

Il vago autoritratto dell'io tra realtà e illusione.
Le difficoltà nella percezione e nella rappresentazione
dell'attività e dell'esperienza interiore

*Giacomo Romano*¹

In this short paper, I revisit a reflection that traces back to the times of Descartes, Locke, and Hume. It pertains to the phenomena of perception and representation of internal states and processes, a capability possessed only by certain animals in a restricted category. Only some higher primates, perhaps only humans, appear to have the capacity to experience a sense of “self”, of “I”, of their own interiority, encompassing the entirety of internal states. The existence of this self-sense has been a subject of debate since David Hume argued that perceiving something as a “self” or an “I” was impossible. Recently, philosophers of mind, known as *illusionists*, have taken up Hume’s challenge, proposing that the “self” and “I” are nothing more than a fiction, an illusion. However, I argue that such a claim introduces other problems.

Keywords: “I”, “self”, Illusionism, Hume.

1. Quando si parla di percezioni e rappresentazioni mentali, in modo piuttosto spontaneo si tende a pensare alle *percezioni* che noi abbiamo, che gli esseri umani hanno, *del mondo*; ed è quasi altrettanto naturale pensare ad un tipo particolare di percezione, la *percezione visiva*, che forse è il processo più studiato dalle scienze della mente e che, forse per questo motivo, risulta il più comprensibile -o almeno, così pensiamo e ci auguriamo che sia. Un discorso analogo si può fare per le rappresentazioni mentali che si suppone possano corrispondere alle percezioni (soprattutto quelle visive), anche se per le rappresentazioni mentali l’atteggiamento della comunità scientifica e filosofica, in generale, è molto più cauto e meno ottimista; a partire dalla stessa nozione teorica di “rappresentazione”, su cui non si può certo affermare che ci sia unanimità. Inoltre, sempre nel prendere in considerazione percezioni e rappresentazioni, in maniera relativamente istantanea, quasi per default, senza disporre di maggiori precisazioni, ci si rivolge al rapporto percettivo che un soggetto, un sistema cognitivo avanzato, quale può essere l’essere umano, per l’appunto, intrattiene con il mondo esterno: al modo in cui un

¹ Università di Siena – romano29@unisi.it

individuo osserva, rappresenta gli oggetti e l'ambiente intorno a sé, magari per avere in quel mondo una più sicura agilità di movimento.

Come gli esseri umani, molti altri animali osservano e perlustrano il mondo avvalendosi di un armamentario percettivo e cognitivo ampio e vario, che può pure differenziarsi rispetto a quello umano (pensiamo al sistema di eco-localizzazione dei pipistrelli -cfr. Nagel 1974). Ma solo pochi animali sono in grado di percepire e di rappresentare sé stessi nel mondo; e sono ancora meno, pochissimi, mi azzarderei a sostenere, quegli animali che riescono ad avere una percezione e una rappresentazione dei propri stati mentali interni relativi al mondo e a sé stessi (cfr. Lei 2023). Per questo propongo una breve riflessione proprio sulla percezione e la rappresentazione di quegli stati mentali interni, che solamente certi animali peculiari sembrano poter avere di e su sé stessi; solamente gli esseri umani, infatti, sembrano poter avere un senso di sé, dell'io, della propria interiorità, che verosimilmente corrisponde all'insieme di quegli stati interni.

2. Nozioni come “io”, “sé”, a cui mi riferisco unitamente con l'espressione ‘io/sé’, benché non intenda i due termini come sinonimi, ma piuttosto come complementari, sono entrambi plausibilmente costitutivi della “coscienza” di un individuo. Per quanto usate e abusate nella quotidianità, queste nozioni creano non poche difficoltà a chi intenda farne un'analisi rigorosa; sono nozioni importanti, anche perché sono funzionali a caratterizzare il profilo dell'identità personale di un soggetto: non l'identità personale oggettiva, per cui un individuo si distingue come specifico e inequivocabile rispetto ad altri individui e all'interno di una comunità, ma l'identità personale soggettiva, che emerge dalle caratteristiche che un individuo percepisce e descrive in sé stesso e di sé stesso (cfr. Marraffa & Meini 2022: 11). La letteratura filosofica anglofona, a partire dal XVII secolo, ha dedicato ampio spazio a queste nozioni, a cominciare dalle pagine di John Locke (1694) e poi di David Hume (1739-1740), per poi arrivare al XIX secolo con l'opera di James (1890); dopo la pausa comportamentista della prima metà del XX secolo, il dibattito sul senso del sé ha aperto un'ampia stagione di riflessioni in un'ampia gamma di prospettive, anche molto diverse, che persiste a tutt'oggi.

