

Università degli Studi di Napoli Federico II



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO PON XXXVII CICLO

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

Fenomenologia e ontologia sociale: il testo letterario come oggetto sociale.

Tutor:

Ch.ma Prof.ssa Anna Donise

Candidata:

Giuliana Mondauro

Coordinatore:

Ch.mo Prof. Domenico Conte

Università degli Studi di Napoli Federico II



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO PON XXXVII CICLO

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

Fenomenologia e ontologia sociale: il testo letterario come oggetto sociale.

Tutor:

Ch.ma Prof.ssa Anna Donise

Candidata:

Giuliana Mondauto

Coordinatore:

Ch.mo Prof. Domenico Conte

Indice

INTRODUZIONE.....	4
CAPITOLO I – MONDO INTERSOGETTIVO E SIGNIFICATI CULTURALI.....	12
I. L’intersoggettività.....	12
1.1 L’intersoggettività trascendentale e la questione del solipsismo.....	12
1.2 L’esperienza dell’altro e l’empatia.....	20
1.3 L’intersoggettività costituente e la costituzione di un mondo percettivo intersoggettivo.....	34
1.4 La costituzione di un mondo intersoggettivo comune.....	42
1.5 Lo spazio oggettivo.....	47
II. Il mondo della vita.....	50
2.1 Dall’intersoggettività al mondo comune intersoggettivo.....	50
2.2 I significati intersoggettivi e culturali.....	64
CAPITOLO II – ONTOLOGIA SOCIALE.....	73
I. Dal mondo intersoggettivo fenomenologico all’ontologia sociale.....	73
II. L’ontologia sociale.....	79
2.1 Le origini.....	79
2.2 Lo statuto ontologico degli oggetti sociali.....	81
2.3 Gli oggetti sociali come prodotto degli atti sociali.....	89
2.3.1 Preistoria degli atti sociali.....	89
2.4 Adolf Reinach: la teoria degli atti sociali.....	98
2.4.1 Le parti degli atti sociali.....	106

III. L'intenzionalità tipica del mondo sociale.....	121
3.1 Tipi di intenzionalità che caratterizzano il mondo sociale: intenzionalità collettiva vs. intersoggettiva vs. sociale.....	126
3.2 Il ruolo dei soggetti coinvolti.....	128
3.3 L'efficacia dell'intenzionalità che caratterizza il mondo sociale.....	133
 CAPITOLO 3 – FENOMENOLOGIA DELL'OGGETTO TESTO.....	137
 I. La concezione della realtà socio-culturale di Ingarden: tra ontologia sociale e oggetto estetico.....	137
1.1 Considerazioni preliminari.....	137
1.2 La realtà socio-culturale per Ingarden.....	144
1.3 La critica ingardneriana al riduzionismo fisicalista.....	151
1.4 Gli oggetti culturali come oggetti puramente intenzionali.....	155
1.5 Gli oggetti sociali come misteriosi prodotti della coscienza?.....	168
1.6 Oggetti puramente intenzionali e categoria del valore.....	176
 II. Tra oggetto testo, soggetto lettore e realtà sociale.....	182
2.1 Fenomenologia del testo come opera d'arte letteraria.....	182
2.2 Il testo come porta di accesso ai valori culturali e alla realtà sociale.....	186
2.2.1 Excursus: oggetto estetico, valore estetico ed esperienza estetica.....	186
2.2.2 Il valore culturale nel “ <i>rencontre</i> ” tra oggetto testo e soggetto lettore.....	189

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca si colloca nell'intersezione tra fenomenologia e ontologia sociale, con l'intento di indagare il processo attraverso il quale si costituiscono, in ambito intersoggettivo, le oggettualità sociali. Tra queste, particolare attenzione è stata rivolta all'oggetto testo, concepito non come semplice entità linguistica o materiale, ma come una forma specifica di oggetto sociale, il cui significato e la cui esistenza risultano intelligibili soltanto all'interno di un mondo condiviso, strutturato secondo coordinate intersoggettive.

Il tema affrontato si radica nella convinzione che l'oggetto testuale, e in particolar modo il testo letterario, non possa essere compreso in maniera adeguata se non si tiene conto del suo carattere eminentemente sociale. Esso si costituisce, infatti, come oggetto di senso solo in virtù di pratiche, intenzionalità e strutture di significato che si articolano entro l'orizzonte del mondo della vita, così come teorizzato nella tradizione fenomenologica. La dimensione sociale del testo non è, dunque, un semplice attributo esterno, bensì una condizione costitutiva della sua oggettualità.

L'indagine ha preso avvio e si è sviluppata all'interno del quadro metodologico fornito dalla fenomenologia trascendentale, nella sua declinazione classica, con riferimento privilegiato al pensiero di Edmund Husserl. In particolare, è stato centrale il concetto di intersoggettività, inteso come fondamento della costituzione del mondo oggettivo. A fianco della prospettiva husserliana, il lavoro si è avvalso del fondamentale apporto teorico di Adolf Reinach, il quale ha precocemente elaborato una teoria degli atti linguistici, anticipando sviluppi successivi dell'analitica del linguaggio e offrendo una sistematizzazione formale degli atti e degli oggetti sociali, quali entità deducibili *a priori*, dotate cioè di una struttura logica specifica e riconoscibile. In tal modo, Reinach fornisce un quadro utile per comprendere le modalità in cui i testi si costituiscono come oggetti sociali. Infine, un ruolo di altrettanto rilievo è stato assunto

dalla riflessione di Roman Ingarden, autore che, con le sue analisi sull'opera d'arte letteraria, ha fornito strumenti essenziali per articolare un'ontologia del testo letterario capace di coniugare dimensione intenzionale, struttura formale e ricezione da parte del lettore. Va chiarito, a questo proposito, che la scelta di far dialogare l'ontologia sociale reinachiana con le analisi fenomenologiche sull'opera d'arte letteraria ingardneriana, non ha come scopo quello di mostrare come il valore artistico di un testo o l'intenzionalità artistica siano un prodotto sociale. L'obiettivo principale di questo studio risiede, piuttosto, nel mettere in luce quanto il testo, e più specificamente il testo letterario a prescindere dal suo valore artistico, si configuri come un oggetto sociale intenzionalmente costituito, la cui ontologia è indissociabile dalle pratiche di significazione e dalle strutture di senso condivise. In questa prospettiva, il lavoro intende colmare un vuoto nella letteratura filosofica e fenomenologica contemporanea, nella quale spesso l'oggetto testo viene trattato o in maniera troppo astratta o ridotto a fenomeno comunicativo, trascurandone la specificità ontologica.

La tesi è articolata in tre capitoli, seguendo un percorso che parte dalla ricostruzione critica dei concetti fondamentali di oggettualità, intersoggettività e realtà sociale in Husserl, proseguendo poi con l'analisi della teoria degli atti sociali in Reinach e concludendo con un esame approfondito delle strutture ontologiche del testo letterario secondo Ingarden. A partire da questo quadro teorico, è stata infine proposta una interpretazione dell'oggetto testo come figura paradigmatica dell'oggetto sociale, offrendo al contempo spunti per una rinnovata ontologia del suo significato letterario.

Il primo capitolo, *Mondo intersoggettivo e significati culturali*, è dedicato all'analisi del concetto di intersoggettività nell'ambito della fenomenologia husserliana, con particolare attenzione alla costituzione del mondo come spazio condiviso. Il capitolo si apre, dunque, con una ricostruzione del problema dell'intersoggettività nella fenomenologia husserliana, evidenziando come la soggettività trascendentale, lungi dall'essere chiusa in sé, implichi

strutturalmente l'apertura all'altro. Pertanto, sono stati esaminati i passaggi attraverso cui, a partire dall'esperienza empatica e dalla costituzione dell'altro, si giunge alla strutturazione di un mondo oggettivo, comune e intersoggettivamente valido. Dopo aver illustrato la questione del solipsismo trascendentale e le strategie husserliane per superarlo (in particolare attraverso l'empatia come analogia appresentativa), è stata analizzata la costituzione dell'altro ego come momento fondante nella genesi di un mondo comune, approfondendo la dinamica costitutiva che conduce dalla relazione intersoggettiva elementare alla formazione di un mondo oggettivo condiviso. Ci si è soffermati in particolar modo sul concetto di spazio oggettivo, come spazio pubblico e stabile che permette la co-costruzione dei significati e la sedimentazione dell'esperienza. In questa cornice, assume rilievo il concetto di mondo della vita (*Lebenswelt*), quale orizzonte pre-teorico e pre-scientifico, che funge da sfondo per ogni oggettività, entro cui si costituiscono i significati culturali, elementi decisivi per comprendere il testo come oggetto sociale. Infine, è stato affrontato il problema della genesi dei significati culturali come prodotti di sedimentazione intersoggettiva e come forme simboliche che danno stabilità e continuità alla realtà sociale. In questa sezione, sono state gettate, dunque, le basi per comprendere come il testo, in quanto oggetto culturale, emerga in uno spazio di senso intersoggettivamente strutturato.

Il secondo capitolo, intitolato *Ontologia sociale*, si propone di ricostruire, in maniera critica, il passaggio dal mondo fenomenologico intersoggettivo a una vera e propria ontologia degli oggetti sociali. Inizialmente sono state delineate le origini e le caratteristiche strutturali dell'ontologia sociale, concentrandosi sullo statuto degli oggetti sociali come prodotti degli atti sociali. È in tale prospettiva che ci si è serviti del contributo di Adolf Reinach, la cui teoria degli atti sociali fornisce un apparato concettuale cruciale per comprendere la genesi intersoggettiva di istituzioni, significati e oggetti sociali. Particolare attenzione è stata riservata all'intenzionalità tipica del mondo sociale, articolata nelle sue forme di intersoggettività

collettiva, intersoggettiva e sociale, e alle condizioni pragmatico-comunicative che fondano l'efficacia degli atti costitutivi del mondo sociale.

Se nel primo capitolo si è mostrato come il mondo oggettivo emerga all'interno di strutture intersoggettive, nel secondo capitolo è stato analizzato come queste strutture non solo rendano possibile la percezione condivisa degli oggetti fisici, ma anche la costituzione di oggetti che esistono solo in virtù della loro rilevanza sociale, come istituzioni, norme, ruoli, opere culturali. In questa parte del lavoro ci si è proposti di rispondere alla domanda fondamentale: in che modo il mondo sociale si costituisce fenomenologicamente? E come possiamo pensare i suoi oggetti come reali senza ricadere in una reificazione o in un idealismo psicologistico? A tal scopo, sono state inizialmente tracciate le radici moderne dell'ontologia sociale, nell'ambito teoretico del realismo fenomenologico, per mostrare come già agli inizi del Novecento si fosse colto il problema della realtà degli oggetti sociali, intesi non come semplici finzioni, ma come entità dotate di efficacia ontologica, costituite attraverso atti collettivi.

In seguito, è stato affrontato in modo diretto il tema dello statuto ontologico degli oggetti sociali – enti dipendenti, dotati di esistenza fondata su strutture intenzionali plurali –, e l'ontologia sociale è stata radicata in una fenomenologia degli atti, al fine di mostrare come gli oggetti sociali nascano da atti performativi e istituzionali. Infine, esplorando il legame tra oggetti sociali e istituzioni, tra oggetti e pratiche linguistiche e simboliche, sono state poste le basi per la trattazione del tema del testo come prodotto sociale.

Adolf Reinach, che anticipa la teoria degli *speech acts* con la sua distinzione tra atti dichiarativi, costitutivi e obbligatori (come il promettere, comandare, accusare), individua in tali atti la struttura formale capace di produrre nuove realtà intersoggettive. Il pensiero reinachiano mette, dunque, in rilievo la distinzione degli atti di comunicazione ordinari da quelli socialmente efficaci, capaci di fondare diritti, doveri, ruoli e strutture stabili –. A tal proposito, si è cercato di entrare nel dettaglio della struttura formale degli atti sociali,

inviandone le categorie fondamentali: soggetto agente, contenuto intenzionale, destinatario, contesto pragmatico. Queste riflessioni sono state cruciali per comprendere, nel capitolo successivo, in che modo anche la produzione di un testo, o meglio di un testo letterario, può essere intesa come un atto sociale complesso.

Nell'ultima parte del capitolo, si è cercato di individuare e analizzare il tipo specifico di intenzionalità che caratterizza la costruzione del mondo sociale, distinguendo tre diversi tipi:

- Intenzionalità collettiva: diretta alla formazione di unità soggettive plurali (es. “noi crediamo”);
- Intenzionalità intersoggettiva: fondata sul riconoscimento reciproco;
- Intenzionalità sociale: orientata a oggetti istituzionali e norme condivise.

In questa sezione, viene discusso il ruolo attivo dei soggetti coinvolti, il movimento direzionale dell'intenzionalità (costitutiva vs. riconoscitiva) e infine l'efficacia di tale intenzionalità: come e quando l'intenzionalità sociale produce oggetti reali nel mondo. In questo modo si è cercato di completare il quadro teorico necessario per affrontare, nel successivo capitolo, la questione dell'oggetto testo come esito di atti intersoggettivi socialmente efficaci.

Il terzo ed ultimo capitolo, *Fenomenologia dell'oggetto testo*, si concentra sull'ontologia dell'oggetto testo nella prospettiva di Roman Ingarden, in particolare nella sua declinazione di testo letterario. Dopo un chiarimento preliminare circa la concezione ingardneriana degli oggetti culturali e il loro rapporto con la realtà socio-culturale, il testo viene analizzato come oggetto puramente intenzionale, la cui esistenza si gioca tra struttura formale, valore culturale e concretizzazione da parte del lettore. Esso emerge così come snodo tra soggettività e realtà sociale, porta d'accesso a valori condivisi e vettore di sedimentazione culturale. A questo proposito, un'attenzione particolare è stata dedicata alla relazione tra oggetto testo e soggetto lettore, concepita come luogo privilegiato della costituzione di significati culturali e sociali.

Il capitolo si apre con una discussione introduttiva sul posto che Roman Ingarden occupa nel dibattito tra fenomenologia e ontologia, in cui viene chiarita la posizione dell'autore rispetto al realismo fenomenologico e alla distinzione tra oggetti reali, ideali, assoluti e puramente intenzionali. Il testo, come oggetto culturale, si colloca in questa classificazione come oggetto puramente intenzionale, ma socialmente determinato, e si inserisce nella concezione cocetto ingardneriana di realtà socio-culturale come ambito di oggetti che, pur non esistendo fisicamente, possiedono una modalità d'essere fondata sulla relazione intenzionale tra soggetto e oggetti culturali. Ingarden non nega la realtà di tali oggetti: ne offre invece una descrizione stratificata e rigorosa, capace di spiegare la loro persistenza nel tempo, la loro oggettività intersoggettiva e la loro specifica autonomia ontologica. In questa sezione del lavoro sono state sottoposte a valutazione critica le riduzioni empiriste e fisicaliste del testo a mera entità materiale: Ingarden mostra, infatti, che l'identità dell'opera non può essere colta né nella carta stampata, né nella successione delle parole come eventi sonori; essa risiede, piuttosto, in una struttura di senso intenzionalmente costituita, indipendente da ogni singola manifestazione concreta.

Successivamente è stata presentata più dettagliatamente la nozione centrale di oggetto puramente intenzionale, appartenente – come si diceva – a quella classe di oggetti che non hanno esistenza autonoma nel mondo naturale, ma si danno solo nell'orizzonte di atti intenzionali condivisi e codificati culturalmente. Il testo è uno di questi oggetti: esiste come possibilità strutturata di concretizzazione da parte di soggetti competenti, i lettori. A tal proposito, è stato criticamente discusso il rischio di ricadere in una forma di idealismo soggettivista: Ingarden, infatti, pur riconoscendo la dipendenza dell'oggetto testo dalla coscienza, ne preserva l'oggettività intersoggettiva, grazie alla sua struttura formale e alla possibilità di essere concretizzato da una pluralità indefinita di soggetti.

Particolare rilevanza per lo scopo finale della tesi, l'ha assunta il legame tra oggettualità culturale e valore, in particolare come l'oggetto testo, nella sua forma letteraria, veicoli valori estetici, simbolici e culturali. Tali valori non sono soggettivi, ma si dischiudono nella relazione intenzionale con il lettore e nell'orizzonte di senso della comunità culturale. Nella sezione conclusiva del lavoro di ricerca è stata, infatti, ricostruita l'ontologia specifica del testo letterario, quale entità capace di contenuti assiologici. Esso è descritto come oggetto stratificato, composto da più livelli: lo strato fonologico, lo strato semantico, lo strato della rappresentazione e, nei casi estetici, lo strato del valore. Ogni concretizzazione è una sua attualizzazione parziale, che tuttavia deve rispettare la coerenza interna dell'opera. Si sostiene qui che il testo è anche e soprattutto un veicolo di valori culturali; il suo senso non è chiuso nella struttura linguistica, ma si apre su un mondo simbolico condiviso. Il testo partecipa così della realtà sociale: è forma di istituzione culturale, spazio simbolico in cui si trasmettono significati, norme, memorie collettive.

Il capitolo si conclude, infine, mostrando come il testo prenda senso pienamente solo nel suo incontro con un soggetto che lo recepisce come parte di un mondo condiviso. Questo incontro è al tempo stesso estetico, culturale e sociale. Il testo è, in questa prospettiva, un oggetto sociale stratificato, costitutivamente aperto, ma strutturato: luogo d'interazione tra soggettività e mondo simbolico. In questo modo, esso emerge come esempio paradigmatico di oggetto sociale fenomenologicamente fondato, radicato in atti intenzionali intersoggettivi e capace di veicolare valori e significati nel mondo della vita.

Nel loro insieme, i tre capitoli mirano dunque a costruire un quadro fenomenologicamente fondato per pensare il testo letterario non solo come oggetto comunicativo, ma come oggetto sociale a pieno titolo: prodotto di atti intersoggettivi, inscritto in pratiche culturali storicamente situate e veicolo di significati che eccedono l'individualità del singolo autore o lettore. La tesi

intende così contribuire, da una prospettiva fenomenologica, al dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale e sulle forme dell'oggettività culturale.

Capitolo I

Mondo intersoggettivo e significati culturali

I. INTERSOGETTIVITÀ

1.1 L'intersoggettività trascendentale e la questione del solipsismo

Nel delicato processo di elaborazione della fenomenologia come filosofia trascendentale, il tema dell'intersoggettività ha guadagnato una centralità sempre maggiore nell'orizzonte di interessi di Edmund Husserl. Egli intraprese un'articolata e profonda esplorazione di questo tema, lasciando un'eredità teorica tanto ricca quanto difficile da sistematizzare, disseminata in una molteplicità di analisi. Non di rado, tuttavia, la fenomenologia husserliana è stata oggetto di accuse di solipsismo strutturale. Due sono le direttrici principali, tra loro intrecciate, della critica: da un lato, essa sembrerebbe postulare l'esistenza di una sola coscienza, quella del soggetto solipsista; dall'altro, essa sembrerebbe condannata a riconoscere l'impossibilità di attestare in modo fondato l'esistenza di altri soggetti oltre l'io trascendentale.

Questa critica trova fondamento nell'impressione che l'esercizio dell'*epoché* e della riduzione trascendentale restringa sin dall'inizio il campo d'indagine fenomenologico alla sola sfera della coscienza del soggetto. Le descrizioni che la fenomenologia elabora in regime di riduzione sembrano infatti muoversi entro i confini di un'astrazione radicale, come se la coscienza trascendentale, nella quale il reale si manifesta e si costituisce, fosse da intendersi come una coscienza singola, producendo il rischio che le analisi fenomenologiche risultino orientate in senso solipsistico.

