ad esempio: 'I have grown six inches') e 'the use as subject' (ad esempio: 'I have toothache'):

One can point to the differences between these two categories by saying: the cases of the first category involved the recognition of a particular person, and there is in these cases the possibility of an error, or as I should rather put it: the possibility of an error has been provided for...[...] On the other hand, there is no question of recognising a person when I say I have toothache. To ask 'are you sure it is you who have pains?' would be nonsensical²².

È ciò che Shoemaker chiama «self-reference without identification», che è il modo, «immune to error through misidentification», in cui si dispiega l'autocoscienza: essere coscienti di sé, come l'unico e identico soggetto di tutte le rappresentazioni, avviene in modo immediato, senza inferire (identificare o ingannarsi nell'identificare) questa particolare autocoscienza da proprietà o caratteristiche concettuali ascritte al soggetto:

My use of the word «I» as the subject of is not due to my having identified as myself something of which I know, or believe, or wish to say, that the predicate of my statement applies to it²³.

Il modo in cui il soggetto è cosciente di sé non deriva, nei termini di Russell e come indica Parfit²⁴, da «descrizioni definite» che 'esternamente' sarebbero in grado di ridurre e naturalizzare ogni evento mentale, rendendo, quindi, il soggetto consapevole che è il suo Io a cui si riferisce (in grado, cioè, di determinare, in un qualsiasi enunciato in cui compare il termine 'Io', che sono io il soggetto a cui l'uso del pronome 'Io' – 'as subject' – si sta riferendo): tutto accade senza mediazione concettuale, poiché

mediante questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa, non viene rappresentato null'altro se non un soggetto trascendentale dei pensieri (= x), il quale è conosciuto solo attraverso i pensieri, che sono suoi predicati, e del quale, separatamente, non potremo mai avere il minimo concetto²⁵.

Dato che questa riflessione può portare ad una concezione solo formale e intrinsecamente ineffabile del soggetto, è necessario per Strawson integrare l'analisi kantiana, basata sul particolare apparato referenziale messo in atto dall'autocoscienza trascendentale, con un'indagine empirica incentrata

²² L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, pp. 66-67.

²³ S. SHOEMAKER, *Self-reference and Self-awareness*, in «Journal of Philosophy», 65/19, 1968, p. 558.

²⁴ D. PARFIT, *Reason and Person*, Oxford, University Press, 1984.

²⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A p. 265 (trad. it., cit., p. 399).

su ulteriori criteri d'identificazione che considerano l'individuo un corpo tra altri corpi, «un soggetto persistente e identificabile di intuizione, un possibile soggetto di una biografia e di un'autobiografia», in altri termini «un oggetto inequivocabilmente persistente, che traccia, da un punto di vista percettivo, un percorso fisico, spazio-temporale, attraverso il mondo»²⁶.

Altrimenti – come ha notato McDowell che parte dalle argomentazioni anticitartesiane di Kant sull'unità solo formale dell'appercezione trascendentale e accoglie le riflessioni strawsoniane – «If we start from a putative sense of self as at most geometrically in the world, how can we work up from there to the sense of self we actually have, as a bodily presence in the world?»²⁷.

Una possibile risposta all'istanza d'integrazione è data da Evans che, riflettendo sui particolari requisiti dei pensieri autocoscienti, l'irriducibilità a descrizioni e l'immunità all'errore, su cui, come si è visto, si è soffermato anche Shoemaker²⁸, li estende ad altri tipi di pensieri, quelli legati alle proprietà 'fisiche': infatti il possesso di tali requisiti si riscontra anche in alcuni casi di «bodily self-ascription» e richiede che il soggetto s'identifichi con un'entità corporale.

Ad esempio, il modo in cui il soggetto accede alla conoscenza della propria posizione e relazione spaziale con gli altri oggetti nel mondo mostra lo stesso apparato referenziale dei pensieri egologici: «none of the following utterances appears to make sense when the first component expresses knowledge gained in this way: "Someone is in my bedroom, but is it I?" [...] "Someone is standing in front of tree, but is it I?"»²⁹; e inoltre comporta uno sfondo di abilità cognitive e di informazioni mentali implicite di tipo percettivo-sensoriale (non necessariamente coscienti) in grado di creare uno 'spazio egocentrico', cioè uno spazio in cui il soggetto si rappresenta come collocato all'interno dell'ordine spaziale:

Any thinker who has an idea of an objective spatial world [...] must be able to think of his perception of the world as being simultaneously due to his position in the world, and to the condition of the world at that posi-

²⁶ P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, cit., p. 151.

²⁷ J. McDOWELL, *Mind and World*, Cambridge, University Press, 1994, p. 104.