Già nell'opera di Locke, a tutti gli effetti il promotore della discussione sull'“io” e sul “sé”, per quanto ispirato dal pensiero cartesiano, è possibile riconoscere una contrapposizione tra la nozione di “persona”, di carattere normativo, e quella di “essere umano” di matrice (si potrebbe sostenere) biologica. Per Locke tra le caratteristiche occorrenti a distinguere una *persona* bisogna riconoscere quella di un individuo che agisce e è identificabile in un contesto sociale; a questa è associata la natura di un soggetto che *si* percepisce come agente materiale in quel contesto sociale e che è dotato di una dimensione interiore, di uno spazio interno in cui i sentimenti e i pensieri sono eventi privati, in cui appunto *percepirsi* come tale (cfr. Locke 1694, II, §§ 6-17). Possiamo qui ripensare alla distinzione tra concetto oggettivo e concetto soggettivo di “persona”.

In questo secondo aspetto costitutivo della *persona* lockiana è presente una caratterizzazione fondamentale psicologica, che induce a ravvedere nell'identità della coscienza di un soggetto la sua identità nel tempo.

Seguendo la direzione indicata da Locke, anche nella contemporaneità non ci si è allontanati (ragionevolmente) da una definizione di “persona” e di “identità personale” che faccia leva sul “sé”, sull’“io”, sulla “coscienza” di un soggetto, benché queste nozioni siano concepite come articolate in un processo dinamico di auto-individuazione che è in evoluzione costante (cfr. sempre Marraffa & Meini 2022 per una sintesi eccezionalmente aggiornata di questa prospettiva dinamica).

3. Ma a questo punto è necessario fare un po’ di chiarezza. Ammettiamo pure che l’*io/sé* e la *coscienza* siano fattori essenziali del processo che conduce all’identità personale; che cosa è possibile individuare come effettivamente costitutivo di questo processo? È molto difficile che vi soggiaccia una qualche forma di entità effettiva, una sorta di *res cogitans* cartesiana.

Si può riconoscere come un individuo, un soggetto, così come era stato descritto da James (cfr. 1890, cap. 10), possa fare esperienza di sé stesso come un “me”: il *sé empirico*. Un’esperienza del genere può essere declinata in tre prospettive: 1) quella del *sé materiale* (in cui per l’appunto ci si riconosce come autori materiali dell’azione); 2) quella del *sé sociale* (la dimensione dell’azione nell’ambito intersoggettivo); e 3) quella del *sé spirituale* (l’approccio in cui il soggetto vive alla prima persona il suo agire). Mentre in relazione ai primi due punti non pare che ci siano difficoltà particolari a cogliere le condizioni per la identificazione e, soprattutto, la re-identificazione dei *sé*, il terzo *sé*, quello spirituale presenta delle difficoltà oggettive, proprio perché declinato alla prima persona.

A lungo, soprattutto per la responsabilità di alcuni grandi maestri del pensiero, l’assegnazione all’*io* di uno status ontologico unitario, coerente e omogeneo è stata assunta come un fatto acquisito, primitivo: per l’*io penso* cartesiano (cf. Descartes 1637 e 1641), per l’appunto, così come per l’*appercezione trascendentale* kantiana (cf. Kant 1787); in realtà, nella ricerca attuale l’evidenza empirica ha trovato un profilo ben più composito dietro a quell’*io* presunto protagonista del pensiero, che solo con Freud è stato messo in discussione e neppure in maniera così radicalmente critica.