Tuttavia, è evidente che una fenomenologia confinata entro tali limiti tradirebbe il suo stesso intento, che è invece quello di prendere sul serio l'obiezione scettica per poi dimostrare la fondatezza della nostra credenza nell'esistenza di un mondo oggettivo. Da una prospettiva rigorosamente solipsistica, infatti, non sarebbe concepibile alcuna nozione di mondo oggettivamente esistente: se, ad esempio, ipotizzassimo una patologia mentale tale da compromettere l'intero sistema percettivo, «allora i motivi, che abbiamo sinora ammesso, della distinzione tra “apparenza” e “realta”, verrebbero meno, e un simile soggetto non potrebbe mai raggiungere il grado della “natura obiettiva”. Ma il pericolo che in queste condizioni non si possa giungere alla costituzione della natura obiettiva cade non appena eliminiamo l'astrazione a cui finora ci siamo attenuti, e prendiamo in considerazione cioè che il soggetto dell'esperienza non è, in realtà, un soggetto solipsistico, bensì un soggetto tra molti altri soggetti»¹. È precisamente nel riconoscimento di questa molteplicità che si apre la possibilità di una costituzione intersoggettiva della realtà, e dunque di una natura obiettiva condivisa.

Tuttavia, se l'obiettivo delle analisi intenzionali-costitutive è quello di chiarire le modalità con cui il mondo si dà alla mia coscienza, come potrebbero esse rendere conto del modo in cui il mondo si manifesta a un'altra soggettività? E, *a fortiori*, come potrebbero accedere alla modalità con cui l'altro soggetto si auto-costituisce come centro di esperienza? Parlare in termini rigorosi di un'alterità autentica – di un altro che non sia una semplice variazione del mio – implica necessariamente riconoscere che tale soggetto non può essere ridotto alla forma della sua apparizione nella mia sfera di coscienza. Eppure, la fenomenologia, nella misura in cui pretende di fondarsi su ciò che si offre in modo originario ed evidente al vissuto del singolo, sembra scontrarsi con un limite strutturale nel trattare l'intersoggettività.

¹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, trad. it. E. Filippini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 81 (d'ora in poi Id2).

La fenomenologia husserliana si trova dunque di fronte a un doppio scoglio concettuale nel tentativo di articolare una teoria dell'intersoggettività. In primo luogo: come può darsi la costituzione dell'altro se, in quanto autenticamente altro, egli non può essere esaurito in ciò che la mia coscienza costituisce? In secondo luogo: come è possibile, entro i confini della descrizione fenomenologica, tematizzare la datità dell'altro, se proprio ciò che definisce l'altro come soggettività distinta è la sua radicale inaccessibilità, vale a dire, il fatto che il suo apparire eccede sempre e necessariamente il mio orizzonte esperienziale?²

Il primo nodo critico che emerge nel momento in cui si tenta di rendere conto della costituzione di un mondo oggettivamente esistente consiste dunque nello spiegare come sia possibile che, entro il mio stesso flusso di coscienza, possa darsi l'annuncio di un flusso di coscienza distinto dal mio. In altri termini, occorre chiarire in che modo possa emergere, nella mia esperienza, la presenza di un'altra soggettività egologica – o, più precisamente, di una molteplicità di soggetti egologici – con i quali diventa possibile la co-costituzione di una natura condivisa. Solo a partire da questa pluralità intersoggettiva si può dar luogo alla formazione di una teoria trascendentale del mondo oggettivo.³

A complicare il quadro c'è de considerare il fatto che Husserl rivendichi esplicitamente la necessità metodologica da parte del fenomenologo di cominciare da solipsista,⁴ effettuando una cosiddetta riduzione primordiale: una riduzione che ha lo scopo preciso di isolare la «sfera

² Nel tentativo di distinguere il carattere specifico della fenomenologia trascendentale rispetto all'idealismo classico, Besoli chiarisce perfettamente le difficoltà che sorgono nel tentativo di offrire una fondazione trascendentale dell'intersoggettività: «Se ogni *ego* è tale in relazione a un *alter-ego*, la radice dell'alterità, e con ciò della stessa intersoggettività, sembrerebbe doversi ricercare nella struttura più profonda del soggetto singolo, negando autonomia alla sfera intersoggettiva, che risulterebbe consegnata a un fondamento trascendentale egocentrico. Viceversa, se l'intersoggettività fosse in grado di riscattare una condizione di assoluta indipendenza, anche l'*ego* potrebbe apparire in certa misura un riflesso dell'*alter-ego*, esibendo una natura già intrinsecamente sociale». S. Besoli, *Il problema dell'intersoggettività come orizzonte di senso della fenomenologia trascendentale husserliana*, in A. Burgio (a cura di), *Quaderni di dianoia*, Mucchi, Modena 2023, pp. 88-89

³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, trad. it. F. Costa, Bompiani, Milano 1960, § 47 e ss (d'ora in poi MC).

⁴ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana* 8, Martinus Nijhoff, L'Aia 1959, p. 176 (d'ora in poi Hua) e Id., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in Hua 17, p. 276.

del proprio», astruendo da tutto ciò che possa essere costituito da altri soggetti.⁵ Solo in questo modo – osserva Husserl – diventa realmente comprensibile come l'altro possa costituire per me una validità d'essere autonoma, non riducibile a mera proiezione della mia soggettività, ma fondata su un proprio statuto fenomenologico.⁶ La questione si rivela di particolare complessità per Husserl, poiché il punto di partenza dell'intera impresa fenomenologica è costituito dall'assunto secondo cui ogni atto costitutivo prende forma all'interno della mia coscienza. Ogni oggetto, infatti, si presenta come qualcosa di significativo per me soltanto in quanto si costituisce attraverso una rete di sintesi intenzionali che si sviluppano nel mio vissuto.

Questo schema, applicato all'altro soggetto, comporta che anch'egli non possa apparire se non in quanto costituito nel mio orizzonte esperienziale, e dunque in quanto oggetto intenzionale della mia coscienza. Ma se l'altro si dà solo come correlato della mia soggettività, ridotto a fenomeno interno al mio flusso di coscienza, allora la fenomenologia rischia di contraddirsi nel suo stesso progetto. Lungi dal superare il soggettivismo per fondare una teoria dell'oggettività, essa scivolerebbe – appunto – in un solipsismo trascendentale: una posizione che, pur restando coerente con la riduzione fenomenologica, si rivelerebbe incapace di oltrepassare i confini della coscienza individuale e di accedere realmente a un'alterità che ecceda l'immanenza del soggetto costituente.

Tali riflessioni sembrano, a prima vista, confermare la critica sopra menzionata secondo cui Husserl non sarebbe riuscito a liberarsi dai vincoli di un paradigma solipsistico, lasciando ai suoi successori il compito di valorizzare pienamente la dimensione dell'intersoggettività. Eppure, questa rappresentazione rischia di essere eccessivamente semplificata: la reale configurazione del problema all'interno della fenomenologia husserliana si rivela, a un'analisi più attenta, ben più articolata e sfuggente di quanto tale lettura lasci intendere.

⁵ Si veda in merito MC, § 44 e Hua 17, p. 248.

⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, in Hua 15, pp. 270-271.

Husserl, lontano da posizioni radicali, affronta il tema dell'alterità soggettiva con un'analisi fenomenologica descrittiva, mirata a chiarire che tipo di esperienza facciamo dell'altro. Non si tratta di risolvere teoricamente il problema, ma di capire cosa implica, in termini di dati, l'apparizione dell'altro come soggetto, come *alter ego*. In altre parole, come si dà l'altro, non solo come corpo, ma come corpo abitato da una coscienza distinta dalla mia? L'obiettivo è descrivere l'esperienza dell'estraneità soggettiva, partendo dall'altro così come si manifesta nel vissuto quotidiano. L'analisi si articola dunque sul doppio versante noetico-noematico: da un lato, esamina il modo in cui l'*alter ego* si dà come oggetto peculiare; dall'altro, gli atti intenzionali con cui lo riconosciamo come un altro centro di coscienza. In questo modo, pur essendo presente nel nostro orizzonte esperienziale, l'*alter ego* emerge come soggettività distinta.

Seguendo questa direzione, ci accorgiamo che la nostra esperienza dell'altro si configura su due piani distinti: da un lato, percepiamo gli altri come oggetti psicofisici nel mondo; dall'altro, li riconosciamo come soggetti che vivono e sperimentano lo stesso mondo che noi viviamo, e che ci percepiscono come noi percepiamo loro. In altre parole, gli altri appaiono a noi simultaneamente come oggetti del mondo e come soggetti di esperienza, attraverso cui il mondo si manifesta. Anche se rimaniamo nel contesto di una coscienza trascendentale ridotta a puro fenomeno, e anche limitandoci ad affrontare l'altro come fenomeno all'interno della riduzione fenomenologica, continuiamo comunque a esperire il mondo non come un costrutto privato, ma come un'entità che ci è estranea, intersoggettiva, e che esiste per ciascun soggetto.⁷ Ci rendiamo conto, a questo punto, che al significato stesso dell'essere-oggettivo del mondo è intrinsecamente connessa la sua presenza per una pluralità di soggetti: una cosa esistente non

⁷ Cfr. J. Benoist, *Objet et communauté transcendante: autour d'un fragment du dernier Husserl*, in «Tijdschrift voor filosofie», 2, 1991, pp. 311-326.

si esaurisce in ciò che si manifesta a me, ma include anche ciò che si mostra all'altro da un punto di vista diverso.

A questo punto è di fondamentale importanza soffermarsi sul ruolo giocato dalla teoria dell'intenzionalità rispetto al problema della costituzione intersoggettiva del mondo oggettivo.⁸ Secondo Husserl, ciò che si dà nella percezione non è un semplice dato soggettivo, ma un essere che si presenta fin dall'inizio come accessibile in linea di principio a ogni altro soggetto, e dunque come esistente non solo per me, ma per chiunque.⁹ Oggetti, eventi e azioni si manifestano originariamente come appartenenti a una sfera pubblica e condivisibile, e non come contenuti privati della sola esperienza individuale.¹⁰ Husserl insiste, dunque, sul fatto che l'analisi ontologica, nella misura in cui mette in luce il senso d'essere del mondo come valido per una molteplicità di soggetti, apre necessariamente alla chiarificazione del significato trascendentale dell'alterità soggettiva, e conduce così all'elaborazione di un'indagine rigorosa dell'intersoggettività trascendentale.¹¹ Scrive infatti: «La soggettività trascendentale piena e concreta è il tutto, compiutamente ed in unità puramente trascendentale, e soltanto così concreto della comunità aperta di io».¹²

È la socialità intersoggettiva trascendentale stessa, conseguentemente, ad assurgere a condizione di possibilità per la costituzione di ogni verità e di ogni essere autentico.¹³ Husserl

⁸ Come afferma Depraz, che sull'intenzionalità come accesso all'alterità ha lavorato molto, «l'intenzionalità è l'operazione grazie alla quale Husserl rompe con la dualità del soggetto e dell'oggetto, quell'opposizione di tipo cartesiano che fa dell'oggetto una semplice rappresentazione mentale». N. Depraz, *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Parigi 1995, pp. 45 e ss.

⁹ Cfr. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, in Hua 9, p. 431; Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, in Hua 14, p. 280; Id., Hua 17, p. 243. Si veda poi anche Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 492 e ss. (d'ora in poi C).

¹⁰ Cfr. MC, pp. 101-102; Hua 15, p. 5.

¹¹ Cfr. Hua 15, p. 110. A proposito del significato profondo dell'analisi ontologica husserliana, così come della necessità dell'*epoché* quale gesto inaugurale del pensiero filosofico, si veda A. Ales Bello, *L'epoché come inizio del filosofare*, in «Archivio di filosofia», 2015, pp. 45-53.

¹² Cfr. Hua 9, p. 344.

¹³ Scrive Husserl nella *Meditazione V*: «La intersoggettività trascendentale ottiene con questa formazione di comunità una sfera d'intersoggettività, in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo, di modo che come *noi* trascendentale essa è già soggettività per il mondo umano, forma nella quale l'intersoggettività si è data un'effettiva realizzazione oggettiva». MC, pp. 118-119. Cfr anche C, pp. 472-473; Hua 9, p. 295 e 474.

arriva persino, in alcuni passaggi, a qualificare il proprio progetto come una filosofia trascendentale di orientamento sociologico,¹⁴ affermando esplicitamente che lo sviluppo coerente della fenomenologia richiede il superamento del livello puramente egologico in direzione di una fenomenologia trascendentale-sociologica.

La fenomenologia trascendentale, per quanto possa inizialmente apparire solipsistica, non lo è affatto nella sua struttura profonda. La necessità della riduzione primordiale — che analizzeremo più dettagliatamente in seguito — risponde esclusivamente a esigenze metodologiche. Solo a partire da questa radicale sospensione è possibile cogliere in tutta la sua portata la questione dell'intersoggettività: essa si rivela proprio nel momento in cui si prende pienamente coscienza dei limiti costitutivi del soggetto singolo.¹⁵

Si comprende dunque con relativa chiarezza perché Husserl abbia dedicato tanta energia alla questione dell'intersoggettività. Egli la considerava infatti il nodo teorico decisivo per rendere conto della costituzione della realtà obiettiva e della trascendenza stessa, compito primario dell'indagine fenomenologica trascendentale¹⁶. Se infatti la fenomenologia trascendentale si rivelasse strutturalmente incapace di dar conto dell'intersoggettività, non fallirebbe solo su un aspetto specifico, ma verrebbe meno l'intera impresa fenomenologica. Sia chiaro inoltre che lo studio fenomenologico dell'intersoggettività condotto da Husserl si concentra sull'analisi della sua funzione trascendentale e costitutiva, con l'obiettivo di sviluppare una teoria dell'intersoggettività trascendentale, piuttosto che un'indagine sulla socialità concreta o sulla relazione specifica io-tu. È importante sottolineare questo punto, poiché molte delle critiche alla fenomenologia husserliana dell'intersoggettività (spesso basate sull'analisi della quinta *Meditazione*) si sono concentrate proprio su questi aspetti. In tal modo,

¹⁴ Cfr. Hua 9, p. 539.

¹⁵ «La riduzione all'io trascendentale contiene solo la parvenza di una scienza che resti solipsistica, mentre la sua conseguente esecuzione, secondo il suo senso proprio, conduce ad una fenomenologia dell'intersoggettività trascendentale, attraverso la quale sviluppandosi, porta infine alla filosofia trascendentale in generale». MC, pp. 32-33; Cfr. anche Hua 9, pp. 245-246; Hua 8, p. 129.

¹⁶ Cfr. Hua 8, p. 465.

è diventato comune domandarsi, da un lato, se il concetto husserliano di empatia presupponga un'esperienza diretta dell'altro (e in che misura tale concezione sia fenomenologicamente valida), e, dall'altro, se il modello idealistico della costituzione proposto da Husserl sia in grado di instaurare una relazione simmetrica tra l'io e l'altro.¹⁷

Questa discussione è spesso stata condotta in modo erroneo, non approfondendo il significato della nozione di costituzione utilizzato da Husserl, ma limitandosi a darne una certa (e infondata) interpretazione. Sarebbe un errore considerare tali problemi irrilevanti, soprattutto considerando che il concetto di intersoggettività di Husserl riguarda precisamente la relazione tra soggetti, il che implica la necessità di un'indagine sull'empatia: come è possibile, in generale, avere esperienza di un altro soggetto?

Nel contesto fenomenologico, la soggettività non può essere indagata da una prospettiva in terza persona, ma deve essere compresa nella sua manifestazione esperienziale in prima persona. Come Husserl afferma nella *Crisi*, l'intersoggettività può essere affrontata solo attraverso un radicale «interrogare me stesso» [*Mich-selbst-befragen*]¹⁸: solo la mia esperienza dell'altro e il mio rapporto con un altro soggetto, così come quelle esperienze che implicano l'altro, possono essere definite intersoggettive nel senso più autentico del termine.

Una difficoltà metodologica rilevante nell'approccio consueto all'analisi husserliana dell'intersoggettività trascendentale risiede nella frequente sovrapposizione tra il metodo investigativo adottato e l'obiettivo ultimo della ricerca. Si tende infatti a trascurare – talvolta negare – la relativa autonomia di quest'ultimo rispetto alla ricostruzione dettagliata del processo effettivo e della struttura costitutiva dell'esperienza altrui. Come si chiarirà in seguito, la teoria husserliana dell'intersoggettività presenta una complessità notevolmente superiore al modo in cui generalmente viene recepita e restituita dalla critica. Husserl, infatti, articola il

¹⁷ Cfr. D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 112 e ss.

¹⁸ C, p. 226. Traduzione nostra, per l'originale tedesco cfr. Hua 6, p. 206.

tema dell'intersoggettività in una molteplicità di forme, mettendosi di fatto al riparo da quelle critiche che, partendo proprio da un'insoddisfazione per la sua trattazione dell'intersoggettività mediata dal corpo, ne inferirebbero una compromissione radicale dell'intera analisi.

È tuttavia opportuno soffermarsi preliminarmente sulla descrizione husserliana dell'esperienza concreta dell'altro, prima di affrontare quello che, a nostro avviso, rappresenta il nucleo centrale delle sue analisi: la concezione dell'intersoggettività come struttura costituente.

1.2 L'esperienza dell'altro e l'empatia

Interrogiamoci ora più a fondo sulla nostra esperienza dell'*alter ego* e sulle sue modalità di manifestazione. Più precisamente: in base a quali strutture intendiamo un certo corpo, tra i molti presenti nel mondo, non come una cosa inanimata, ma come il portatore di una coscienza analoga alla nostra? Per affrontare in modo rigoroso questa questione, Husserl introduce una forma di epoché alla quale abbiamo già fatto riferimento: la cosiddetta riduzione al proprio, o riduzione primordiale, che si attua all'interno della stessa sfera trascendentale. Essa consiste nel prescindere «da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità immediatamente o mediatamente riferita alla soggettività estranea»¹⁹. In questo modo vengono escluse tutte quelle appercezioni del mondo che, nella loro stessa struttura di senso, rinviano ad altri soggetti e presuppongono una cornice intersoggettiva. Oggetti come un televisore – in quanto artefatto culturale – o, più in generale, qualsiasi prodotto della cultura umana, implicano infatti l'esistenza di altri soggetti costituenti. L'epoché da operare, in questo contesto, è di tipo astrattivo: essa mira a ridurre l'ego a ciò che gli è proprio (*Eigenheit*), ovvero a quelle sintesi

¹⁹ MC, p. 103.

intenzionali che non implicano alcun riferimento ad altri soggetti, a ciò che è costituito esclusivamente in esso e che, per il suo stesso significato, non richiede un rimando intersoggettivo.²⁰ Nella misura in cui tale riduzione viene portata a compimento, ciò che resta del fenomeno mondo è «uno strato coerente e unitario»²¹, purificato da ogni apporto proveniente da soggettività estranee; uno strato cioè più profondo e originario senza il quale non sarebbe possibile né l'emergere dell'alter ego come tale, né la costituzione stessa di un mondo obiettivo.²²

Mediante questa particolare forma di riduzione si giunge quindi a uno strato basilare, che Husserl denomina “strato inferiore” (*Unterschicht*) o anche “natura propria” (*eigentliche Natur*). Si tratta del livello dell'esperienza che si costituisce esclusivamente in una soggettività singola, senza richiedere alcun riferimento ad altri, e che perciò si configura come una costituzione solipsistica. Questo ambito fenomenico deve essere rigorosamente distinto dalla “natura” tematizzata dalle scienze naturali, la quale, in quanto prodotto intersoggettivo, implica necessariamente una rete di soggettività costituenti. La “mera natura” così delineata – che resterebbe intatta anche nell'ipotesi dell'inesistenza di altri soggetti – rappresenta ciò che continuerebbe a costituirsi nella mia esperienza anche se io fossi l'unico soggetto vivente. Qui incontro «il mio corpo vivo (*Leib*, o “corpo proprio”) nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere un mero corpo fisico (*Körper*), ma corpo vivo».²³ A differenza degli altri corpi fisici, che si presentano come oggetti meramente osservabili dall'esterno, il *Leib*, il mio corpo vivo, possiede caratteristiche fenomenologiche uniche. Innanzitutto, esso coincide con il punto d'origine della mia esperienza spaziale: è il “qui”, il centro orientante da cui si dispiega il mondo, e si sposta con me, determinando la prospettiva da cui percepisco ogni cosa. In

²⁰ Cfr. V. Costa, *Husserl*, cit., pp. 117 e ss.