²⁸ Con esiti diversi però. Infatti mentre Strawson e, come si vedrà a breve, Evans utilizzano criteri corporali per un completamento d'analisi del soggetto empirico, introdotta dal particolare apparato autoreferenziale messo in atto, Shoemaker, più vicino a Wittgenstein che a (una certa lettura di) Kant, arriva a delle conclusioni, in senso lato, eliminativistiche: «when one is introspectively aware of one's thoughts, feelings, beliefs and desires, one is not presented to oneself as a flesh-and-blood person, and one does not seem to be presented to oneself as an object at all». cfr. S. SHOEMAKER, *Personal Identity: A Materialist's Account*, in S. SHOEMAKER, R. SWINBURNE, *Personal Identity*, Oxford, Great Debates in Philosophy, 1984, p. 102.

²⁹ G. EVANS, *The Varieties of Reference*, cit., p. 221.

tion. The very idea of a perceivable, objective, spatial world brings with it the idea of the subject as being in the world, with the course of his perceptions due to his changing position in the world and to the more-or-less stable way the world is³⁰.

La concezione di un «objective spatial world» emerge insieme all'idea di un sé oggettivo, collocato corporalmente nello spazio:

The subject must be able to think of the relation in which he stands to a tree that he can see as an instance of the relation in which (say) the Albert Hall stands to the Albert Memorial. That is, he must have the idea of himself as one object among others; and he must think of the relations between himself and objects he can see and act upon as relations of exactly the same kind as those he can see between pairs of objects he observes³¹.

Evans evidenzia che anche altre forme di «bodily self-ascription» sono immuni all'errore e fanno da sfondo all'abilità cognitiva del soggetto autocosciente di identificarsi senza descrizioni e di pensarsi «as a bodily presence in the world»:

We have what might be described as a general capacity to perceive our own bodies [...]: our proprioceptive sense, our sense of balance, of heat and cold, and of pressure. Each of these modes of perception appears to give rise to judgments which are immune to error through misidentification. None of the following utterances appears to make sense when the first component expresses knowledge gained in the appropriate way: «Someone's legs are crossed, but is it my legs that are crossed?»³².

Si determina, quindi, uno stretto legame tra la coscienza incorporata del soggetto e il modo in cui acquisisce conoscenza degli oggetti esterni. Ad esempio, la solidità di un oggetto è tipicamente esperita come un «impediment to one's movements» e quindi fare esperienza di un oggetto solido come un «obstructive something» implica allo stesso tempo essere coscienti di ciò che è ostacolato – il soggetto dell'esperienza tattile – come un oggetto dotato di forma, solidità, ecc...³³. È ciò che Cassam³⁴, sulla linea di Strawson e Evans, chiama «objectivity argument», che si presenta con due varianti, la 'intuitive version' e la 'concept version': la possibilità per il soggetto di avere esperienza degli oggetti «in the weight sense» (cioè, nei

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 163.

³² *Ivi*, p. 220.

³³ Q. CASSAM, *Self and World*, cit., p. 52; B. O'SHAUGHNESSY, *The Sense of Touch*, in «Australasian Journal of Philosophy», 67, 1989, p. 41.

³⁴ Q. CASSAM, *Self and World*, cit., cap. 2.

termini di Evans, secondo un «objective spatial world») implica che «we are, and can make sense of ourselves as, elements of the objective order of things»³⁵, delineando in questo senso una strategia filosofica di tipo materialistico che sottolinea la necessità che il soggetto si concepisca ('the concept version') o si percepisca ('the intuitive version') come parte dell'ordine naturale.

In questo modo, partendo dall'analisi kantiana del soggetto autocosciente e dalle caratteristiche poste in atto dall'«Io penso» che comporta l'assenza di criteri d'identificazione per l'ascrizione dei pensieri autocoscienti si è giunti allo svelamento dell'errore cartesiano: è il modo epistemico (in pratica la particolare macchina referenziale) tramite cui il soggetto accede alla coscienza di sé e non la natura ontologica del soggetto a spiegare la peculiarità (e l'apparente elusività) della *Selbstbewusstsein*. Quest'impostazione, ripresa da Strawson e successivamente da Evans e Cassam, mostra la necessità, pena l'esclusione del soggetto dall'ordine naturale, di un completamento d'analisi tramite criteri empirici che insistono sulla natura incorporata e spazio-temporalmente collocata del soggetto d'esperienza e, implicando gli stessi vincoli di immunità e di assenza di criteri d'identificazione dei pensieri egologici, suffragano la tesi del legame necessario tra soggettività e corporeità: è la cosiddetta 'dependence thesis' che attualizza e radicalizza l'impostazione kantiana di Strawson, affermando che il soggetto non può accedere alla 'self-consciousness' se nella 'self-knowledge' non si coglie come «a flesh-and-blood person», trasformando, in questo modo, il soggetto trascendentale in un soggetto incorporato.

³⁵ G. EVANS, *The Varieties of Reference*, cit., p. 256.