Nonostante che nel Novecento l’idea di un *io/sé* monolitico si fosse incrinata, l’indagine filosofica (e psicologica) ha continuato ad insistere nella ricerca, se non di una struttura, allora di un processo identitario che potesse in qualche modo rendere conto almeno di quel senso dell’*io/sé* che sembra avere un ruolo determinante nell’attività e nell’esperienza interiore di ciascuno di noi. In una celebre definizione di Robert Nozick, “Essere un io, un sé, significa avere la capacità di auto-riferimento riflessivo.”²: che ribadisce la natura strettamente psicologica del fenomeno in questione. Un approccio del genere presuppone la determinazione di condizioni logiche, epistemologiche, psicologiche adeguate, ben più complesse da individuare per una forma di auto-riferimento riflessivo che è a tutti gli effetti dinamica.

² "To be an I, a self, is to have the capacity for reflexive self-reference." (Nozick 1981, 78, traduzione mia)

4. Infatti, se l'obiettivo della ricerca di un auto-riferimento riflessivo si identifica in un processo dinamico, allora conviene rinunciare a quelle caratteristiche che hanno caratterizzato l'io/sé come una struttura ipostatizzata e che ne facevano 1) un soggetto di esperienza in grado di osservare le proprie esperienze pur rimanendo da queste distinto (la cosiddetta prospettiva alla prima persona), 2) un sé sostanziato, presunto substrato omogeneo soggiacente ai processi psicofisici che costituiscono la persona, 3) un nucleo essenziale che fa di un soggetto quello che egli effettivamente è (eventualmente definito da proprietà essenziali del sé sostanziato che lo costituiscono come soggetto di esperienza), 4) un sé permanente che rimane lo stesso anche se tutte le sue proprietà fisiche o mentali dovessero modificarsi nel tempo, il nucleo essenziale che, appunto, non cambia, 5) un sé proprietario, cioè che rivendica come propri tutti i suoi processi psicofisici, come proprie tutte le sue esperienze personali (di entità psicofisica), 6) un sé indipendente, ontologicamente distinto dagli individui e dalle entità con cui interagisce, 7) un sé unitario, che amalgama i vari elementi eterogenei costitutivi della persona sia in una prospettiva sincronica che diacronica, 8) un sé agente, un sé esecutivo, che detiene il controllo di ciascuna delle proprie azioni e dei propri processi mentali, 9) un sé circoscritto, che crea una opposizione tra sé e l'ambiente esterno, fisico e sociale (cfr. Struhl, 2020).

Non è certamente una novità che queste caratteristiche, che emergono sia dall'accezione che nel senso comune si ha del sé, sia dall'accezione propria di alcune tradizioni filosofiche, siano messe in discussione. Una delle critiche più solide e radicate nei confronti di un sé cristallizzato, sintesi delle caratteristiche passate in rassegna, risale a David Hume: “[...] noi non abbiamo nessun'idea dell'io [...] Da quale impressione potrebbe derivare tale idea? È impossibile rispondere a questa domanda senza cadere in contraddizioni e assurdità manifeste [...] l'io, o la persona, non è un'impressione: è ciò a cui vengono riferite, *per supposizione*, le nostre diverse impressioni e idee. Se ci fosse un'impressione che desse origine all'idea dell'io, quest'impressione dovrebbe rimanere invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l'io esista in questo modo. Invece, non c'è nessuna impressione che sia costante e invariabile: dolori e piaceri, affanni e gioie, passioni e sensazioni, si alternano continuamente, e non esistono mai tutti insieme. Non può essere, dunque, da nessuna di queste impressioni, né da alcuna altra, che l'idea dell'io è derivata; per conseguenza, non esiste tale idea. [...] Non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione. [...] noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento.” (Hume, 1739/40, I, 4, §6).

Come sostiene tassativamente lo scozzese *infedele*, non è possibile alcuna percezione, osservazione diretta, dell'io/sé; e la sua obiezione, almeno nell'orizzonte di una filosofia (e di una psicologia) empiricamente informata, rimane senza replica effettiva. Tuttavia, sulla base di una supposizione e/o di una inferenza, è possibile, o forse anche necessario, assegnare al sé un qualche profilo identitario, in modo tale che possa render conto della nostra esperienza che sembra omogenea, unitaria e permanente: il joyciano *stream of consciousness*; ma