²¹ MC, p. 106.

²² Per quanto riguarda la discussione di questi problemi dal punto di vista interno al panorama fenomenologico stesso, non possiamo non menzionare A. Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in *Gesammelte Aufsätze III*, M. Nijhoff, Den Haag 1971.

²³ MC, p. 107.

secondo luogo, il *Leib* è attraversato da una sensibilità interna: non solo lo vedo muoversi, ma sento il movimento stesso attraverso sensazioni cinestetiche che mi danno accesso diretto all'attività dei miei arti, anche in assenza di percezione visiva. Infine, il contatto con il mio corpo vivo genera un'esperienza duplice e irripetibile rispetto agli altri oggetti: nel toccarlo, non solo esercito un atto tattile, ma simultaneamente sperimento l'essere toccato.²⁴

Il *Leib* si manifesta così come il luogo originario dell'unità psicofisica. Quando applichiamo la riduzione primordiale agli altri esseri umani, essi si presentano solo come corpi fisici, privi di interiorità accessibile. Ma se rivolgo questa stessa riduzione a me stesso, ciò che resta non è un semplice corpo, bensì il corpo vivo insieme alla mia vita psichica: io stesso, nella mia interezza, come soggetto incarnato capace di agire nel mondo attraverso tale corpo. Nonostante l'epoché abbia astratto ogni riferimento a un "noi" intersoggettivo, permane l'identità dell'io come polo identico e costante dei miei vissuti, il soggetto a cui tutti gli atti si riferiscono. Questo stesso io è anche il punto d'origine da cui può prendere forma la costituzione dell'altro. In quanto corrente coscienziale in cui ogni senso e ogni realtà si dà e si legittima, l'ego trascendentale si rivela fin dall'inizio strutturalmente aperto alla possibilità dell'alterità. Se osserviamo allora l'ego trascendentale, cioè la corrente di esperienza in cui ogni senso e ogni essere si manifesta e si legittima, vediamo come ad esso

appartenga la divisione del suo intero campo trascendentale di esperienza nella sfera della sua proprietà da un canto – insieme allo strato coerente della sua esperienza del mondo – e nella sfera dell'estraneo dall'altro. Tuttavia, ogni coscienza dell'estraneo, ogni modo di manifestazione di essa appartiene alla prima sfera.²⁵

²⁴ Cfr. V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, p. 118.

²⁵ MC, p. 111.

Ci rendiamo conto, dunque, che l'esperienza primordiale – quella in cui gli oggetti si costituiscono originariamente, senza rimando ad altri soggetti e al di fuori di ogni orizzonte intersoggettivo – costituisce il fondamento trascendentale di ogni possibile ulteriore costituzione. Questo non implica affatto un'idea di anteriorità temporale o psicologica nello sviluppo dell'individuo; il primato della sfera primordiale a cui allude Husserl non è cronologico, ma trascendentale: si tratta di una priorità strutturale nell'ordine della giustificazione fenomenologica.

Detto altrimenti, posso concepire senza contraddizione una costituzione di oggetti sensibili che non abbiano ancora alcun significato culturale, né rimando ad altri soggetti; al contrario, non posso concepire un oggetto culturale senza presupporre uno strato sensibile che lo sostenga. Per tornare all'esempio del televisore: posso coglierlo come un oggetto tecnico dotato di una precisa funzione sociale solo se prima lo percepisco come una realtà dotata di forma, colore e tridimensionalità, caratteristiche che precedono ogni attribuzione culturale. Questo livello percettivo elementare non è culturalmente determinato, e per questo rappresenta una base comune a ogni soggettività umana, indipendentemente dal contesto storico o sociale. Senza questa base, non potrebbe darsi nemmeno la possibilità di una comprensione simbolica o culturale dell'oggetto.²⁶

Se ogni significato del mondo fosse intersoggettivo, cioè interamente storicamente e culturalmente mediato, verrebbe a mancare una base percettiva condivisa, una struttura dell'esperienza che precede le variazioni culturali. È proprio questo il compito della riduzione

²⁶ Cfr. V. Costa, *Husserl*, cit., p. 119. Si noti, in ogni caso, che anche questa distinzione tra uno strato percettivo “neutro”, comune a ogni umanità storica, e un apprendimento culturale successivo, solleva alcune difficoltà. È infatti discutibile che la percezione possa darsi in modo totalmente indipendente da ogni orizzonte culturale o linguistico. Anche il semplice vedere un oggetto tridimensionale dotato di forma e colore – per riprendere l'esempio del televisore – implica strutture intenzionali e abitudini percettive che si formano nel tempo e che sono almeno in parte influenzate dal contesto storico e sociale. La presunta neutralità dello strato percettivo rischia quindi di essere una costruzione idealizzante, utile sul piano trascendentale, ma difficile da isolare concretamente.

alla sfera primordiale: riportare il senso del mondo alla sua radice pre-intersoggettiva, dove le configurazioni culturali e storiche si mostrano come derivate e non originarie.

È su questa linea che, nella *Krisis*, Husserl introduce l'idea di un io-originario (*Ur-Ich*) che precede e rende possibile la costituzione degli altri soggetti trascendentali. Anche se l'intersoggettività, in un secondo momento, partecipa alla costituzione dello stesso io e dei suoi mondi, essa non può fondarsi su se stessa: ogni alter ego, per darsi, presuppone un io costituente che.

rimane sempre unico, nella vita originale e costitutiva che scorre in lui, [che] costituisce una prima sfera oggettuale, la sfera oggettuale «primordiale», e [...] a partire da essa compie un'operazione motivata e costitutiva, in virtù della quale una modificazione intenzionale di se stesso [...] perviene alla validità d'essere sotto il titolo di «percezione dell'estraneità», percezione dell'altro, di un altro io, che, per se stesso, è un io come io sono per me.²⁷

Questa sfera primordiale appartiene a ogni ego, a prescindere dalla sua collocazione culturale, ed è proprio da essa che si sviluppano livelli successivi di esperienza: il mondo oggettivo, i significati, e infine anche l'alter ego. Infatti, per poter riconoscere un altro soggetto, è necessario innanzitutto cogliere un altro corpo nello spazio. L'altro, però, non può costituirsi semplicemente come un oggetto tra gli altri: deve apparire come un'alterità speciale, non riconducibile alle sintesi costitutive ordinarie con cui si costituiscono le cose materiali.

Guardando alla nostra esperienza concreta, ci accorgiamo che l'altro si presenta sempre nella sua corporeità, in carne e ossa. L'incontro con l'altro è sempre un incontro tra soggetti

²⁷ C, p. 211. A proposito di C § 53 e del «paradosso della soggettività umana», si veda anche: P. Kidder, *Husserl's Paradox*, in «Research in Phenomenology», 17, 1987, pp. 227-242.

incarnati. Ma non per questo possiamo accedere direttamente alla sua vita cosciente: al contrario, ciò che definisce l'altro come tale è proprio il fatto che la sua coscienza ci resta inaccessibile. Diversamente da come accade con il nostro corpo, che sentiamo “dall'interno” attraverso le sensazioni cinestetiche, il corpo dell'altro lo percepiamo solo da fuori. E se, invece, potessimo sentirne i movimenti come nostri, allora non avremmo davvero a che fare con un altro, ma solo con un'estensione del nostro sé. L'alter ego si costituisce quindi come presenza sensibile esterna, ma anche come centro di esperienza che resta necessariamente distinto e separato dal nostro. All'esperienza dell'altro appartiene quindi

una certa *intenzionalità indiretta*, che proceda a partire dallo strato inferiore del *mondo primordiale* posto sempre a fondamento; è questa mediazione che rende rappresentabile il momento della *presenza secondaria* (*mit-da*), la quale non è ancora la presenza stessa, né può mai diventare una presenza nell'originale. Si tratta qui quindi di una specie d'atto di *rendere-come-presente*, una specie di appresentazione.²⁸

Una dinamica simile, per certi aspetti, si ritrova già nella percezione degli oggetti esterni: quando vediamo solo una parte di un oggetto — ad esempio, la superficie frontale di un tavolo — appresentiamo mentalmente il lato nascosto, il retro, che non è attualmente visibile ma resta accessibile grazie alla possibilità di spostare il nostro punto di vista. In questo caso, l'appresentazione rimanda sempre alla possibilità di una conferma diretta: posso camminare attorno al tavolo e vedere con i miei occhi ciò che prima era nascosto.

Diversa è invece la situazione quando si tratta dell'esperienza dell'altro. Qui, l'appresentazione non ha mai la possibilità di essere “riempita” da una presentazione originaria:

²⁸ MC, pp. 120-121

i vissuti dell'altro non potranno mai darsi direttamente nella mia esperienza. L'interno della sua coscienza non è qualcosa a cui io possa accedere, neanche in linea di principio. La mia esperienza dell'altro si costruisce esclusivamente a partire dalla sua corporeità, dai suoi gesti, dalle sue espressioni – dunque dal suo corpo vivo – attraverso ciò che Husserl definisce un'«interpretazione originaria»²⁹, ossia un'operazione costitutiva che attribuisce senso all'alterità senza poterla mai esperire pienamente.

Il carattere mediato dell'intenzionalità, per cui io faccio esperienza di una coscienza altrà senza poterla inglobare nel mio flusso di coscienza, deriva, secondo Husserl, dal fatto che l'altro si manifesta attraverso il suo corpo vivo. È il corpo dell'altro, nella sua peculiarità e somiglianza con il mio, a introdurre nella mia esperienza il segno di una vita cosciente estranea, che tuttavia non si dà mai direttamente. È proprio questa inaccessibilità a rendere possibile la costituzione autentica dell'altro come alter ego: un soggetto cosciente, ma non riducibile alla mia soggettività. Nel campo della mia esperienza primordiale, si presenta un corpo che, in un primo momento, appare come ogni altro oggetto tridimensionale, una «trascendenza immanente»³⁰, ovvero un dato che si costituisce nelle sintesi della mia coscienza. Tuttavia, questo corpo non è un oggetto qualsiasi: ha le stesse strutture fondamentali del mio corpo vivo, che non è soltanto una cosa tra le cose, ma è anche il centro della mia percezione, dotato di sensibilità, di capacità di azione e di intenzionalità.

Questa somiglianza tra il mio corpo vivo e quello dell'altro attiva, secondo Husserl, una *sintesi passiva* che si svolge già nel campo della mia esperienza primordiale e non dipende da interpretazioni culturali. Anche se l'altro si presenta inevitabilmente come dotato di caratteri culturali, questi caratteri si innestano su una base più profonda e pre-culturale: il riconoscimento dell'altro come soggetto incarnato, simile a me. È proprio la struttura comune

²⁹ E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. A. Staiti, Rubbettino, Cosenza 2007, p. 80 (d'ora in poi FP)

³⁰ MC, p. 122.

dei nostri corpi vivi a suscitare in me una sintesi associativa, una connessione immediata che mi porta ad attribuire all'altro una sfera psichica affine alla mia, con capacità di sentire, desiderare, percepire. Ed è in questo modo che si costituisce per me l'alter ego, come un altro soggetto dotato della mia stessa struttura di esperienza, e con esso una comunità intersoggettiva di coscienze.

Tuttavia, è essenziale chiarire che questa esperienza non si fonda su una deduzione logica per analogia.³¹ Si tratta infatti per Husserl di una vera e propria esperienza originaria, che possiede una struttura fenomenologicamente analizzabile (differentemente da come riteneva Scheler)³². La possibilità di riconoscere un altro corpo come soggetto si fonda, secondo Husserl, sul carattere duplice del proprio corpo vivo, che è allo stesso tempo oggetto e soggetto sensibile. È questa struttura soggettivo-oggettiva che rende possibile l'empatia, permettendo di cogliere un corpo simile al nostro come un'altra soggettività. Non si tratta di una deduzione, ma di una sintesi passiva che collega il vissuto del nostro corpo a quello dell'altro.³³ L'esperienza del corpo vivo, sia del proprio che di un altro, è la radice e la norma fondamentale di tutte le altre esperienze.³⁴ Per questo motivo, egli considera la relazione tra il bambino e la madre come quella fondamentale, antecedente persino all'esperienza di oggetti fisici.³⁵ La domanda centrale, quindi, non riguarda il passaggio dall'esperienza di un oggetto fisico all'esperienza di un soggetto estraneo, ma come l'esperienza della soggettività corporea (sia la mia che quella dell'altro) possa costituire il fondamento su cui si costruisce l'esperienza degli oggetti fisici.³⁶

³¹ Cfr. MC, p. 123; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, in Hua 13, pp. 338-339.

³² Cfr. Hua 14, p. 335.

³³ Cfr. Hua 8, p. 62.

³⁴ Cfr. Hua 14, p. 126.

³⁵ Cfr. Hua 15, p. 511, 582, 604-605.

³⁶ Ivi, p. 637.

Ovviamente, il fatto che io abbia un'esperienza effettiva dell'altro, senza ridurla a una deduzione analogica, non implica che io esperisca l'altro nello stesso modo in cui lui si esperisce, né che la sua coscienza mi sia accessibile come la mia. Questo, tuttavia, non rappresenta un problema, anzi. È proprio perché il soggetto estraneo sfugge alla mia esperienza in questo modo che può manifestarsi come altro. Come osserva Husserl, se avessi accesso alla coscienza dell'altro come ho alla mia, l'altro cesserebbe di essere altro e diventerebbe una parte di me.³⁷ L'altro, nella sua auto-datità, resta per me inaccessibile e trascendente, ma è proprio questa limitazione a costituire la possibilità stessa dell'esperienza. Quando faccio esperienza di un altro soggetto, infatti, riconosco che l'altro – a differenza di un oggetto – mi sfugge. Se pretendo di esperire l'altro solo nel momento in cui accedo direttamente ai suoi vissuti in prima persona, commetto un errore radicale, che non solo non rispetta la trascendenza dell'altro, ma tenta di eliminarla.

Sebbene Husserl affermi che abbiamo esperienza dell'altro, ciò non implica che l'altro diventi un mero oggetto intenzionale. In realtà, si tratta di una relazione soggetto-soggetto, in cui l'altro è esperito proprio nella sua inaccessibilità soggettiva. È fondamentale, per una descrizione fenomenologica della relazione tra soggetti, che essa includa un'asimmetria. Esiste una distinzione tra il soggetto esperiente e il soggetto esperito, e questa asimmetria è essenziale per comprendere l'intersoggettività. Senza di essa, non ci sarebbe intersoggettività, ma solo una collettività indistinta.³⁸

Infatti, sebbene l'altro sia “analogo” a me, esso si manifesta anche come “altro da me”, e questa alterità è radicata nel modo in cui l'altro si annuncia. Quando percepisco un corpo simile al mio, lo percepisco nel modo del “là”:

³⁷ Cfr. MC, p. 121

³⁸ Cfr. J. Taipale, *Similarity and asymmetry: Husserl and the transcendental foundations of empathy*, in «Phänomenologische Forschungen», 2014, pp. 141-154.

Il suo modo di manifestazione non si appaia attraverso un'associazione diretta con il modo di manifestazione che di volta in volta possiede effettivamente il mio corpo vivo (nel modo del "qui"), ma ridesta riproduttivamente un'altra manifestazione immediatamente simile, relativa al sistema costitutivo del mio corpo vivo come corpo nello spazio. Questa manifestazione ricorda il mio aspetto corporeo, se io fossi là.³⁹

Il corpo dell'altro mi riporta nel presente, instaurando una connessione tra due corpi simili dati contemporaneamente. Uno di questi corpi è immediatamente dato come corpo vivo, mentre l'altro è percepito solo come corpo fisico. L'espressione "se io fossi là" non implica un ricordo o una finzione, come se dicessi "prima ero lì" o "potrei muovermi e essere là". Si tratta piuttosto di «una percezione immediatamente appaiante», in cui c'è un'esperienza della simultaneità dei due corpi vivi in un presente condiviso, ma con la consapevolezza che uno è qui e l'altro è là.

Questa è la base dell'analogia. La somiglianza tra i corpi fa sì che il corpo fisico che percepisco riceva il senso di essere anch'esso un corpo vivo, ma non mio, bensì di un altro. Questo senso può essere conferito «unicamente da una *trasposizione (Übertragung) appercettiva proveniente dal mio corpo vivo*, ma in modo tale da escludere una ostensione (*Ausweisung*) realmente diretta e quindi primordiale dei predicati della corporeità specifica, un'ostensione attraverso un'autentica percezione».⁴⁰

Le manifestazioni del corpo dell'altro sono per me segni della sua vita di coscienza, ma questa rimane inaccessibile e, per principio, non intuibile. Se fosse altrimenti, cioè se potessi percepire direttamente la coscienza dell'altro, quest'ultimo cesserebbe di essere un altro e diventerebbe parte del mio flusso di coscienza. È proprio questa inaccessibilità, questa non

³⁹ MC, § 54, p. 130-131.

⁴⁰ MC, p. 122.

intuibilità dell'altro, che rende possibile la sua alterità e, di conseguenza, l'intersoggettività trascendentale. Solo perché non è possibile l'evidenza dell'altro, esiste un altro, e questa impossibilità costituisce la condizione che rende l'altro possibile, consentendo così la comunicazione e la dialogicità. Questo modo indiretto e mediato di accedere alla coscienza dell'altro è ciò che Husserl definisce *empatia* (*Einfühlung*): una forma specifica di esperienza in cui l'io esperisce la vita cosciente di un altro io. Si tratta, tuttavia, di un'esperienza radicalmente diversa dalla percezione interna con cui ciascuno ha accesso immediato alla propria coscienza. Allo stesso modo, non è paragonabile alla coscienza d'immagine: quando sento ciò che l'altro sente, non mi rappresento un'immagine mentale dell'altro, non lo raggiungo tramite una costruzione figurativa. Al contrario, sono “vicino” all'altro, in una presenza diretta, ma senza mai diventare l'altro.

L'empatia non può dunque essere compresa come un atto di rappresentazione che riproduca la coscienza dell'altro sulla base della propria esperienza vissuta contemporanea. Un simile approccio, osserva Husserl, porterebbe ad ammettere che «un vissuto proprio, un proprio atto, per esempio l'ira, dovrebbe quindi fungere da analogo di quello estraneo», il che si rivela un non senso: infatti, «se attraverso l'empatia esperisco che l'altro è adirato, io non sono a mia volta adirato».⁴¹

Lungi dal ridursi a una mera analogia o a una duplicazione interna, l'empatia appartiene invece al vasto ordine delle *presentificazioni*: essa è un atto che presentifica una coscienza altrà rispetto alla mia, senza riprodurla in modo immediato o sostitutivo. Come ogni altro atto vissuto, anche l'empatia si iscrive in un flusso temporale, ed è articolata nel mio flusso di coscienza. Tuttavia, essa è caratterizzata dal fatto che ciò che esperisco empaticamente — l'altro nella sua propria soggettività — non si colloca più all'interno della mia corrente di

⁴¹ E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it., V Costa, Quodlibet, Macerata 2008, p. 74 (d'ora in poi PFF).

coscienza. L'empatia, nota Husserl, è l'«esperienza di una coscienza empatizzata»⁴², cioè di una soggettività che si manifesta non come parte integrante del mio vissuto, ma come eccedente rispetto ad esso. In questo modo, l'empatia realizza un accesso originario a un altro centro di esperienza: io non assumo il punto di vista dell'altro come se fosse mio, ma colgo il mondo secondo la modalità di un'altrui soggettività, che si rivela come distinta dalla mia. Proprio in questa esperienza si gioca, secondo Husserl, il superamento del solipsismo fenomenologico: «un dato empatizzato e il relativo esperire empatizzante stesso non possono appartenere alla stessa corrente di coscienza, quindi allo stesso io fenomenologico»⁴³.

L'altro si dà, dunque, come presenza immanente e al contempo trascendente: è in me, nella misura in cui lo esperisco, eppure eccede strutturalmente ciò che io posso tematizzare attraverso la mia propria vita di coscienza. L'altro è colto come un soggetto che, come me, vive e percepisce, ma da un differente orizzonte intenzionale; egli apre lati dell'oggetto che mi restano nascosti e che tuttavia appartengono all'unità del suo senso. Così, nella sintesi intersoggettiva dell'esperienza, il mondo si costituisce non come un prodotto solitario della mia soggettività, bensì come una totalità aperta, la cui oggettività si fonda sulla possibilità di essere vissuta da una pluralità di soggetti. L'oggetto percepito si offre allora come qualcosa che non esaurisce il suo essere nella mia attuale percezione, ma che mantiene la propria identità attraverso la molteplicità delle prospettive soggettive — anche oltre la mia stessa esistenza.⁴⁴

Emerge qui l'ambiguità strutturale dell'alter ego: da un lato, ciò che l'altro vede è co-implicato in ciò che vedo io, ma dall'altro non posso mai accedere direttamente ai suoi vissuti, per cui le nostre esperienze restano sempre separate. Il legame tra empatia e ciò che viene esperito in essa è, infatti, mediato: il mio sguardo si rivolge verso le *cogitationes* dell'altro, ma

⁴² Hua 13, p. 189.

⁴³ PFF, p. 76.

⁴⁴ È su questo che Edith Stein si allontana dal maestro Husserl. Se per Husserl infatti l'empatia è un atto quasi-percettivo che permette la costituzione dell'altro come soggetto, per Stein invece è un'esperienza originaria che consente un accesso reale al vissuto altrui, con una forte valenza etica e relazionale. Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1998.

non le incontra mai direttamente; piuttosto, le percepisco attraverso una «analogizzazione (*Analogisierung*)»,⁴⁵ in quanto l'altro è un altro qui-ora, un altro centro di orientamento, proprio come lo sono io. Poiché non può mai coincidere con il "qui-ora" che rappresenta me, l'altro è un "altro qui-ora", ovvero un alter ego, un punto di vista diverso sul mondo. In termini che Husserl riprende da Leibniz, si tratta quindi di una monade come del resto lo sono io.⁴⁶

Husserl non intende affermare così che sia legittimo attribuire automaticamente una coscienza a un corpo, poiché non abbiamo né possiamo avere accesso diretto alla coscienza dell'altro. La possibilità che non sia altro che una sorta di automa resta infatti sempre aperta. Tuttavia, questo non è l'obiettivo della sua analisi fenomenologica. Husserl non cerca di dimostrare nulla in senso empirico, ma si concentra invece sull'analisi delle strutture dell'esperienza dell'altro, cercando di comprendere che tipo di esperienza essa sia e come la nostra esperienza possa accedere all'altro. Come già sottolineato, è fondamentale che, per esistere come esperienza autentica dell'altro, non sia possibile raggiungere una certezza assoluta sull'esistenza della sua coscienza. Se tale certezza venisse raggiunta, l'esperienza dell'altro perderebbe la sua natura di alterità. Il punto cruciale che distingue l'approccio di Husserl da quello di Max Scheler e di altri autori che, successivamente, si rifaranno alla fenomenologia è l'enfasi sulla necessità del corpo vivo. Questo non implica che l'esperienza del corpo vivo preceda temporalmente l'esperienza dell'altro come totalità, ma piuttosto che il corpo vivo svolga un ruolo fondamentale nel costituire l'esperienza dell'altro.⁴⁷

⁴⁵ Hua 13, p. 221.

⁴⁶ Per un'attenta analisi dell'analogizzazione husserliana, anche dal punto di vista storico, cfr. J.F. Courtine, *Intersubjektivität und Analogie*, in «Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie: Beiträge zur neueren Husserl-Forschung», 24/25, 1991, pp. 232-264. Cfr anche C. Lotz, *Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 56, 2002, pp. 72-95.

⁴⁷ Cfr. M. Scheler, *L'io altrui*, in *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 205-247. Si veda in merito anche, M. S. Frings, *Husserl and Scheler: Two Views on Intersubjectivity*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 1978, pp. 143-149. Cfr anche L. Ni, *Zum Problem der Originalität der Einfühlung bei Husserl und Scheler*, in «Thaumazein», 3, 2015, pp. 307-336.

Husserl intende mostrare che ogni esperienza dell'altro – anche quando si tratta solo di indizi lasciati nel passato, come una lettera o un'opera d'arte – presuppone una costituzione originaria dell'altro come soggetto incarnato. Riusciamo a cogliere un significato soggettivo in ciò che l'altro ha prodotto solo perché, in precedenza, lo abbiamo riconosciuto come corpo vivo, come essere dotato di una coscienza propria. Anche se ora non è fisicamente presente, sappiamo che è stato, o potrebbe essere, un soggetto corporeo, e ciò fonda la possibilità stessa di comprenderlo come altro.

Alla luce di queste considerazioni, si chiarisce cosa significhi davvero, per Husserl, “costituire l'altro”: non si tratta di “produrlo”, ma di riconoscere che la sua alterità può darsi solo a partire da un'esperienza in cui egli si manifesta come tale. L'altro, per essere tale, deve comparire nel mio orizzonte esperienziale, deve darsi come fenomeno. Non ha senso parlare di alterità assoluta se essa resta totalmente invisibile o inafferrabile: ciò che è davvero altro, lo è sempre in riferimento a me, come termine di una relazione in cui il mio io funge da punto di confronto. L'alterità, quindi, non è un assoluto fuori da ogni relazione, ma una forma relazionale che si definisce proprio nella distanza tra un soggetto e un altro.⁴⁸ Quando Husserl parla di “costituzione”, infatti, intende il processo attraverso cui l'altro si manifesta nella mia esperienza come altro da me, e non – è bene ribadirlo – come qualcosa che io genero o determino arbitrariamente. Non è mai il caso che l'io possa costituire la relazione che l'altro ha con se stesso, né la sua datità originaria, quella sua esperienza immediata e autoevidente che ciascuno ha di sé.⁴⁹ Costituire l'altro non significa dunque fabbricarlo – e nemmeno proiettarlo –, ma riconoscerne la presenza in quanto irriducibilmente altra, già data come estranea, ma solo entro un orizzonte in cui può comparire.⁵⁰

⁴⁸ Interessante anche notare, come sottolinea Carr, che «mentre l'alter ego rende possibile che il 'resto' del mondo ecceda la mia coscienza attuale e possibile, l'alter ego stesso non eccede la mia coscienza attuale e possibile». D. Carr, *The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 34, 1973, p. 27.

⁴⁹ Cfr. Hua 15, p. 43.

⁵⁰ Cfr. MC, §§ 60-61 ; Hua 17, p. 244 e p. 258; Hua 15, p. 13.

Si capisce così il nesso profondo che lega l'identità stessa di ogni soggetto e il suo rapporto con altri soggetti: l'io, per costituirsi pienamente, ha bisogno dell'altro. E questo vale universalmente. Nessun soggetto, nemmeno l'altro da me, può darsi in tutta la sua pienezza senza essere in relazione con altri.

1.3 L'intersoggettività costituente e la costituzione di un mondo percettivo intersoggettivo

Sulla base di quanto detto possiamo trarre un'ulteriore, decisiva conseguenza: l'apparizione dell'altro non solo introduce l'alterità, ma opera anche un decentramento radicale del mio punto di vista. L'ego non è più il centro assoluto dell'esperienza, ma diventa uno tra i molti centri di orientamento nel mondo. In questo senso, la comparsa dell'alter ego implica inevitabilmente l'esistenza di un altro mondo originariamente costituito — un altro campo di esperienza, una diversa prospettiva incarnata. Qui si apre un interrogativo centrale della fenomenologia husserliana: se ogni soggetto costituisce originariamente il proprio mondo, come può esserci un solo mondo condiviso? In altri termini, come si passa da molteplici mondi primordiali a un'unica realtà intersoggettiva, valida per tutti?

Secondo Husserl, la possibilità di esperire un mondo oggettivo non può essere pensata senza l'incontro con l'altro. L'oggettività — ciò che vale al di là della mia singola esperienza — non si costituisce soltanto nel mio flusso di coscienza, ma prende forma nella relazione con un altro soggetto, la cui esistenza non posso affermare con evidenza, ma che tuttavia si manifesta come irriducibilmente estraneo e autonomo. È proprio questa irriducibilità — il fatto che l'altro sfugga per principio alla mia appropriazione — a fondare l'idea stessa di un mondo che non dipende solo da me. Infatti, finché non compare un altro soggetto, il mondo rimane un insieme di fenomeni che posso sempre riconnettere al mio vissuto. Con l'altro, invece, irrompe una coscienza che costituisce anch'essa il mondo da un proprio punto di vista, con un proprio

orizzonte di senso. Questa duplice costituzione genera una tensione, una differenza di prospettive, che costringe l'io a relativizzarsi e, nel farlo, rende possibile la nozione di un mondo “valido per tutti”, e non solo per me.

In questo senso, la trascendenza dell'altro — il fatto che egli sia irrimediabilmente altro, e non si dia mai in modo pienamente evidente — è la condizione per pensare un mondo oggettivo: essa è la matrice originaria della trascendenza del mondo stesso. Ogni oggetto che io esperisco come oggettivo è sempre già esperito come potenzialmente esperibile anche da un altro.⁵¹ Scrive Husserl:

Qui vi è ciò a cui solo spetta il nome di trascendenza e tutto il rimanente che è chiamato trascendenza, quale ad esempio il mondo oggettivo, si poggia sulla trascendenza dei soggetti estranei.⁵²

E ancora:

Ogni oggettività intesa in questo senso è riportata costitutivamente al primo essere estraneo all'io, nella forma dell'altro, cioè del non-io nella forma dell'«altro io».⁵³

La presenza dell'altro è essenziale per la costituzione dell'oggettività, perché solo riconoscendo che anche un altro può percepire gli stessi oggetti che percepisco io, tali oggetti cessano di essere meri correlati della mia coscienza e assumono un carattere trascendente. Finché un oggetto è solo “mio”, resta immanente; diventa oggettivo quando lo considero condivisibile da un altro soggetto. Questa trascendenza non significa che l'oggetto sia fuori

⁵¹ Cfr. MC, § 61; Hua 14, p. 277; Hua 15, p. 560.

⁵² Hua 8, p. 495.

⁵³ Hua 17, p. 248.

dalla coscienza in senso assoluto, ma che è al di là della mia sola coscienza. L'esperienza dell'altro apre l'orizzonte di una validità intersoggettiva, e quindi di realtà. Senza l'altro, gli oggetti rimarrebbero chiusi nella mia soggettività.

Se l'altro fosse solo una variante ideale di me stesso, la sua conferma dell'oggetto non avrebbe valore. È solo come altro autentico che la sua presenza fonda l'oggettività del mondo comune.⁵⁴

Husserl riconosce che un incontro concreto con l'altro potrebbe essere solo una parvenza, come nel caso di un'allucinazione. Tuttavia, la relazione tra l'intersoggettività e l'oggettività è essenzialmente a priori, cioè non dipende dalla verifica empirica immediata. Ciò che non è esperibile da un altro non può essere considerato oggettivo o trascendente. Sorge, in ogni caso, un problema di non poco conto. Infatti, anche quando sono da solo, sperimento gli oggetti come trascendenti, obiettivi e reali. Ad esempio, i libri sulla mia scrivania sono percepiti come trascendenti e obiettivi, anche se non sto sperando che un altro soggetto li percepisca. Husserl riconosce questa dinamica quando afferma che, anche se sapessi con certezza che nessun altro è presente a causa di una pandemia, la mia esperienza del mondo continuerebbe comunque a dipendere dall'intersoggettività trascendentale. In altre parole, la mia esperienza di oggetti e fenomeni mondani non perderebbe la sua struttura di trascendenza e oggettività, perché essa è fondata sull'idea che, anche in assenza di altri, la validità di ciò che percepisco rimane legata alla possibilità di essere esperito da altri soggetti.⁵⁵ Il problema può essere, comunque, risolto se si fa una distinzione tra le nostre esperienze iniziali e fondamentali e tutte le altre esperienze successive di natura simile. Le prime esperienze sono quelle che una volta per tutte ci permettono di accedere all'oggettività, alla realtà e alla trascendenza, e quindi influenzano in

⁵⁴ Cfr. D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, cit., pp. 115-116.

⁵⁵ «Se astraggo dagli altri, intesi nel senso usuale, io rimango *solo*. Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell'esser-esperibile-per-ognuno', senso che affetta anche l'io (inteso in maniera naturale) e che non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non avesse lasciato esistere che me solo». MC, pp. 103-104. Cfr. anche Hua 15, p. 6.

modo definitivo le nostre strutture esperienziali. Non si intende, con questo, negare importanza alle esperienze che seguono, ma il loro ruolo è differente. Queste esperienze non sono quelle che ci permettono di costituire le categorie di oggettività e trascendenza, ma piuttosto permettono di concretizzarle. In altre parole, sebbene la mia esperienza individuale di una tazza di tè sia un'esperienza della tazza come qualcosa di reale e oggettivo, questi aspetti di validità sono inizialmente attribuiti in modo puramente simbolico. Solo quando sperimento che anche un altro condivide la stessa esperienza, l'esigenza di validità della mia esperienza viene intuitivamente colmata, cioè diventa evidente.

Come già detto, è fondamentale che la mia esperienza di un altro individuo sia, a sua volta, un'esperienza di un altro individuo che esperisce. Husserl arriva a sostenere che la validità dell'esperienza dell'altro soggetto è implicitamente riconosciuta nella mia stessa esperienza dell'altro soggetto.⁵⁶ Questo può essere compreso riprendendo le analisi husserliane del corpo vivo, dove egli sostiene che l'esperienza di un altro come soggetto corporeo rappresenta il primo passo per la costituzione di un mondo oggettivo, che è al contempo intersoggettivo e condiviso.⁵⁷ Infatti, la mia esperienza del corpo vivo di un altro deve essere accompagnata, da parte di quest'ultimo, dall'esperienza dello stesso corpo come suo proprio corpo.⁵⁸ Nell'incontro con il corpo vivo altrui si realizza dunque una corrispondenza tra la mia esperienza e quella dell'altro — una corrispondenza che, secondo Husserl, costituisce il fondamento di ogni ulteriore esperienza di oggetti intersoggettivi, cioè di quegli oggetti che possono essere esperiti, o sono esperiti, anche da altri soggetti.

Husserl approfondisce la sua analisi descrivendo una particolare modalità di esperienza dell'altro: quelle situazioni in cui prendo coscienza del fatto che l'altro, a sua volta, sta facendo esperienza di me. Questa che egli definisce come la «forma più originaria di reciproco essere-

⁵⁶ Hua 14, p. 388.

⁵⁷ Hua 14, p. 110; hua 15, p. 18 e p. 572.

⁵⁸ Hua 13, p. 252; Hua 14, p. 485.

uno-per-l'altro» rappresenta un momento in cui assumo l'apprensione oggettivante dell'altro nei miei confronti, in cui cioè la mia autocomprensione passa attraverso lo sguardo dell'altro, e in cui mi sperimento come estraneo a me stesso. Secondo Husserl, tale dinamica ha un ruolo cruciale nella costituzione di un mondo oggettivo. Infatti, nel momento in cui divento consapevole che io stesso posso essere, per l'altro, un alter ego così come l'altro lo è per me, avviene un radicale decentramento della mia funzione costitutiva, ridimensionando la centralità della mia soggettività:

La distinzione tra il sé e l'io estraneo svanisce, l'altro mi coglie come estraneo, così come io colgo lui come estraneo dal mio punto di vista, egli è per se stesso un «sé» e così via. Ha così luogo un ordinamento alla pari: una molteplicità di io uguali, autosussistenti nel medesimo senso, che si percepiscono e sono dotati di volizioni.⁵⁹

Nell'incontro con l'altro prendo coscienza del fatto che la mia visione del mondo è soltanto una tra molteplici possibili, e questa consapevolezza mi impedisce di continuare ad attribuire alla mia prospettiva uno statuto privilegiato rispetto agli oggetti dell'esperienza.⁶⁰ Dal punto di vista della validità dell'esperienza, infatti, non importa più – in linea di principio – se sia io oppure un altro a farne esperienza. Husserl sostiene che le mie esperienze assumono un carattere diverso nel momento in cui riconosco che l'altro esperisce ciò che io stesso sto vivendo, e che io stesso sono oggetto dell'esperienza altrui. Da quel momento, i miei oggetti d'esperienza non si presentano più semplicemente come oggetti-per-me, ma attraverso l'altro acquisiscono una validità che li trascende, rendendoli indipendenti dalla mia sola soggettività.

⁵⁹ Hua 13, pp. 243-244; su questo cfr anche Hua 15, p. 635.

⁶⁰ Cfr. MC, § 46, Hua 17, p. 245; Hua 15, p. 645.

Essi diventano così oggetti intersoggettivi, dotati di un'autonomia ontologica che va oltre i limiti della mia esistenza finita e individuale.⁶¹

In sintesi, Husserl sostiene che le categorie di trascendenza, oggettività e realtà sono, per loro stessa natura, costituite in un contesto intersoggettivo. Tali categorie non possono sorgere se non attraverso un soggetto che abbia fatto esperienza di altri soggetti. Tuttavia, egli osserva che lo stesso principio si applica anche alle categorie di immanenza, soggettività e manifestazione. Il nucleo del suo ragionamento è il seguente: nel momento in cui prendo coscienza che il mio oggetto d'esperienza può essere oggetto di esperienza anche per altri, divento simultaneamente consapevole della distinzione tra la cosa in sé e il modo in cui essa si manifesta a me.⁶² Ha dunque senso, in questo contesto, parlare di qualcosa come di una mera apparenza e qualificarla come meramente soggettiva solo a partire dall'esperienza previa di altri soggetti, che rende possibile l'acquisizione della nozione di validità intersoggettiva. È proprio il confronto con la prospettiva altrui che permette di distinguere tra ciò che appartiene alla sfera soggettiva della manifestazione e ciò che, invece, possiede una consistenza oggettiva condivisibile.⁶³

Le strutture fin qui delineate — ovvero la mia esperienza dell'altro come soggetto trascendente che fa esperienza del mondo, e la mia esperienza del fatto che l'altro fa esperienza di me — occupano un ruolo centrale nella trattazione husserliana della funzione trascendentale-costitutiva dell'intersoggettività. Tuttavia, sarebbe un errore interpretare tale intersoggettività trascendentale come legata esclusivamente all'esperienza concreta e corporea dell'altro. Se fosse così, Husserl incorrerebbe facilmente nella critica secondo cui questo tipo di esperienza risulta inevitabilmente occasionale e soggetta a errore — una limitazione che lo stesso Husserl

⁶¹ Cfr. Hua 15, p. 218; Hua 8, p. 495; Hua 13, p. 242.

⁶² C. p. 191

⁶³ Cfr. Hua 9, p. 453; Hua 13, pp. 382, 388-389, 420-421.

riconosce esplicitamente⁶⁴ –, rivelandosi del tutto inadeguata a porsi come fondamento di una filosofia trascendentale.