non solo, anche la continuità che la nostra memoria assegna agli oggetti che hanno suscitato in noi un'impressione particolare e che siamo propensi a *re-identificare*³ («*quella è la stessa sciarpa che indossavi la prima volta che ci siamo incontrati*») pare richiedere un punto di vista sintetico. Forse un senso del sé, più che l'effetto dell'insieme delle nostre percezioni, è il risultato della nostra esigenza di percepire e di concepire le nostre esperienze in maniera unitaria; per cui, anche se le nostre esperienze sono eterogenee, composite e parcellizzate, noi abbiamo bisogno oppure vogliamo sentirle coese. E la nostra necessità di avvertire una coesione di fondo nel nostro vissuto è talmente impellente che, allora, ci illudiamo di provare un'esperienza coerente e unitaria quando in realtà questa non lo è affatto. Ma se davvero questo è quanto accade, qual è, che natura ha l'illusione a cui vogliamo (o dobbiamo) credere quando riconosciamo il nostro sé?

5. Karsten Struhl, in un articolo recente⁴ ha individuato tre tipi di illusione: 1) l'illusione, di matrice freudiana, intesa come credenza in qualcosa che soddisfa impulsi o desideri basilari, che trova una giustificazione nella sua funzione di soddisfacimento, benché possa essere una credenza falsa -per es. la credenza in una vita dopo la morte in un mondo in cui gli ultimi saranno primi; 2) l'illusione metafisica, o cognitiva, consistente in una credenza potenzialmente falsa, ma tanto strettamente correlata ad altre credenze su vari aspetti della realtà da non poter essere smantellata, essendo intrinsecamente costitutiva della nostra rete di conoscenze e nozioni, come per es. la convinzione che per ogni sostantivo ci sia un referente; 3) l'illusione percettiva o fenomenica, per cui quello che esiste appare effettivamente diverso da quello che è in realtà -non si tratta propriamente di una credenza, quanto piuttosto della giustificazione della credenza: per es. nel triangolo di Kanizsa l'attenzione di un soggetto sugli spazi e i tratti mancanti tra le linee e le parti nere gli fa comprendere l'illusorietà della figura geometrica, che pure appare effettivamente presente; e risulta presente anche quando sappiamo chiaramente che non c'è.

Secondo questo poco noto filosofo del John Jay College di New York la fiducia che gli esseri umani ripongono in un io/sé è determinata da tutte e tre le tipologie di illusioni, che abitualmente si potrebbero considerare complementari: per es., dal desiderio di riconoscersi come un soggetto protagonista della propria vita (in cui altrimenti ci sentiremmo come degli estranei); dalla convinzione che ai concetti che usiamo nel descrivere e categorizzare le nostre esperienze soggiaccia una qualche entità essenziale e irriducibile (come ai pronomi "io" e "me", per l'appunto, che si dovrebbero riferire rispettivamente ad un ente distinto dal pensiero nella proposizione «Io penso» e ad un ente distinto da un "tu" o da un "egli", ecc.); infine, da un senso dell'io/sé che plausibilmente si può manifestare a livello preriflessivo e anche prelinguistico e che ci fa sentire padroni delle

³ Il termine si riferisce all'uso che ne fa Peter Strawson.

⁴ L'articolo, oltre ad essere ottimo, per quanto generale, è accessibile liberamente online.

nostre azioni in maniera piena e persistente e ci dà una completa sensazione di autodeterminazione, della consapevolezza che siamo noi a decidere e definire del nostro vissuto, come il nostro ricordo (il ricordo di ciascuno di noi alla prima persona) di aver avuto esperienza diretta di una serie di episodi in cui siamo stati coinvolti.

6. Un'ipotesi del genere è attualmente condivisa da una pattuglia minoritaria, ma autorevole, di studiosi della mente: Daniel Dennett (1991, 1996, 2006, 2017), Nicholas Humphrey (2006, 2011), Thomas Metzinger (2009, 2014), Jay Garfield (2022), Bruce Hood (2012), Michael Gazzaniga (2011), Georges Rey (2016) e qualcun altro, per ultimo Keith Frankish (2016), che a questi studiosi ha assegnato la denominazione di 'illusionisti'. Gli *illusionisti* sostengono che le proprietà fenomeniche che si associano a varie forme di esperienza cosciente, come il senso del sé/io, non sono reali, non hanno una realtà ontologica autonoma, ma sono il frutto di una illusione di qualche tipo che fa sì che quelle proprietà appaiano fenomenicamente reali e indipendenti. Gli *illusionisti*, dunque, non negano uno status ontologico alla dimensione introspettiva; ma ritengono che questo profilo ontologico debba essere subordinato ad una qualche processo o meccanismo neurofisiologico e/o cognitivo che presenta il sé/io come una illusione. Per poter rendere conto di questa illusione, occorre venire a capo di quei processi e/o meccanismi che questa illusione la generano.

Per rendere conto dell'illusione della dimensione introspettiva sono abituali le prospettive metaforiche, che ne propongono un'immagine visiva in analogia ad alcune illusioni ottiche relativamente conosciute. Per es., la già menzionata illusione suscitata dal triangolo di Kanizsa; oppure, l'illusione generata dal *triangolo di Penrose*, o dalla sua realizzazione materiale, il *Gregundrum*, concepita dallo psicologo Richard Gregory. Come sostiene Humphrey:

Supponiamo che quando registrate una sensazione, quando per voi vedere rosso è come qualcosa, per esempio, questa cosa misteriosa sia come "l'oggetto intenzionale della coscienza". Alla base deve dunque esserci una fonte del mondo reale, una qualche attività nel vostro cervello in cui voi, dalla vostra particolare posizione di soccetti coscienti, venite assorbiti, e che poi rappresentate come dotata di proprietà fenomeniche. Ma ipotizzando ... che non si tratti di un caso, quest'attività cerebrale dovrebbe essere niente di meno che una sorta di "gregundrum sensoriale", qualcosa appositamente create per dare origine all'*illusione* della coscienza. (Humphrey 2011: 42-43, corsivo mio).

L'ipotesi illusionista è coerente e plausibile, sul piano teorico, e relativamente compatibile con quanto affermato dalla ricerca empirica; per quanto possa risultare difficile da accettare, soprattutto da un punto di vista intuitivo. A ciascuno di noi potrebbe sembrare almeno bizzarro non poter rivendicare un io che è all'origine delle nostre azioni e delle nostre sensazioni, che è consapevole delle proprie sensazioni e in grado di autoidentificarsi come soggetto attivo e senziente. Di fronte a questa reticenza per l'*illusionismo* a livello del senso comune, gli illusionisti propongono una soluzione al problema sollevato da Hume, soluzione tanto semplice quanto robusta: l'io/sé non si percepisce, semplicemente perché non c'è; quel che si percepisce è una illusione.

Questa soluzione però, se risolve un problema, ne pone altri, a mio giudizio. Se il senso dell'io/sé non è identificabile come la percezione di *qualcosa*, allora come è identificabile? Sembra ragionevole riconoscere l'io/sé come il contenuto di un'illusione, ma l'io/sé, sebbene sia illusorio, sembra essere accessibile esclusivamente da una prospettiva autoreferenziale, quella alla prima persona. E che si tratti di una dimensione effettiva o illusoria, questa prospettiva non cambia: si può condividere, apparentemente, soltanto nei termini di una analogia. Per cui, anche per l'ipotesi illusionista la dimensione privata della coscienza persiste, almeno a livello fenomenico ed epistemologico.

7. La strategia degli illusionisti consiste nel negare che il fenomeno dell'io e del sé, della coscienza, siano reali e si focalizzano sulla spiegazione della loro comparsa, vale a dire: quali sono i processi e i meccanismi (mentali, psicologici, cognitivi, neurofisiologici) che generano l'illusione (cfr. Frankish 2016: 13). In alcuni illusionisti, come Humphrey (2011) e Metzinger (2014), è effettivo lo sforzo di spiegare l'illusione definendo dei modelli (assolutamente ipotetici) che ne descrivono la struttura e la genesi. Ma, c'è da chiedersi: la prospettiva di identificare con dei modelli interni la struttura e la genesi dell'illusione non equivale in qualche modo a sostanzializzarla? In altre parole, se la spiegazione del fenomeno della coscienza come illusione coglie strutture e processi cognitivi alla base dell'illusione, non significa questo che si stia spiegando comunque la coscienza e alla stessa illusione si riconosce un livello di realtà? Inoltre, se l'io/sé è una illusione e l'origine di questa illusione si identifica in un insieme di strutture e/o di processi cognitivi e neurofisiologici, perché non si può sostenere che l'io/sé si riconosce proprio in quell'insieme di strutture e/o processi cognitivi? Tra l'altro (come fa notare lo stesso Metzinger), la nozione di illusione può essere essa stessa ingannevole: un'illusione presuppone un agente epistemico che si faccia illudere; ma nel caso dell'io/sé chi è che si fa illudere?