Husserl, tuttavia, non ammette un'unica forma di intersoggettività trascendentale – come spesso si è ritenuto –, bensì molte e diverse. Oltre alla modalità già analizzata — fondata sull'esperienza concreta e corporea dell'altro — egli sviluppa anche l'idea di una presenza dell'intersoggettività all'interno della stessa relazione intenzionale al mondo in quanto tale. In altre parole, Husserl sostiene che ogni mia relazione intenzionale al mondo implica fin dall'inizio, e dunque a priori, un riferimento ad altri soggetti, indipendentemente dal fatto che io abbia incontrato effettivamente un altro. A ciò si aggiunge un ulteriore elemento: la funzione costitutiva della comunità anonima, espressa nella nostra normalità linguistica e trasmessa attraverso la tradizione, la quale gioca un ruolo fondamentale nella strutturazione della nostra esperienza e nel conferimento di senso.⁶⁵

A proposito della forma più originaria e fondamentale di intersoggettività, Husserl afferma che l'analisi dell'Io trascendentale porta, in ultima istanza, a metterne in luce la struttura intersoggettiva in modo apodittico.⁶⁶ Perché, come sottolinea Husserl, ogni oggetto della mia esperienza non è semplicemente riferito a me come soggetto che lo esperisce, ma implica necessariamente anche un riferimento ad altri come co-soggetti potenziali dell'esperienza. Questo significa che la struttura intenzionale dell'esperienza è, fin dal principio, orientata intersoggettivamente.⁶⁷ Come egli scrive nel manoscritto C 17:

⁶⁴ Cfr. Hua 14, p. 474-475.

⁶⁵ Molta letteratura critica, tra le forme possibili di intersoggettività trascendentale, si è concentrata sul problema dell'alterità di Dio, proprio a partire dalla *V Meditazione*. Cfr. C. Morujão, *Is There a Place for God after the Phenomenological Reduction? Husserl and Philosophical Theology*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 2, 2017, pp. 439-454.

⁶⁶ Cfr. Hua 15, p. 192.

⁶⁷ C, p. 492 e ss.

La mia esperienza, come esperienza del mondo (già in ogni mia percezione) include gli altri non solo come oggetti mondani, bensì costantemente (in una co-validità conforme all'essere) come co-soggetti, co-costituenti, ed i due sono inscindibilmente intrecciati.⁶⁸

L'argomentazione husserliana, in effetti, si fonda in larga parte sulle sue analisi dell'intenzionalità d'orizzonte. I miei oggetti percettivi non si danno mai in modo completo e definitivo, ma sono sempre accompagnati da un orizzonte di aspetti non attualmente dati (profili assenti, che potrebbero emergere in futuro o essere esperiti da altri). Per esempio, se vedo una sedia, ne percepisco solo una parte: l'altra parte è co-intenzionata come possibilità, come assenza che può essere colmata, anche da un altro sguardo.

Da ciò Husserl deduce che gli oggetti percettivi, proprio perché si offrono strutturalmente anche ad altri soggetti, rimandano sempre, in modo implicito, alla possibilità di un'esperienza altrui. Questo rinvio è indipendente dal fatto che tali soggetti siano concretamente presenti o meno: ciò che conta è che l'oggetto porti in sé l'apertura verso una pluralità di prospettive soggettive. In questo senso, ogni oggetto della percezione è intrinsecamente intersoggettivo: non esiste solo per me, ma implica una validità potenzialmente condivisa. Allo stesso modo, la mia intenzionalità percettiva — anche se rivolta a un oggetto in un'esperienza solitaria — include strutturalmente un riferimento ad altri soggetti possibili, reali o meno. È in questo contesto che Husserl parla di «intersoggettività aperta»: una dimensione costitutiva dell'intenzionalità percettiva che implica, a priori, la possibilità di una co-esperienza. Anche quando nessun altro è concretamente presente, la mia percezione è già orientata verso una

⁶⁸ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, a cura di D. Lohmar, in *Hua Materialien* 8, Dordrecht Springer 2006, p. 394. Il manoscritto è citato anche da D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, cit., p. 119.

comunità possibile di coscienze, che ne garantisce l'oggettività. Si legge in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*:

Qualsiasi che di oggettivo, dunque, che mi si pari davanti agli occhi in un'esperienza, ed anzitutto in una percezione, ha un orizzonte appercettivo di esperienza possibile, propria ed altrui. In termini ontologici, qualsiasi manifestazione che ho è fin da subito membro di una gamma infinita ed aperta, ma non realizzata effettivamente, di manifestazioni possibili dello stesso, e la soggettività di tali manifestazioni è l'intersoggettività aperta.⁶⁹

Collegando queste osservazioni all'analisi husserliana dell'incontro con l'altro soggetto corporeo, anch'esso dato entro un orizzonte, si comprende che l'intersoggettività è già presupposta a priori come co-soggettività. L'incontro concreto con l'altro non fonda l'intersoggettività, ma la conferma come struttura già operante nell'intenzionalità. Di conseguenza, l'analisi husserliana della percezione mostra l'infondatezza del solipsismo, poiché ogni oggetto è da sempre costituito in riferimento a una pluralità di soggetti possibili.⁷⁰

1.4 La costituzione di un mondo intersoggettivo comune

Ricapitolando quanto detto, per Husserl la costituzione di un mondo oggettivo si realizza attraverso sintesi costitutive intersoggettive, in cui i soggetti si correggono reciprocamente o riconoscono divergenze nelle rispettive esperienze. L'analisi di queste sintesi si rivela dunque

⁶⁹ Hua 14, p. 289; Cfr. anche Hua 9, p. 394 e Hua 15, p. 497.

⁷⁰ Cfr. D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, cit., p. 120.

essenziale per comprendere il ruolo dell'empatia, sia nella correzione delle anomalie percettive, sia nella costituzione dello spazio e del tempo come dimensioni intersoggettive. Infatti,

“sin quando”, all'interno della mia sfera primordiale, non è costituito l'altro, posto che ciò sia veramente possibile, il mio mondo primordiale sarebbe una mera "formazione" (*Gebilde*) del mio ego primordiale. Ma appena esperisco un alter ego come altro uomo, e lo esperisco con una valida legittimità, per quanto presuntiva, allora ho posto un mondo primordiale dell'altro uomo come formazione del suo ego (dell'ego trascendentale).⁷¹

In tal modo, tuttavia, la sfera della mia primordialità si espande, poiché viene ad includere non solo la mia esperienza originaria, ma anche quella dell'altro e di tutti gli altri soggetti trascendentali, reali o possibili. La mia soggettività, dunque, non si chiude su se stessa, ma si apre strutturalmente all'intersoggettività, che ne diventa parte costitutiva. Da ciò però non consegue che io abbia due mondi, «ma un unico mondo costitutivamente riferito ad entrambi gli ego, solo in modo tale che io, colui che è qui intento a meditare, resta l'ego privilegiato». ⁷² Si dà, dunque, una costituzione in cui i singoli soggetti coordinano e rettificano le proprie percezioni ponendole in relazione con quelle altrui. Il mondo che mi si presenta attraverso l'empatia — il mondo dell'altro — non è un altro mondo, ma il medesimo mondo colto da un punto di vista diverso, che può essere spaziale, temporale, culturale, ideologico o affettivo. In questo processo, le manifestazioni delle cose vengono riconosciute come “aspetti soggettivi”, non illusioni, ma modi legittimi e situati di apparire, corrispondenti a reali stati soggettivi d'esperienza: «Le manifestazioni e quindi i dati di sensazione non sono miei stati come una

⁷¹ Hua 15, p. 43.

⁷² Hua 15, p. 44.

gioia, che non possiedo come possiedo un dato-rosso, bensì nella quale vivo [...]. L'introduzione delle sensazioni e delle manifestazioni in un soggetto o la sua apprensione come momento soggettivo deriva dall'intersoggettività»⁷³. Infatti, qualcosa acquisisce un valore proprio solo all'interno della relazione intersoggettiva. È proprio attraverso questa costituzione condivisa che, ad esempio, le qualità secondarie vengono intese come "sensazioni soggettive": modi di sentire che, nel confronto con altri soggetti, sono riconosciuti come interni alla sfera individuale, distinti da ciò che si impone con validità intersoggettiva. In questo processo, il soggettivo non è semplicemente dato, ma emerge come tale in contrapposizione a ciò che viene confermato nella pluralità delle prospettive: «Per me la cosa è rossa, la stessa cosa che per il daltonico può essere grigia. La stessa. (...) Come è possibile questa identificazione? Grazie all'empatia e alla comunicazione».⁷⁴ Attraverso il confronto intersoggettivo si ha l'esclusione delle qualità secondarie dalla sfera dell'oggettività, e la costituzione della cosa come esistente in sé, cioè come oggetto valido per tutti.

Sebbene ciascuno percepisca le cose dal proprio punto di vista psicofisico, è solo tramite un'intesa intersoggettiva che si stabilisce quale sia il modo "normale" di intendere un oggetto. L'esempio classico per chiarire questo punto è quello del daltonico, il quale percepisce un colore in modo diverso da me, ma evidentemente non è la sua percezione individuale a decidere il colore della cosa, quanto piuttosto il consenso intersoggettivo, che funge da criterio normativo. La cosa in sé, quindi, non è un dato immediato, ma il risultato di complesse sintesi intenzionali che si realizzano nella coscienza assoluta intersoggettiva. Attraverso l'empatia, i corpi vivi altrui sono riconosciuti come soggetti esperienti simili a me, dotati anch'essi di un corpo sensibile. È «allora che si separa l'oggettività meramente materiale e la soggettività»⁷⁵,

⁷³ Ms. D 13 V/ <7>, in V. Costa, *Husserl*, cit., p. 125.

⁷⁴ Ms. B 1 4/8b, in *ivi*, p. 126

⁷⁵ Ms. D 13 v/ <8>, in *Ibidem*.

ossia la distinzione tra l'oggettività materiale, valida per tutti, e la soggettività, propria di ciascun campo percettivo individuale.

Ora, nella misura in cui ogni soggetto rappresenta un punto di vista entro una totalità di monadi, l'intersoggettività non si limita a costituire il mondo obiettivo: essa genera per me anche l'idea di infinito. Questo perché, nella sua stessa essenza, l'intersoggettività implica che nessun essere umano possa essere escluso dal mondo – né quelli presenti, né quelli passati o futuri, né quelli a me ignoti. L'orizzonte intersoggettivo è, dunque, aperto e illimitato, e fa sì che il mondo non sia mai del tutto esaurito o chiuso nella mia prospettiva individuale. Ne consegue che «il senso del mondo essente, come mondo della mia esperienza, della mia vita trascendentale, è un mondo mai definito, un mondo con un senso aperto verso l'infinito».⁷⁶ In quanto parte dell'intersoggettività e capace di esperirla, sono esposto a una possibilità di correzione infinita, che supera e si distingue radicalmente dalle semplici rettifiche che avvengono all'interno della mia singola coscienza percettiva. Ora sono gli altri a propormi una revisione del mio modo di intendere le cose, anche quando la mia esperienza interna non ne avverte alcun bisogno: ad esempio, come daltonico continuo a percepire i colori in un certo modo, ma so che gli altri li vedono diversamente. Questa consapevolezza introduce una dimensione correttiva trascendente rispetto alla mia percezione immediata.⁷⁷

Su quello strato che Husserl chiama la sfera del "proprio", cioè la sfera della mia esperienza immediata di cui abbiamo parlato precedentemente, si edificano livelli ulteriori che implicano direttamente la presenza di altri soggetti e che risultano indispensabili per la costituzione del mondo come oggettivo. Tuttavia, su questo punto Husserl lascia spazio a una certa ambiguità. Alcune interpretazioni suggeriscono infatti che il rapporto tra la costituzione solipsistica e

⁷⁶ PI3, p. 45.

⁷⁷ A proposito della costituzione di un mondo oggettivo attraverso una comunità di monadi si veda anche K. R. Meist, *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 34, 1980, pp. 561-589.

quella intersoggettiva non sia di semplice successione o aggiunta, ma che l'intersoggettività sia da considerarsi già come condizione di possibilità della prima.

Secondo questa lettura, anche la semplice esperienza di un oggetto con un lato visibile e uno nascosto presuppone implicitamente l'alterità: vedo solo un profilo, ma so (o anticipo) che ciò che non vedo potrebbe essere visto da un altro. In tal senso, l'esperienza della cosa come unità con più lati non è pienamente costituibile da un soggetto isolato; richiede il rimando ad altri punti di vista, e dunque ad altri soggetti. La costituzione sarebbe fin dall'origine intersoggettiva. Questo argomento, per quanto suggestivo e coerente, presenta però alcune difficoltà teoriche. Esso si fonda sull'idea che i profili dell'oggetto — anche quelli attualmente assenti — siano “aspetti-di” qualcosa che si manifesta come intero, e che il loro essere tali dipenda dal fatto che sono co-rappresentati come accessibili ad altri. Quando percepisco un oggetto, non mi è dato solo ciò che vedo ora, ma anche ciò che potrei vedere se cambiassi posizione — oppure ciò che un altro vede da un'altra prospettiva. I lati non attualmente dati nella mia percezione avrebbero quindi statuto fenomenologico solo perché so (o anticipo) che sono presenti per qualcun altro. In quest'ottica, la datità del mondo non è mai puramente individuale, ma poggia sempre su uno sfondo intersoggettivo attivo anche nella più solitaria delle percezioni.

Questa interpretazione della posizione di Husserl, che vede l'intersoggettività come condizione originaria della costituzione oggettiva, non è affatto ovvia, e può essere contestata da una lettura alternativa altrettanto plausibile. Infatti, i lati non visti di un oggetto non devono necessariamente essere pensati come dati solo in virtù dell'esperienza altrui. Essi possono anche essere concepiti come correlati delle mie possibilità cinestetiche: cioè, del mio movimento intorno all'oggetto, della mia capacità di cambiare prospettiva. In linea di principio, un *solus ipse* — un soggetto radicalmente isolato — potrebbe comunque costituire un oggetto tridimensionale. Muovendosi intorno a esso, potrebbe trattenere, nella memoria ritenzionale, i

lati già visti e anticipare, attraverso la protensione, quelli ancora non percepiti. In questo modo, stabilirebbe una coordinazione tra i profili dell'oggetto e le proprie sensazioni cinestetiche, costituendo così l'identità dell'oggetto come un'unità coerente nello spazio.⁷⁸ Ciò impone di fatto di riconoscere una certa autonomia della costituzione percettiva dalla costituzione intersoggettiva.

Si consideri inoltre che fare appello all'altro per giustificare la costituzione percettiva comporta un rischio di circolarità. Perché l'altro possa contribuire a formare la mia percezione del mondo come un punto di vista alternativo, egli deve già essere stato costituito nella mia esperienza come un corpo vivo estraneo, cioè come un oggetto situato nel mondo: devo già averlo percepito come un'entità che occupa un certo spazio, che possiede una coscienza simile alla mia, e così via. In altre parole, devo già possedere un campo primordiale, un mondo primordiale, che può essere costituito solo attraverso una percezione che non dipenda dalla presenza originaria dell'altro.⁷⁹

1. 5 Lo spazio oggettivo

L'intersoggettività non è quindi necessaria per la costituzione della tridimensionalità dell'oggetto o per la formazione dello spazio nella sua dimensione solipsistica. Tuttavia, diventa essenziale quando si tratta di costituire lo spazio come "oggettivo", cioè come uno spazio condiviso e riconosciuto da più soggetti. Si potrebbe, a questo punto, ipotizzare che lo spazio obiettivo, omogeneo e isotropo, sia frutto di una costruzione culturale, legata alle scelte fondamentali di una specifica cultura. Ma secondo Husserl, questa visione non è corretta: lo

⁷⁸ Si veda in merito anche J. Taipale, *Similarity and asymmetry: Husserl and the transcendental foundations of empathy*, cit.

⁷⁹ Cfr. FP, p. 71.

spazio omogeneo e tridimensionale non è una mera costruzione culturale, bensì una costituzione intersoggettiva, che si fonda sulle regole interne al processo con cui i soggetti, insieme, costituiscono un mondo esperienziale comune.

Lo spazio "obiettivo", da un punto di vista monadologico, è ancora uno spazio costituito solipsisticamente. La questione che resta aperta è come si passi da questo spazio individuale a uno spazio "oggettivo", intersoggettivamente condiviso e identico per più soggetti. A tal proposito, Husserl scrive infatti che «l'obiettivamente reale non sta nel mio "spazio", o nello "spazio" di chiunque altro, come un "fenomeno" ("spazio fenomenale"), bensì nello spazio obiettivo, il quale costituisce un'unità formale dell'identificazione che inerisce alle mutevoli qualità»⁸⁰. Se dunque lo spazio "obiettivo" costituito solipsisticamente è quello che possiede qualità sensoriali e che appare come un insieme di percezioni individuali, lo spazio obiettivo intersoggettivo rappresenta una forma pura che, sebbene possa apparire dotata di qualità sensoriali nei singoli spazi soggettivi, non si riduce a queste qualità. La "forma pura" di questo spazio, secondo Husserl, non implica un'astrazione dalle qualità sensoriali, ma si origina attraverso un processo genetico del tutto diverso. In altre parole, lo spazio obiettivo intersoggettivo non è il risultato di una semplice rimozione delle sensazioni individuali, ma è il frutto di un processo che coinvolge la costituzione collettiva, cioè una costruzione che emerge dall'interazione tra soggetti in un contesto di esperienza condivisa:

Lo spazio puro (la forma spaziale puramente obiettiva) - scrive Husserl - non sorge dallo spazio che mi si manifesta attraverso un' astrazione, bensì attraverso un'obiettivazione, la quale prende come una "manifestazione" qualsiasi forma spaziale che si manifesti sensibilmente e che sia caratterizzata da qualità sensibili, la situa entro molteplicità di manifestazioni che non ineriscono a una coscienza

⁸⁰ Id2, p. 89.

individuale, bensì ad una coscienza sociale, che è un gruppo complessivo di manifestazioni possibili che si costituisce attraverso i gruppi individuali. Ogni soggetto ha un suo spazio totale e le sue forme singole, ma nell'intersoggettività queste forme sono manifestazioni.⁸¹

In termini più semplici, ciò significa che nella mia esperienza solipsistica lo spazio si organizza attorno a un punto centrale, che è il “qui” del mio corpo vivo. Lo spazio soggettivo, quindi, è orientato: gli oggetti sono vicini o lontani, a destra o a sinistra, in relazione a questo punto-zero che è il mio corpo, il centro dello spazio. Tuttavia, nell'esperienza intersoggettiva, il “qui” non è più visto come il luogo-origine, ma come uno dei tanti luoghi all'interno di uno spazio condiviso, un luogo tra gli altri. In altre parole, il “qui” diventa relativo, non più assoluto o centrale, ma parte di un sistema spaziale che coinvolge altre prospettive soggettive. «Se io fossi lì - scrive Husserl -, se al posto di quel corpo si trovasse il mio corpo vivo, allora esperirei il mondo circostante, che è il mio mondo circostante, in una orientazione diversa da quella attuale».⁸² In questo modo, lo spazio perde la sua centralità individuale e si costituisce come uno spazio obiettivo, ed emerge che «lo spazio stesso, la forma del mondo delle cose, non è nient'altro che il sistema dei luoghi verso cui posso dirigermi».⁸³

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² Hua 14, p. 506.

⁸³ Hua 14, p. 507.