8. Per concludere, quindi, se l'ipotesi della negazione di una realtà ontologica robusta dell'io, del sé e infine della coscienza è plausibile, e la caratterizzazione sostanziale di questi fenomeni può essere metaforicamente descritta come *illusoria*, anche la dimensione illusoria crea problemi all'idea che un io/sé possa essere percepito e rappresentato, perché in ultima battuta non si capisce 1) che cosa possa o debba essere percepito in una prospettiva illusoria, 2) chi possa e debba percepire quell'oggetto illusorio, 3) quale possa essere l'oggetto di quella rappresentazione illusoria.

Bibliografia

Dennett, D. C. 2017 *From Bacteria to Bach. The Evolution of Minds*, (trad. it. 2018) *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Milano, Raffaello Cortina.

Dennett, D. C. 2005 *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, (trad. it. 2006) *Sweet Dreams: illusioni filosofiche sulla coscienza*, Milano, Raffaello Cortina.

- Dennett, D. C. 1996 *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, (trad. it. 2000) *La mente e le menti: verso una comprensione della coscienza*, Milano, Rizzoli.
- Dennett, D. C. 1991 *Consciousness Explained*, (trad. it. 1993) *Coscienza, che cosa è*, Milano, Rizzoli.
- Descartes, R. 1641 *Meditationes de prima philosophia*, (trad. it. 1997) *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Descartes, R. 1637 *Discours de la Méthode*, (trad. it. 1998) *Discorso sul metodo*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Frankish, K. 2016 'Illusionism as a Theory of Consciousness', *Journal of Consciousness Studies*, 23, 11-12: 11-39.
- Garfield, J. 2022 *Losing Ourselves: learning to Live without a Self*, Princeton, Princeton University Press.
- Gazzaniga, M. 2011 *Who's in Charge. Free Will and the Science of the Brain*, New York, Harper and Collins.
- Hood, B. 2012 *The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- Hume, D. 1739/1740 *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, (trad. it. 1987) *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Humphrey, N. 2011 *Soul Dust: The Magic of Consciousness*, (trad. it. 2013) *Polvere d'anima. La magia della coscienza*, Torino, Codice Edizioni.
- Humphrey N. 2006 *Seeing Red: a Study in Consciousness*, (trad. it. 2007) *Rosso. Uno studio sulla coscienza*, Torino, Codice Edizioni.
- James, W. 1890, (1981) *The Principles of psychology*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Kant, I. 1787 *Kritik der reinen Vernunft*, (trad. it. 2005) *Critica della ragion pura*, Torino, UTET.
- Lei, Y. 2023 'Sociality and Self-awareness in animals', *Frontiers in Psychology*, [Frontiers | Sociality and self-awareness in animals \(frontiersin.org\)](https://www.frontiersin.org).
- Locke, J. 1694 *An Essay Concerning Human Understanding*, (trad. it. 2004) *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, UTET.
- Marraffa M., Meini C. 2022 *La costruzione dell'interiorità. Dall'identità fisica alla memoria autobiografica*, Roma, Carocci editore.
- Metzinger, T. 2014 *Coscienza e fenomenologia del sé*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Metzinger, T. 2009 *The Ego Tunnel: the Science of Consciousness and the Myth of the Self*, (trad. it. 2009) *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, Milano, Raffaello Cortina.
- Nagel, T. 1974 'What is It Like to Be a Bat?', (trad. it. 1986) 'Che effetto fa essere un pipistrello', in *Questioni Mortali*, Milano, Il Saggiatore.

Nozick, R. 1981 *Philosophical Explanations*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Rey, G. 2016 'Taking Consciousness Seriously -as an Illusion', *Journal of Consciousness Studies*, 23, 11-12: 197-214.

Strawson, P. 1966 *The bounds of sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londra, Routledge.

Struhl, K. 2020 'What Kind of Illusion is the Illusion of the Self?', *Comparative Philosophy*, 11, 2: 113-139.