II. IL MONDO DELLA VITA

2. 1 Dall'intersoggettività al mondo comune intersoggettivo

La disamina delle comunità monadiche «superiori», testimonianza ulteriore della complessità con cui Husserl affronta la questione dell'intersoggettività, si rinviene primariamente, più che nelle *Meditazioni cartesiane*, nella *Crisi delle scienze europee* e, in maniera più specifica, nella terza sezione del secondo volume di *Idee*. Qui Husserl radica la propria analisi dell'intersoggettività su modelli «statici», nei quali si disvela con maggiore chiarezza, nelle sue strutture essenziali, la stratificazione costitutiva. In tal modo, a partire dalla comunità originaria, quella fondata sulla Natura, Husserl delinea un quadro eidetico generale anche per le comunità «superiori». Si configura pertanto una comunità "psichica" e, su questa, una comunità "spirituale", cioè una comunità "sociale" in cui l'intersoggettività, in correlazione con forme culturali complesse a loro volta intersoggettivamente costituite, assume le forme e le modalità di un nuovo atteggiamento costitutivo, designato da Husserl come atteggiamento personalistico. È dunque opportuno soffermarsi sui concetti husserliani di atteggiamento naturalistico e atteggiamento personalistico, così da poter poi riflettere sulle categorie di mondo della vita e dello spirito e sulle modalità operative dell'intersoggettività nella costituzione di tali piani ontologici. L'atteggiamento naturalistico – in cui gli oggetti perdono la loro aura di significato, di utilità, di bellezza, le loro risonanze emotive, tramutandosi in "mere cose" – e la riduzione alla sfera propria, di natura primordiale, costituiscono due concetti fondamentalmente distinti che non devono essere mutuamente confusi.⁸⁴

⁸⁴ Cfr. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci (a cura di), *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 202 e ss.

Nell'atteggiamento naturalistico, il mondo si configura come un dominio circoscritto alle sole qualità primarie degli oggetti, privati di quegli aspetti che rinviano a elementi di natura "soggettiva" (piacevolezza, bellezza, ecc). Diversamente, nel caso della riduzione primordiale, tali sensazioni soggettive permangono all'interno della sfera primordiale, in quanto la loro manifestazione non necessita della partecipazione di altri soggetti. All'interno di tale sfera, tuttavia, svaniscono nozioni come massa, misura oggettiva, energia, matrimonio, associazione di volontariato e concetti analoghi che, per la loro stessa essenza semantica, implicano un riferimento a una comunità intersoggettiva. Ci troviamo quindi di fronte a una distinzione di primaria importanza. La riduzione naturalistica attuata dallo scienziato consiste in un'astrazione volta a isolare una natura in cui «tutti i predicati che noi attribuiamo alle cose sotto i titoli di gradevolezza, bellezza, utilità, adeguatezza pratica, perfezione rimangono interamente fuori dalle nostre considerazioni (valori, beni, oggetti diretti a un fine, utensili, buono-per-qual-cosa ecc.). Questi predicati non riguardano lo studioso della natura, non fanno parte della natura nel senso che il naturalista le attribuisce».⁸⁵ Al contrario, la riduzione al proprio operata dal fenomenologo mira ad escludere i significati strutturalmente intersoggettivi (per esempio scuola, matrimonio, amicizia ecc.).

Al netto di ciò, non si deve però trascurare il fatto che vi è qualcosa che accomuna entrambe le prospettive. In primo luogo, tanto la riduzione naturalistica quanto quella primordiale implicano un'operazione astrattiva, che consiste nel mettere tra parentesi una serie di tratti del nostro mondo circostante. In secondo luogo, entrambe si applicano a un mondo di cose e pratiche, e non a un'astrazione puramente intellettuale. Lo scienziato, pur vedendo il mondo secondo forme puramente materiali nel suo atteggiamento naturalistico, nella vita concreta porta con sé la foto di famiglia, si sistema i capelli prima di una conferenza, gioca a tennis, desidera approvazione sociale, ecc.. Allo stesso modo, il nostro mondo circostante, nella sua

⁸⁵ Id2, pp. 7-8

effettività, non coincide con la natura spogliata di senso descritta dalla riduzione primordiale. Nessuno ha mai realmente vissuto in un mero mondo primordiale, né sarebbe possibile condurre una vita personale all'interno di una tale sfera impoverita.⁸⁶

Perciò, questi mondi astratti – quello della scienza naturale e quello della solitudine trascendentale – non sono altro che costruzioni limitate, prospettive parziali. Per risalire al piano in cui il mondo si mostra nella sua ricchezza, occorre rivolgersi a un atteggiamento differente, originario, che non isola ma connette: è l'atteggiamento in cui si manifesta l'umano nella sua interezza, quello in cui il mondo appare come un mondo vissuto, condiviso, carico di valori e significati. È questo il punto di vista personale, quotidiano, che Husserl chiama atteggiamento personalistico – e che non è un'astrazione, ma il luogo più autentico dell'esperienza.

L'atteggiamento personalistico rappresenta la soglia da cui prende forma il mondo della cultura: è la modalità di esperienza in cui l'altro non è più semplicemente un corpo tra i corpi, ma un interlocutore, un portatore di senso, un centro di intenzionalità come me. È qui che nasce la possibilità stessa di uno scambio tra visioni del mondo, di un dialogo autentico tra culture. Scrive Husserl infatti che l'atteggiamento personalistico «è quello in cui noi siamo sempre quando viviamo insieme, quando ci parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nell'avversione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco, nei discorsi e nelle reciproche obiezioni»⁸⁷. Si tratta dunque di una modalità di esperienza in cui il riferimento originario non è la Natura, intesa come totalità neutra di oggetti e leggi causali, ma il mondo concreto in cui viviamo quotidianamente: un mondo intessuto di relazioni con altri esseri umani, percepiti non come cose o organismi psico-fisici, ma come

⁸⁶ A tal proposito si dovrebbe anche rilevare, tuttavia, una certa ambiguità strutturale del discorso husserliano relativo all'impossibilità concreta di vivere in un mero mondo primordiale: se da un lato è vero empiricamente, dall'altro, sul piano trascendentale, è proprio la sfera primordiale a costituire il fondamento dell'esperienza. Si genera così una tensione tra la necessità fondativa di tale sfera e la sua impraticabilità concreta, che merita di essere tenuta aperta come problema fenomenologico.

⁸⁷ Id2, p. 187.

soggetti, persone, centri di intenzionalità e senso. In questo orizzonte, ciò che lega gli uomini fra loro e alle cose non è la causalità naturale, ma la motivazione: le cose e le azioni hanno significato perché parlano alla nostra interiorità, sollecitano risposte, rimandano a fini e valori condivisi. Laddove l'atteggiamento naturalistico vede soltanto masse, forze e reazioni, l'atteggiamento personalistico riconosce il mondo vissuto nella sua pienezza intersoggettiva. Per Husserl, ignorare questo sguardo significa essere ciechi verso «il peculiare dominio delle scienze dello spirito»⁸⁸.

Questo mondo circostante non contiene infatti mere cose, bensì anche oggetti d'uso (abiti, utensili domestici, armi, strumenti), opere d'arte, prodotti letterari, mezzi di azione religiosa, legale (sigilli, distintivi ufficiali, insegne regali, simboli ecclesiastici, ecc.), e non contiene soltanto persone singole: le persone sono, piuttosto, membri di comunità, di unità personali di ordine superiore, che vivono in quanto totalità, che si mantengono e continuano nel tempo indipendentemente dalla comparsa e dalla scomparsa dei singoli.⁸⁹

Ora, è chiaro che la forza che un oggetto culturale come un sigillo o un distintivo esercita su di noi non risiede nei suoi tratti materiali, ma nel significato che incarna: esso parla al nostro senso, non ai nostri sensi. Questo tipo di relazione non si lascia ridurre a un semplice meccanismo causale, ma si fonda piuttosto su una rete di motivazioni condivise che definiscono lo spazio dell'esperienza culturale. Il mondo della cultura è infatti il risultato di una fitta trama di atti motivati, in cui le persone – in quanto soggetti intenzionali – si riconoscono, si comprendono e interagiscono attraverso forme di scambio che implicano sempre una relazione

⁸⁸ Id2, p. 195.

⁸⁹ Id2, pp. 186-187.

tra il proprio e l'altrui. Tale relazione, che ha le sue radici nella corporeità e nell'empatia primaria, non viene mai meno, nemmeno nei livelli più alti dell'intersoggettività: rimane la condizione imprescindibile affinché qualcosa possa acquisire realtà spirituale e culturale. Ogni creazione storica, artistica, simbolica è sempre anche un oggetto estetico, corporeo, che apre la possibilità a ulteriori descrizioni, interpretazioni, esperienze intersoggettive. In questo senso, la cultura non si emancipa mai totalmente dal corpo: lo incorpora e lo presuppone come sua radice originaria.

Nell'atteggiamento personalistico, le persone agiscono mosse da motivi, creando una «forza motivante» che le orienta l'una verso l'altra. Queste relazioni formano un «accordo» fenomenologico, una comprensione reciproca che dà vita a una «socialità spirituale». In questo contesto, le interazioni non sono meccaniche ma si fondano su un riconoscimento intersoggettivo e su una comunicazione basata su motivi condivisi. Tale società quindi «si costituisce attraverso gli atti specificamente sociali, comunicativi, atti attraverso i quali l'io si rivolge agli altri e ha coscienza degli altri come di quelli a cui si rivolge e che comprendono questo suo rivolgersi»⁹⁰. Come in ogni processo intenzionale volto a descrivere le essenze delle specifiche regioni della nostra esperienza (quelle che Husserl definisce ontologie regionali), l'atteggiamento personalistico è legato a un universo di oggetti spirituali che "stimolano" l'attività della persona, creando una rete di motivazioni tra i soggetti spirituali e le "cosalità spirituali" corrispondenti. Sebbene Husserl non avrebbe ritenuto necessario sviluppare questa distinzione, essa diventa rilevante per contrastare chi cerca di ridurre le scienze dello spirito alle scienze naturali. La sua proposta traccia una linea ontologica fondamentale tra scienze naturali e scienze dello spirito, sottolineando che il mondo circostante e l'atteggiamento personalistico sono essenziali alla nostra vita nel suo complesso. Questo atteggiamento costituisce una modalità intenzionale che, a differenza degli altri due, non può essere

⁹⁰ Id2, p. 195.

abbandonata se non artificialmente e per brevi periodi. Gli altri due atteggiamenti, invece, sono astrazioni che, se praticate consapevolmente come metodi, possono avere senso, ma diventano problematici se trattate come realtà assolute, come avviene nel caso del naturalismo, che assolutizza «e in modo illegittimo, il suo mondo, la natura».⁹¹ Così facendo, capiamo cosa significa una certa relazione (come la morte di una persona cara per un amico) quando ci immergiamo in essa personalmente. Se, però, qualcuno affrontasse questo evento da un atteggiamento naturalistico, spiegandoci quali reazioni cerebrali si verificano quando una persona perde un caro, le sue spiegazioni non sarebbero false nel loro ambito, ma semplicemente non coglierebbero il vero significato del fenomeno in questione.

Perché questo significato si riveli, dobbiamo adottare un atteggiamento personalistico: in quel momento si manifestano l'affettività, il senso della precarietà umana e l'irrevocabilità del tempo. Se, invece, osserviamo il fenomeno con un atteggiamento naturalistico, finiremmo per parlare solo di eventi neuronali. In questo caso, non si tratta di una riduzione del fenomeno, ma di un completo fraintendimento, poiché il naturalista sta, in effetti, parlando d'altro. Scrive infatti Husserl che coloro che vivono abitualmente nell'atteggiamento naturalistico hanno dei

paraocchi abituali. In quanto studiosi, non vedono altro che la "natura". Ma in quanto persone, essi, come chiunque altro, vivono e "sanno" di essere costantemente soggetti del loro mondo circostante. Vivere come persona significa porre se stessi come persona, trovarsi in rapporti coscienziali con un "mondo circostante" e porsi in simili rapporti.⁹²

⁹¹ Id2, pp. 188 e 195.

⁹² Id2, p. 188.

Ciò non deve indurre a credere che Husserl disconosca il fatto che, entro certi limiti definiti dalle ontologie regionali, la considerazione naturalistica della coscienza ha una sua validità.. Infatti, «qualsiasi coscienza, qualsiasi flusso di vissuti si fondano sulla somaticità»⁹³; di conseguenza, vi sono delle relazioni causali fisiche. Diversamente stanno le cose nel caso della “persona”. Qui il riferimento oggettuale va oltre la natura fisica, estendendosi al mondo circostante, dove posso essere influenzato da oggetti che non esistono realmente. Ad esempio, chi crede nelle streghe è in relazione con un oggetto intenzionale, e le sue azioni sono motivate da questa credenza, anche se non esiste una connessione reale con un oggetto. Questo evidenzia che la legge fondamentale dell’ontologia dello spirito è il concetto di motivazione, poiché «la relazione reale viene meno quando la cosa non esiste: la relazione intenzionale invece sussiste».⁹⁴

La non esistenza reale dell’oggetto non ha nulla a che fare con la sua presenza o assenza nel mondo circostante personale, il quale, infatti, «non è il mondo "in sé", ma un mondo "per me"».⁹⁵ In questo modo, il mondo mi motiva solo perché io ne sono consapevole. La luna esercita un’influenza diversa su di me rispetto a un essere umano che la considera una dea. Tuttavia, l’effetto fisico-causale che la luna ha su entrambi non cambia significativamente. Ciò che cambia è il senso che attribuiamo ad essa: il significato che essa ha per me e per lui. Ed è proprio questo senso che costituisce le cose del mondo circostante. «La realtà della fisica non è, *simpliciter* e, in generale, il mondo circostante attuale di una persona qualsiasi è tale soltanto quando la persona "sa" di esso».⁹⁶

Pertanto, se consideriamo il mondo circostante come composto da "sensi", che esistono solo in quanto io ne sono consapevole e che mi motivano in base alla mia conoscenza di essi, diventa chiaro che questi "sensi" non hanno un impatto causale sul mio corpo. In altre parole, la persona

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ Id2, p. 219.

⁹⁵ Id2, p. 190.

⁹⁶ *Ibidem.*

non è in relazione causale o psico-fisica con questi sensi. A differenza di quanto avviene nel modello psico-fisico, in cui gli oggetti fisici emettono stimoli che agiscono sui nervi e vengono trasmessi al sistema nervoso, nel caso dei significati nulla di simile accade. I significati sono legati alla persona come soggetto, non al suo aspetto fisico o psico-fisico, e quindi non sono soggetti a un meccanismo causale:

Se ci poniamo sul terreno della relazione intenzionale soggetto-oggetto, della relazione tra persona e mondo circostante, il concetto di stimolo assume un senso fondamentalmente nuovo. Al posto del rapporto causale tra cose e uomini in quanto realtà naturali si presenta la relazione motivazionale tra persone e cose, e queste cose non sono le cose essenti in sé nella natura – delle scienze naturali esatte e delle determinatezze che esse ritengono le uniche obiettivamente valide – bensì sono le cose esperite, pensate o comunque prese di mira in maniera posizionale come tali, oggettualità intenzionali della coscienza personale.⁹⁷

Anche la persona non deve essere considerata come una realtà «separata» o disgiunta; al contrario, essa è un'unità che integra il *Leib* e il *Geist*, una sintesi che non si raggiunge attraverso un atto idealistico, ma comprendendo gli altri «non soltanto come elementi centrali per il resto del mondo circostante, ma anche per il mio corpo proprio, che per loro è un oggetto del mondo circostante»⁹⁸. Si rivela qui il ruolo costitutivo dell'empatia, che «investe tutti gli oggetti spirituali, tutte le unità di corpo proprio e di senso, quindi non soltanto i singoli uomini ma anche le comunità umane, le conformazioni della cultura, tutte le opere individuali e sociali, le istituzioni, ecc.»⁹⁹. Una forma di empatica che potrebbe intendersi anche come la capacità

⁹⁷ Id2, p. 193.

⁹⁸ Id2, p. 244.

⁹⁹ *Ibidem*.

del corpo vivo di percepire sensibilmente, e insieme di porre intenzionalmente, il senso dell'altro come spirito oggettivato, cioè come polo di un'esperienza condivisa. Non si tratta dunque di una facoltà di accedere a un'entità assoluta, ma piuttosto del riconoscimento di una soggettività costituita, il cui senso è frutto di una genesi motivazionale e condizionata. Proprio come la vita psichica è radicata nel corpo proprio, così lo spirito si sviluppa a partire dalla psiche e ne condivide la dipendenza da condizioni naturali – come la gravità o la materialità dei corpi – pur senza ridursi a esse. Il rapporto con la natura non è meccanico né causale: essa offre condizioni che lo spirito assume e trasforma in possibilità, in un orizzonte costitutivamente intersoggettivo. Questo dà luogo a un “io posso” che non è mero accadere, ma capacità attiva e motivata, una dinamica in cui la soggettività si riconosce come tale, elaborando razionalmente i propri fini senza rinnegare il proprio ancoraggio corporeo e passivo.¹⁰⁰

Questo implica che l'io nell'atteggiamento spirituale — inteso come sintesi vivente di attività e passività, di libertà motivata e condizionamento naturale — si riconosce come frutto di una storia di influenze che non subisce passivamente, ma che rielabora riflessivamente. In questo movimento di consapevolezza, l'io percepisce nella trama degli influssi esterni una “tipicità generale”, un insieme di forme e tendenze condivise, che però non lo annullano, bensì si intrecciano con la sua «tipicità individuale», con il suo modo singolare di reagire, di percepire e di conferire senso: con ciò che potremmo chiamare il suo «stile». L'io, quindi, non si limita a rispecchiare un mondo dato, ma lo interpreta a partire da un proprio centro di senso che si costituisce sempre in relazione, in un dialogo continuo tra l'alterità che lo interpella e la propria

¹⁰⁰ Ci pare opportuno rilevare che questo equilibrio tra attività e passività è tutt'altro che semplice. Se da un lato l'io è descritto come agente intenzionale, capace di trasformare possibilità logiche in possibilità pratiche, dall'altro lato rimane condizionato da fattori naturali e psichici. Ci si può dunque chiedere se l'autocomprensione razionale di sé possa davvero sottrarsi, anche parzialmente, alla passività che la fonda. In che misura l'attività motivazionale dell'io è effettivamente autonoma, e quanto invece è già determinata – o almeno orientata – da dinamiche pre-intenzionali, corporee e affettive? La linea di confine tra ciò che il soggetto “fa” e ciò che “subisce” appare, in questo quadro, strutturalmente ambigua.

forma interiore di risposta: «io mi traspongo nell'altro soggetto», «colgo ciò che lo motiva e con quale intensità»¹⁰¹. Alla base della relazione intersoggettiva non vi è un vuoto idealismo, né un io astratto separato dal mondo, ma il terreno comune e concreto del mondo obiettivo, che si origina all'interno dei mondi soggettivi circostanti e stabilisce un insieme di regole che valgono per ogni soggetto possibile. Si tratta di regole che rendono possibile la comunicabilità e l'accordo tra soggetti, poiché si fondano su manifestazioni esperienziali riconoscibili come valide per chiunque, grazie a un fondo condiviso: quello della natura psichica e corporea dello spirito. Lo spirito, pertanto, non è la coscienza pura di un idealismo astratto, ma è incarnato nell'uomo concreto: un io-uomo la cui razionalità non è mai disgiunta dalle proprie passività naturali, dai vincoli corporei e affettivi che plasmano il senso stesso dell'agire. Ogni vissuto motivante è infatti accompagnato da vissuti psicofisici, e ciò che vale per me può valere anche per l'altro in virtù di leggi associative profonde che legano i soggetti tra loro. Queste leggi, insieme passive – come la percezione immediata dell'altro corpo come simile al mio – e attive – come le motivazioni spirituali che orientano verso forme condivise di senso – costituiscono il tessuto fenomenologico della comunità intersoggettiva.

Husserl conclude che lo spirito, pur essendo condizionato dalla psiche e questa dal corpo proprio, non è determinato da essi in senso causale. La condizionatezza non si traduce in dipendenza: l'attività dello spirito si radica in una passività originaria, che però trascende, elaborando orizzonti di senso. Il corpo proprio non è solo supporto fisico, ma elemento centrale dell'esperienza intersoggettiva: è sia base passiva ed estetica dell'associazione originaria con l'altro (*Paarung*), sia nucleo attivo di possibilità, un “io posso” incarnato che agisce nei mondi della natura e dello spirito. Proprio in questa duplicità si fonda la genesi motivazionale dei significati. L'empatia, in tale quadro, è una forma di sentire intenzionale e complesso, che intreccia passività e attività, rendendo possibile la co-costituzione di senso nello spazio

¹⁰¹ Id2, § 60, p. 273.

condiviso della cultura. Attraverso l'empatia colgo sì un corpo, ma in essa «io sono rivolto verso l'io estraneo e alla vita dell'io e non verso la realtà psicofisica»¹⁰². Detto altrimenti: il corpo proprio estraneo non è solo un dato percettivo, ma un momento di passaggio, uno strato costitutivo che apre l'accesso a un'intera dimensione motivazionale. Ne deriva – ed è un punto essenziale – che il soggetto «può venire motivato soltanto da ciò che egli “vive”, da ciò che, nella sua vita, è presente alla sua coscienza, ciò che gli si dà come reale, come certo, come presumibile, come valido, bello, buono»¹⁰³.

Questo orizzonte motivazionale, che si costituisce attraverso l'esperienza empatica tra soggetti completi — cioè insieme attivi e passivi — è ciò che Husserl definisce *Lebenswelt*, il mondo della vita. Non è semplicemente il mondo naturale, ma quel mondo che si offre come sfondo condiviso di senso, come terreno comune delle nostre azioni, dei nostri scambi, delle nostre esperienze. È un orizzonte dinamico e intenzionale in cui i soggetti non sono mai isolati, ma sempre situati in relazioni intersoggettive, immersi in un ambiente che li sollecita, li motiva, li mette in risonanza. L'accesso a questo mondo non avviene in modo diretto o ingenuo: esso si dischiude solo tramite la costituzione dell'intersoggettività, cioè attraverso la relazione tra le coscienze individuali (le monadi) che si riconoscono e si rispecchiano l'una nell'altra.

D'altra parte, considerando la natura aperta e difficilmente sistematizzabile del pensiero husserliano, sarebbe riduttivo cercare di «definire» rigidamente il concetto di *Lebenswelt*, anche solo a fini didattici. Il problema non sta solo nella complessità crescente delle ontologie regionali, ma nel fatto che il mondo della vita è, in sé, un orizzonte dinamico dove attività e passività si intrecciano nella genesi del senso. Non si tratta dunque di una regione ontologica tra le altre, ma del presupposto implicito di tutta la fenomenologia: quel mondo naturale, dato come ovvio, che solo con la *Lebenswelt* diventa oggetto di riflessione. È lì che si apre la

¹⁰² Id2, App. XII, p. 337.

¹⁰³ Id2, pp. 360-361.

possibilità di cogliere il processo stesso attraverso cui il senso si costituisce. Il mondo della vita, del resto, rappresenta anche l'evoluzione di ciò che nelle *Ricerche logiche* veniva indicato come precategoriale: un senso il cui disvelamento è un processo intenzionale nel quale tale mondo è *per me*. E in questo *per me* intenzionale, dove il mondo si costituisce come senso in atto e al contempo subito, si rivela la sua direzione intrinsecamente comunitaria: un *sentire condiviso* che si manifesta come accoppiamento, empatia, intersoggettività. È questo legame tra soggetti il terreno da cui scaturiscono motivazioni comuni, ma anche un *tempo vissuto* in comune, intreccio di cose che si offrono e di soggetti che, da prospettive diverse, le disvelano.

In una prospettiva più rigorosa, Il mondo della vita rappresenta dunque l'intento husserliano di mantenere un legame saldo tra ontologia ed epistemologia, evitando il rischio di derive scettiche o realiste. Non si tratta solo di indagare le regioni dell'essere, ma anche di chiarire come le opinioni soggettive (*doxa*) possano essere orientate verso la verità scientifica, attraverso un processo di chiarificazione e regolazione. Tuttavia, prima ancora, il concetto di mondo della vita si impone come consapevolezza fondamentale: esso emerge nella normalità dell'esperienza, nell'intreccio dei livelli naturali, nel riconoscimento dell'altro io e nella genesi della comunità¹⁰⁴. Non uno sfondo astratto, ma lo spazio concreto della nostra esistenza quotidiana, intessuto di motivazioni, stili di vita, pratiche e relazioni.¹⁰⁵

Si potrebbe affermare che il nesso tra intersoggettività e mondo della vita, nel quadro della costituzione stratificata della natura, non rappresenta in Husserl una novità tematica, ma il cuore stesso del percorso fenomenologico. A partire dal mondo così come si offre nell'esperienza e nell'atteggiamento eidetico, si compie la riduzione trascendentale che conduce all'io trascendentale; da qui, attraverso la sua attività costitutiva, si apre la questione della costituzione del mondo. Quest'ultima trova il suo chiarimento più pieno

¹⁰⁴ Cfr. MC, § 58.

¹⁰⁵ Molto interessante ai nostri fini il saggio: W. Lippitz, *Der phänomenologische Begriff der "Lebenswelt": seine Relevanz für die Sozialwissenschaften*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32, 1978, pp. 416-435.

nell'intersoggettività, là dove emerge che il mondo che ci circonda – il mondo per noi – non è un semplice enigma filosofico astratto, ma una trama ontologica concreta di strutture di senso, afferrabili dall'esperienza vissuta.¹⁰⁶

La fenomenologia apre così la via a una fondazione rigorosa delle scienze, sia formali sia materiali, radicandole nell'esperienza concreta e nella sua intuizione originaria. Da questo lavoro emerge un'ontologia generale del mondo obiettivo, che le raccoglie e le ordina, e il concetto di *Lebenswelt* rappresenta l'esplicitazione dei sensi di questa ontologia. Tale mondo nasce a partire dal mio ambiente immediato e si amplia attraverso l'intersoggettività, costituendo progressivamente la natura nei suoi diversi strati – materiale, vitale, psichico e spirituale. In questo processo prende forma, in tutta la sua profondità concreta e insieme metafisica, il problema dell'origine: non come questione speculativa astratta, ma come interrogativo sull'«intenzione originaria» che anima il mio rapporto col senso stratificato del reale. Il mondo della vita diventa così il nome complessivo per le indagini sulla genesi intersoggettiva del significato, e sulla funzione costitutiva della psicologia trascendentale nel dare forma al nostro orizzonte condiviso.

Al netto di quella che potrebbe sembrare una ricostruzione lineare – dettata evidentemente dagli interessi specifici della nostra ricerca –, è bene tenere a mente che le riflessioni husserliane sul mondo della vita hanno generato interpretazioni molteplici e spesso divergenti, anche a causa del loro carattere aporetico. Da un lato, nella *Crisi*, Husserl tenta di collocare il proprio pensiero entro un disegno storico-teorico-teleologico, in cui il mondo della vita diventa il campo d'indagine di una «psicologia intenzionale a priorica e pura», destinata a esaminare i problemi originari della conoscenza. Dall'altro lato, la *Crisi* si configura anche come una sintesi dell'intero progetto fenomenologico: psicologia intenzionale, intersoggettività, fenomenologia trascendentale e costitutiva si intrecciano nel comune intento di risalire al

¹⁰⁶ Cfr. MC, § 59.

mondo originario, precategoryale, in cui prendono forma i sensi e le strutture della realtà vissuta. Fin dagli esordi, Husserl riconosce che il problema fondamentale della filosofia è il mondo: quel mondo che si dà a noi, in prima istanza, nell'atteggiamento naturale e che la fenomenologia vuole comprendere nella sua genesi costitutiva.

Fine ultimo della fenomenologia, secondo Husserl, è fondare una «scienza del mondo della vita» radicata nell'esperienza concreta e intersoggettiva del senso comune. Si tratta, in definitiva, di un ritorno al senso originario dell'intenzionalità, che si manifesta sia nella soggettività che nella relazione intersoggettiva, restituendo alla filosofia il compito di comprendere il mondo così come esso si dà nella vita vissuta:

In quanto soggetti dei nostri atti (in quanto io-soggetti) noi siamo diretti sugli oggetti tematici, e lo siamo nei modi di un dirigersi primario o secondario o, eventualmente, di un dirigersi accessorio. Mentre ci occupiamo degli oggetti, gli atti stessi non sono a loro volta tematici. Ma noi abbiamo la facoltà di ritornare riflettendo su noi stessi e sulla nostra attività: essa diventa tematica-oggettuale, in un nuovo agire che è ora a sua volta non-tematico, nell'agire vivente-fungente.¹⁰⁷

Tenendo a mente ciò – e non senza una certa paradossalità –, si potrebbe anche concludere che la migliore definizione che Husserl offre del mondo della vita è la “non definizione”, che si legge nella *Crisi*:

Si tratta del regno di una soggettività completamente circoscritta in se stessa, essente nel suo modo, che funge in qualsiasi esperienza, in qualsiasi pensiero, in

¹⁰⁷ C, p. 138.

qualsiasi vita, e che quindi è ovunque inevitabilmente presente e che tuttavia non è mai stata considerata, non è mai stata né afferrata né compresa.¹⁰⁸

Tematizzando il mondo della vita e la complessa rete della sua ontologia, il fenomenologo riconosce che la sua comprensione non può esaurirsi entro i confini dell'indagine puramente ontologica: essa esige infatti un'attenzione costante ai livelli soggettivi e intersoggettivi dell'esperienza, alle dinamiche motivazionali, affettive, corporee e storiche che costituiscono il senso stesso del mondo così come viene vissuto. Si svela qui il significato profondo di ciò che Husserl chiama «psicologia trascendentale», e cioè quella dimensione intuitiva in cui «l'infinità dell'esperienza reale o possibile del mondo si trasforma nell'infinità di un'esperienza "trascendentale" reale o possibile, in cui viene esperito il mondo e la sua esperienza naturale in quanto fenomeno»¹⁰⁹.

2.2 I significati intersoggettivi e culturali

All'ultimo paragrafo di questo capitolo della ricerca, dunque, dedichiamo l'esame della questione dell'alterità, intesa non soltanto come presenza di un altro ego, ma come quell'orizzonte preesistente di significati intersoggettivi nel quale siamo originariamente immersi e che, pur essendoci dato, non è mai definitivo: un mondo che riceviamo, ma che allo stesso tempo plasmiamo e costantemente rinegoziamo attraverso la nostra esperienza, le nostre pratiche e i nostri atti di senso.

¹⁰⁸ C, pp. 141-142.

¹⁰⁹ C, pp. 180-181.

Per farlo, torniamo brevemente sulla questione dell'alter ego, che, come si è visto, viene costituito a partire dall'ego stesso: è l'io che, riconoscendo una somiglianza tra il proprio corpo vivo e quello altrui, vi trasferisce il senso di essere un ego. Si tratta, tuttavia, di un'analisi astratta, che ha il solo scopo di chiarire come un soggetto maturo possa riconoscere nell'altro un corpo vivo abitato da una soggettività. Ma tale ricostruzione, proprio per la sua natura astrattiva, tende a far scomparire ciò che invece costituisce il cuore dell'esperienza personale: quel mondo condiviso di significati che rende possibile, e dotato di senso, l'incontro con l'altro come persona.¹¹⁰

Le cose si presentano originariamente alla coscienza non come meri oggetti fisici, ma come realtà già cariche di senso, immerse in un orizzonte motivazionale e simbolico. Esse ci sono date, fin dall'inizio, come significative: «Per noi, in quanto uomini sviluppati, ogni cosa ha già la sua significatività, tutto è di interesse»¹¹¹, anche quando tale interesse prende la forma dell'indifferenza o del disinteresse. Ne consegue quindi l'implicazione di una mediazione storica, poiché «i predicati di significato degli oggetti del mondo circostante (*Umwelt*) [...] rimandano ad altri soggetti noti o sconosciuti, soggetti dai quali ricevono la loro significatività».¹¹²

In altre parole, l'astrazione metodica del fenomenologo ha il fine di chiarire una questione fondamentale: quando e come possiamo parlare legittimamente di esperienza dell'altro? La risposta che emerge è che esperire un alter ego significa riconoscere un altro corpo vivo come portatore di un ego, simile al mio in quanto anch'esso è un centro di orientamento nello spazio, ma distinto da me, in quanto percepisce lo spazio da un punto di vista diverso. Tuttavia, va sottolineato che si tratta di un soggetto essenzialmente rarefatto, non ancora incarnato nella piena concretezza della persona. Infatti, secondo Husserl, «non si può affermare che la genesi

¹¹⁰ Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2017, p. 39 e ss.

¹¹¹ Hua 15, p. 55

¹¹² Hua 15, p. 56.

dell'appresentazione dell'estraneo presuppone una precedente genesi di un mondo circostante senza soggettività estranea». ¹¹³ Posso comprendere me stesso come persona solo perché mi trovo già immerso in un mondo circostante personale, che implica, di per sé, un processo storico in corso. Scrive Husserl che «con gli altri è *eo ipso* dato l'io. L'apprensione personale dell'altro, in quanto soggetto dotato di certe caratteristiche, viene trasmessa all'io-stesso che si può ora reperire anche solo in quanto io-uomo e persona». ¹¹⁴ La nozione di persona è dunque radicata nelle relazioni personali, poiché è solo attraverso l'incontro con l'altro, sperando l'altro come persona, che siamo in grado di riconoscere noi stessi come tali:

Soltanto con l'empatia, col costante dirigersi delle osservazioni del l'esperienza verso la vita psichica rappresentata insieme col corpo vivo estraneo, e sempre presa obiettivamente insieme col corpo vivo, si costituisce la conchiusa unità uomo, un'unità che poi io traspongo su me stesso. ¹¹⁵

Ecco allora che, nell'esperienza di un soggetto adulto, l'altro è intrinsecamente presente nella sfera dell'io. L'altro abita la nostra intimità, poiché il nostro sé è, sotto molti aspetti, un punto di incontro dove convergono i messaggi provenienti dalla tradizione storica e dal mondo che ci circonda. La possibilità di interagire con l'altro nasce dal fatto che viviamo all'interno di un ambito condiviso di significato. Il soggetto personale è, per sua natura, sociale; come afferma Husserl:

¹¹³ Hua 14 p. 477.

¹¹⁴ Hua 13, p. 245.

¹¹⁵ Id2, p. 169.

Nella vita che conduciamo insieme noi abbiamo in comune un mondo già dato, il mondo che è e che vale per noi, il mondo di cui noi, anche nel nostro vivere-insieme, facciamo parte, il mondo per tutti noi, il mondo già dato in quanto senso d'essere.¹¹⁶

Nel passo citato Husserl ci invita, in sostanza, a evitare l'idea che rapportarsi all'altro sia un mero "gettare ponti". L'altro, infatti, lo incontriamo sempre all'interno di un mondo circostante condiviso. L'approccio fenomenologico parte dal presupposto che la tradizione e la storia, e quindi l'altro e gli altri, sono già da sempre presenti nel soggetto. Questo perché il soggetto stesso si costituisce e si stabilisce nella relazione intersoggettiva. Husserl nota che

noi non potremmo essere persone per gli altri se non ci stessee di fronte, di fronte alla nostra comunanza, ai legami intenzionali della nostra vita, un mondo circostante comune; in termini correlativi: una cosa si costituisce per essenza insieme con l'altra.¹¹⁷

Il rapporto all'altro è dunque più originario del soggetto stesso. La sua stessa sfera più intima è, sin dall'inizio, strutturata dalla società e dalla cultura.

Ora, sebbene rimanga aperta la questione su come e in che misura il comportamento sia influenzato da cause culturali e biologiche, nell'impostazione fenomenologica si pone un'attenzione particolare sul fatto che l'esperienza, e in particolare quella percettiva (come nel caso della percezione dei colori), possiede forme di organizzazione proprie. Queste forme sono radicate nel carattere intersoggettivo della coscienza, il che implica che l'esperienza non è semplicemente il risultato di stimoli esterni, ma è strutturata e organizzata attraverso la nostra

¹¹⁶ C, p. 139.

¹¹⁷ Id2, p. 196.

relazione con gli altri e il mondo circostante: «I predicati di significato degli oggetti del mondo circostante [*Umwelt*] [...] rimandano ad altri soggetti noti o sconosciuti, soggetti dai quali ricevono la loro significatività»¹¹⁸. Si potrebbe affermare che, mentre la struttura percettiva possiede caratteristiche invariabili, tali da permettere anche a un soggetto isolato di percepire in un determinato modo – sebbene con la possibilità di sviluppare una sensibilità particolare per alcune sfumature (come nel caso dei colori) –, la comprensione degli oggetti culturali è, invece, intrinsecamente intersoggettiva. Ciò significa che il significato degli oggetti culturali non può essere compreso pienamente senza considerare la relazione con gli altri, poiché la loro interpretazione dipende sempre dalla condivisione di un contesto comune e di un orizzonte di significati condivisi all'interno della comunità.

Ciò che percepisco e sperimento è sempre il frutto di una realtà che non ho creato da solo, ma che è stata strutturata e trasmessa da altri. Ogni mio atto di coscienza si configura all'interno di un contesto condiviso, poiché il mio modo di comprendere e interagire con il mondo è il risultato di una storia collettiva, appresa e integrata attraverso le esperienze altrui. In questo senso, il mio agire non è un'espressione isolata di un io solitario, ma è inevitabilmente connesso agli altri, che abitano e rendono possibile ogni mio atto, contribuendo alla formazione del mio stesso senso di sé e alla mia comprensione del mondo. Quando comprendiamo gli altri e interagiamo con loro, lo facciamo perché condividiamo un mondo comune: «per noi, in quanto uomini che vivono in un mondo culturale, ogni cosa si manifesta come dotata di significato»¹¹⁹, e di un significato che non è privato, ma sociale, aperto a una comprensione comune.

Inoltre, esistendo in un mondo, siamo inevitabilmente coinvolti con gli altri, in quanto partecipiamo insieme a progetti, piani, discorsi e pensieri comuni. Ci accomuna l'appartenenza a un ambito condiviso di manifestatività, che definisce come dobbiamo interpretare i

¹¹⁸ Hua 14, p. 56.

¹¹⁹ Hua 14, p. 55.

significati. Questo contesto condiviso consente la comprensione reciproca, poiché permette a ciascun individuo di orientarsi e di attribuire significato alle parole e alle azioni in modo coordinato. Per Husserl, la comunicazione e il linguaggio sono fondamentali, poiché sono ciò che permette la costruzione di un senso condiviso tra i soggetti: perché vi sia socialità, io *in primis* devo avere «l'intenzione di una comunicazione».¹²⁰ Il soggetto solipsistico astratto, inteso come l'io che funge da polo di tutte le affezioni che si susseguono nel flusso del tempo fenomenologico, «si trasforma in io, e quindi in soggetto personale, ottiene l'autocoscienza personale, nella relazione io-tu, nella comunità del tendere e della volontà resa possibile dalla comunicazione».¹²¹ Nel confronto con gli altri, attraverso il linguaggio e l'interazione, il soggetto manifesta la sua capacità di intendere e di impegnarsi in atti che richiedono una determinazione volontaria. Quando, ad esempio, si dà la propria parola o si fa una promessa, la volontà non può più restare fluida o indeterminata: essa si vincola, definendosi attraverso l'intersoggettività. In questo modo, il soggetto diventa davvero un soggetto della volontà, non solo come una pura potenzialità, ma come una realtà concreta, strutturata attraverso il riconoscimento e il legame con gli altri.

La condizione di possibilità della comunicazione tuttavia non è data dalle intenzioni soggettive isolate, ma dal fatto che esiste un ordine di significati condivisi, un mondo che precede e rende possibile l'intesa tra i soggetti: «Noi non potremmo essere persone per gli altri se non ci stessee di fronte, di fronte alla nostra comunanza, ai legami intenzionali della nostra vita, un mondo circostante comune; in termini correlativi: una cosa si costituisce per essenza insieme con l'altra».¹²² Senza un terreno comune di riferimento, la comunicazione perderebbe il suo fondamento e le parole non avrebbero valore condiviso.

¹²⁰ Hua 14, p. 166.

¹²¹ Hua 14, 171.

¹²² Id2, p. 196.

Questo porta a un ulteriore livello della costituzione intersoggettiva. Se continuiamo a esplorare l'esperienza dell'altro, soprattutto in quanto soggetti adulti che hanno sviluppato modi tipici di interpretare ciò che ci si presenta, ci rendiamo conto che non solo gli altri, che guardo, mi guardano e si riferiscono agli stessi significati a cui mi riferisco io, ma che c'è un atto di interpellazione reciproca. L'analisi del mondo umano non può dunque prescindere dall'analisi di «quel mondo circostante che si costituisce nell'esperienza dell'altro, nella comprensione reciproca e nell'accordo».¹²³

Il vincolo sociale si crea, infatti, nel momento in cui gli individui si rapportano l'uno all'altro compiendo atti che richiedono comprensione reciproca. In questo processo, cerchiamo di influenzare gli altri, di convincerli, e di ottenere una loro risposta. Così facendo, mettiamo in comunicazione le nostre diverse personalità, confrontando le nostre comprensioni parziali e creando uno spazio condiviso di significato che consente a ciascun soggetto di essere parte di una realtà comune.:

La socialità si costituisce attraverso gli atti specificamente sociali, gli atti comunicativi, atti attraverso i quali l'io si rivolge agli altri e ha coscienza degli altri come di quelli a cui si rivolge e che comprendono questo suo rivolgersi.¹²⁴

È qui che emerge quella che potremmo a tutti gli effetti definire una teoria del sistema sociale husserliana: partendo dalle relazioni motivazionali, infatti, si strutturano e si sviluppano oggetti sociali e personalità sociali che acquisiscono una vita propria, indipendente dai singoli soggetti. Questi oggetti e queste personalità non sono solo il risultato di interazioni individuali, ma si configurano come entità che trascendono le singole esperienze, assumendo un'autonomia che

¹²³ Id2, p. 197.

¹²⁴ Id2, p. 198.

contribuisce a modellare la realtà intersoggettiva e culturale. Infatti, «le relazioni - relazioni di vita -, che si producono tra tutti i soggetti spirituali attraverso questi atti, si esprimono nel fatto che ogni io, ogni “spirito” si sa come membro di un mondo spirituale e, allo stesso tempo, come soggetto di un mondo di cose che gli sta di fronte». ¹²⁵

Ciascuno si trova immerso in una totalità di «oggetti sociali», ossia in una rete di regole e norme che definiscono la sua esistenza. L'individuo non agisce infatti solo secondo impulsi o desideri personali, ma è determinato da un sistema di motivazioni che strutturano e guidano la sua esperienza, creando un ordine che trascende il singolo soggetto e che si sviluppa attraverso le dinamiche sociali, poiché «il motivare e l'essere motivati intersoggettivo è un sistema proprio di relazioni intersoggettive e quindi reali degli individui ed è un sistema in sé compiuto di "effetti" in senso storico e sociologico». ¹²⁶ Husserl chiarisce anche i termini di queste relazioni elementari, senza le quali non si potrebbe costituire alcuna società:

Un'unità di richieste e controrichieste che attraversano l'intera comunità sociale sono ciò che forma una comunità, un sistema di doveri e di diritti costituisce l'unità rispetto al mero essere insieme degli individui che “commerciano reciprocamente”. ¹²⁷

Così, a questo punto è chiaro, si definiscono anche i concetti fondamentali su cui le scienze dello spirito – come psicologia, antropologia, sociologia e storia – devono basarsi per sviluppare la loro ontologia specifica. Infatti, se «la naturalizzazione della persona e della psiche può portare soltanto alla conoscenza di certi rapporti di dipendenza dell'esistenza obiettiva e della successione», «chi vede ovunque soltanto natura, natura nel senso delle scienze

¹²⁵ Hua 13, p. 92.

¹²⁶ Hua 13, 96.

¹²⁷ Hua 13, p. 105.

naturali, è cieco per la sfera dello spirito, per il peculiare dominio delle scienze dello spirito». ¹²⁸

Anche per questo, «perde ogni sostegno l'equiparazione della natura con le obiettivazioni di tipo sociale (Nazione, Stato ecc.)» ¹²⁹, e di conseguenza – come precedentemente affermato – tanto il tentativo di naturalizzare lo spirito e la cultura, quanto quello di ridurre le scienze della cultura al paradigma delle scienze naturali, risulta del tutto privo di senso, poiché ignora la dimensione originaria dell'esperienza, in cui senso, soggettività e intersoggettività si costituiscono.

¹²⁸ Id2, p. 195.

¹²⁹ Ms. B I 4/2sb, citato in V. Costa, *Husserl*, cit., p. 138.

Capitolo II

Ontologia sociale

I. Dal mondo intersoggettivo fenomenologico all'ontologia sociale

In *Psicologia fenomenologica*, Husserl sostiene che la spiritualità, intesa come vita psichica e come abitudine [*Habitualität*] psichica dei soggetti animali, rappresenta una forma fondamentale [*Grundform*] — Husserl la definisce anche originaria [*Urform*] — attraverso cui si manifesta nel mondo, sia a livello individuale che comunitario. Secondo Husserl:

Bisogna tener presente che le cose, anche le cose inanimate, se prese così come sono esperite, possono portare in sé una spiritualizzazione ed averla in un certo senso incorporata in sé, nonostante siano comunque appunto cose inanimate e non corpi vivi, nei quali l'elemento spirituale è già presente nella forma dell'animazione vera e propria.¹³⁰

La grande maggioranza degli oggetti che popolano il mondo della vita può essere presa qui ad esempio: scrivanie, mobili, case, campi, giardini, utensili, quadri e simili. Tali oggetti sono da noi esperiti in modo del tutto immediato come portatori di significato spirituale; non li percepiamo come semplici entità fisiche, ma nella loro forma [*Gestalt*] sensibile esperita si manifesta già un significato [*Sinn*] spirituale. Il senso che un oggetto esprime non si dà come qualcosa di separato o aggiunto alla sua corporeità, ma si costituisce insieme ad essa come un'unità concreta nell'esperienza. Questo accade in modo analogo all'esperienza dell'altro,

¹³⁰ Hua 9, p. 111.

dove ciò che viene esperito non è un corpo meramente fisico, ma un corpo animato, un *Leib*, in cui si manifesta una soggettività. Quando facciamo esperienza della mimica facciale, dei gesti, dell'intonazione della voce, non percepiamo semplicemente dati fisici, ma cogliamo una totalità dotata di senso: un elemento fisico animato.

Tuttavia, nell'ambito dell'esperienza culturale, ciò che esprime il senso non è il corpo vivo, né ciò che si manifesta è la vita psichica o un tratto personale. In oggetti come uno strumento o un'opera d'arte, abbiamo a che fare con entità fisiche che però non si esauriscono nella loro materialità: in esse si è oggettivato un senso spirituale, che nasce da un atto soggettivo. La struttura materiale di una cosa — per esempio, una cattedrale gotica — non si presenta come una semplice configurazione spaziale, ma come una forma significativa, che viene intesa in un orizzonte di senso culturale, già dato o condiviso.¹³¹ Una distinzione tra il corpo sensibile e il senso che in esso si esprime è sempre possibile, ma si tratta di una separazione ottenuta per astrazione, un'operazione che interviene *post factum*. Nell'intuizione concreta di un'opera d'arte — come pure di ogni oggetto culturale: uno strumento, una macchina, un edificio, un discorso orale o scritto — non esperiamo una dualità, bensì un'unità immediata. Solo successivamente, in modo riflessivo, possiamo scomporre tale unità nei due poli del senso espresso e del mezzo espressivo, ovvero della significatività culturale. È doveroso sottolineare che – secondo Husserl, ma anche secondo il nostro punto di vista – la genesi di queste realtà spiritualizzate rinvia all'attività di una soggettività creatrice: il senso rimanda a un atto di formazione di senso, così come l'espressione, in quanto espressione di quel senso, e l'opera concreta, in quanto realizzazione di un progetto intenzionale, riportano entrambi a una

¹³¹ Va anche rilevato che, sebbene Husserl parli qui di un'immediata co-costituzione di senso e forma sensibile negli oggetti culturali, altrove egli distingue nettamente tra il senso spirituale — che è un'irrealità, cioè qualcosa che esiste solo come contenuto intenzionale — e il reale psichico, come lo spirito vivente di un altro soggetto. In questo senso, il significato culturale non si manifesta «da sé» come accade per la soggettività dell'altro, ma deve essere prodotto attivamente dall'intenzionalità, e si costituisce solo come oggetto di senso (cfr.; Hua IV, §65, p. 341.). Ciò invita a riconsiderare la presunta analogia tra esperienza intersoggettiva e esperienza culturale. Cfr anche M. B. Flynn, *The Living Body as the Origin of Culture: What the Shift in Husserl's Notion of "Expression" Tells us About Cultural Objects*, in «Husserl Studies», 25, 2009, pp. 57-79.

soggettività che dà forma e significato. In effetti, in termini generali, non esiste nulla di oggettivamente reale che non possa assumere una determinata funzione o essere investito di senso da parte di una soggettività. Qualsiasi realtà può ricevere un significato — un *Sinn* — che, potenzialmente, può essere compreso e condiviso da ogni membro di una comunità intersoggettiva, in quanto capace di una comprensione reciproca. In questo modo, l'oggetto diventa parte stabile e riconosciuta dell'ambiente circostante. E ciò vale anche per gli esseri umani stessi: per quanto siano soggetti produttori di cultura, al tempo stesso si offrono gli uni agli altri come oggetti culturali, cioè come portatori di senso nel mondo comune dell'esperienza.

Secondo Husserl, la spiritualità oggettivata nella cultura rinvia, in ultima analisi, alla spiritualità personale, e quindi alla vita psichica. Ciò che conferisce all'essere umano la sua qualità di soggetto personale e che fa del mondo sociale un mondo spirituale non risiede nella sua dimensione fisica o corporea, ma in ciò che li anima. Con queste analisi, Husserl intende chiarire la natura di quella “spiritualità” che riconosciamo negli oggetti culturali quando parliamo di “senso spirituale”, e precisare il rapporto tra questa dimensione spirituale e la sfera psichica, da lui intesa come la forma originaria dello spirituale, e dunque come il fondamento da cui ogni spiritualità prende avvio.

Come abbiamo già sottolineato, il senso culturale, ovvero la spiritualità oggettivata, viene esperito in modo oggettivo, cioè come un senso che appartiene intrinsecamente a determinate cose, esprimendosi attraverso di esse. Tuttavia, ogni senso espresso e ogni oggetto dotato di senso rimandano, nell'esperienza, a una soggettività psichica, a un essere umano o a una comunità umana da cui tale oggetto ha avuto origine. In altre parole, l'oggetto è il risultato di un agire soggettivo, che trae origine dalle intenzioni, dai propositi, dagli atti di stabilire fini e dal loro conseguimento. Naturalmente, questo prodotto e il senso che ne indica lo scopo finale non sono percepibili sensorialmente. Husserl utilizza come esempio la freccia: sebbene la sua

forma, intagliata e modellata, possa essere percepita dai sensi — vista, toccata — lo scopo che la parola “freccia” implica è qualcosa che trascende la sensorialità, derivando dall’intenzione e dalla volontà che guidano il suo essere progettata.

Ciò che è stato prodotto in questo modo può essere esperito ripetutamente da molti soggetti, ma non più “nello stesso senso originariamente percettivo”. Infatti, la stessa cosa non può essere mai generata due volte esattamente identica; al massimo, può essere prodotta una sua replica o un oggetto simile. Tuttavia, nonostante le possibili differenze, essa viene esperita da molteplici soggetti come lo stesso oggetto, ad esempio come la freccia. Lo scopo e il senso che emergono dall’attività creativa della soggettività diventano parte integrante dell’oggetto corporeo, che li incorpora in modo duraturo. Così, l’esperienza che abbiamo dell’oggetto non è solo una percezione sensibile, ma anche un’interpretazione. Prendiamo, ad esempio, la freccia: mentre la vediamo e la tocchiamo fisicamente, contemporaneamente comprendiamo il suo significato finale, quello di essere una “freccia”, proprio perché la riconosciamo come qualcosa creato con uno scopo preciso, qualcosa progettato per un fine. Husserl, a tal proposito, scrive:

l’oggetto culturale stesso e il suo senso culturale non sono un reale psichico alla maniera degli stati psichici reali o delle caratteristiche psichiche reali che si manifestano in essi. Detto in generale, un reale cosale è un’unità nel cambiamento, è un’unità di stati mutevoli che si estendono per un lasso di tempo, che in quanto stati della cosa in mutamento sottostanno alla regolamentazione causale. In questo senso, è una cosa materiale anche un animale, un essere umano, un’unità reale cosale, — però non un discorso, uno scritto, un’opera letteraria, un’opera d’arte figurativa e così via.¹³²

¹³² Hua 9, p. 116.

Il senso culturale, sebbene appartenga al corpo vivo e materiale dell'opera, non è legato a quest'ultimo nel medesimo modo in cui lo sono i suoi elementi fisici. L'oggetto, preso in considerazione per se stesso, possiede senza dubbio la propria unità corporea, ma il senso che lo trasforma in un oggetto di cultura è legato al tempo e quindi soggetto a durate e cambiamenti. In altre parole, è l'identità dell'opera, la sua unità, che determina, anche attraverso questa mutabilità, il suo senso finale inalterato. A questo riguardo, Husserl propone il seguente esempio:

Quando un quadro attraverso l'oscuramento o il deperimento dei colori e cose simili, non solo cambia fisicamente, ma in conseguenza di ciò viene esperito diversamente rispetto al suo senso, allora l'opera d'arte come tale, come questa immagine estetica, non è cambiata, piuttosto viene ora esperita un'altra immagine. E certamente questa esperienza è un'esperienza falsa, un'esperienza che in un adeguato disvelamento non persiste in maniera concordante.¹³³

Anche il fatto che le interpretazioni delle realtà culturali passate possano cambiare – un aspetto inevitabile di ogni fenomeno storico – non implica che queste realtà stesse subiscano un cambiamento effettivo. Se fosse il caso di un cambiamento concreto, potremmo parlare di una modifica di oggetti fisici o di esseri umani. In questo contesto, ciò che evolve è solo il modo in cui queste realtà vengono comprese o vissute, non la loro essenza profonda. Questo punto chiarisce ulteriormente la distinzione tra il mutamento delle percezioni culturali e quello delle realtà materiali.

Va tenuto presente che due oggetti materiali non possono mai avere esattamente gli stessi stati o proprietà reali: ognuno possiede caratteristiche proprie, irripetibili. Ma nel caso degli

¹³³ Hua 9, p. 116.

oggetti culturali, le cose stanno diversamente. Anche se fisicamente distinti e separati, più oggetti possono condividere esattamente lo stesso significato. Un esempio chiaro è quello di un teorema matematico: se formulato in tedesco, appartiene alla cultura linguistica tedesca, ma lo stesso teorema può essere espresso in qualsiasi altra lingua mantenendo intatto il contenuto matematico. E chiunque, indipendentemente dalla lingua, può riconoscerne l'identità di senso. Il senso si presenta, dunque, come un livello non reale ma strettamente connesso a una realtà corporea concreta. È proprio attraverso quest'ultima che il senso acquisisce un ancoraggio nel mondo: ottiene una certa durata nel tempo, un radicamento nello spazio, quasi una sua estensione spaziale. Inoltre, assume un'efficacia propria nella realtà, poiché può influenzare altre soggettività che, incontrandolo in un secondo momento, lo comprendono e ne vengono mosse — orientando così nuove interpretazioni, decisioni o azioni personali.

Dobbiamo accettare questi particolari tipi di oggettualità così come si presentano: come realtà che abitano il mondo, sebbene di natura diversa rispetto a quelle naturali. Non possiamo semplicemente metterle da parte solo perché non sono "cose" in senso fisico, né liquidarle come meri stati psichici in virtù della loro origine soggettiva. Se risaliamo alla loro genesi, scopriamo che si tratta sì di prodotti personali, ma non per questo di contenuti psichici nel senso stretto: al contrario, sono realtà dotate di un'identità intersoggettiva, fondata sul loro senso condiviso. Esse sono accessibili attraverso l'interpretazione, e proprio in questa modalità esperienziale si conferma la loro esistenza — un'esistenza peculiare, ma reale nel suo genere, come sottolinea Husserl.

A differenza delle realtà naturali, che esistono indipendentemente da ogni riferimento soggettivo, gli oggetti culturali portano impressa la traccia dell'agire soggettivo da cui originano. Sono, per così dire, segnati dalla soggettività: non solo derivano da un'intenzionalità personale o collettiva, ma si rivolgono anche ai soggetti, si offrono come strumenti utili, come fonti di valore estetico, come mezzi dotati di scopo e destinazione. Hanno oggettività, sì, ma

un'oggettività che vive tra i soggetti e per i soggetti. Il riferimento alla soggettività non è esterno o accidentale, ma parte integrante del loro significato e della loro esperienza. Al contrario, un oggetto fisico o un essere umano, pur potendo essere esperito da una soggettività, non porta inscritto nel proprio contenuto esperienziale alcun riferimento essenziale a essa: l'analisi fenomenologica ci restituisce solo determinazioni concrete, mai il rimando necessario a chi ne ha fondato il senso. Diversamente, ogni oggetto culturale implica costitutivamente un legame con una comunità personale, perché è proprio questo legame a definirne il senso. Perciò, l'indagine deve rivolgersi sia alla struttura del senso culturale stesso e alla sua modalità di efficacia nel mondo, sia – in modo strettamente correlato – alla pluralità delle soggettività reali che questo senso presuppone e continuamente richiama.

II. L'ontologia sociale

2.1 Le origini

L'ontologia sociale si configura come quel ramo della filosofia che si occupa di analizzare la composizione fondamentale e la struttura del mondo sociale. Essa si propone di chiarire la natura delle entità che popolano tale dominio, di esplorare la trama normativa che le sostiene, nonché di indagare le modalità attraverso cui esse si rapportano tanto alla realtà fisica quanto agli stati mentali individuali. Questo ambito di ricerca si colloca dunque all'incrocio tra molteplici discipline filosofiche – dalla filosofia politica e del diritto all'etica, dalla filosofia della mente alla metafisica –, tutte accomunate dall'interesse per il ruolo degli stati intenzionali collettivi nella genesi dei fatti sociali, così come per la natura delle proprietà intenzionali

attribuibili ai gruppi, che li rendono potenzialmente descrivibili come agenti morali, o addirittura come soggetti personali a pieno titolo.¹³⁴

Come illustrato nel capitolo introduttivo, il pensiero fenomenologico ha svolto un ruolo cruciale nella genesi dell'ontologia sociale, fornendo tanto gli strumenti concettuali quanto il lessico per affrontare la questione della realtà sociale in termini ontologici. Non solo le nozioni di oggetto e fatto sociale erano già articolate e dibattute nell'ambito della fenomenologia, ma la stessa espressione "ontologia sociale" trovava già una sua legittimità in quel contesto teorico. In particolare, la proposta di Edmund Husserl si fonda sull'idea che almeno una parte della realtà sociale sia costituita da entità portatrici di essenze specifiche: caratteristiche necessarie e non contingenti che tali entità devono possedere per essere ciò che sono. Ne consegue una tesi di portata decisiva: qualora si riconosca che determinati oggetti e fatti sociali incarnano delle essenze proprie, si è di fronte a un dominio ontologico autonomo, irriducibile alle realtà che non sono costitutivamente sociali.

Questa intuizione ha spalancato alla fenomenologia l'accesso a un ambito di ricerca fino ad allora inesplorato, una vera e propria *terra incognita* concettuale. Tale ambito si articola attorno a quei costituenti della realtà sociale che Husserl identifica come "persone di ordine superiore" – entità collettive dotate di una specifica identità ontologica.¹³⁵ Dall'analisi condotta nel capitolo precedente è emerso chiaramente che, sebbene le *Ricerche Logiche* sembrino fondare il proprio impianto teorico su una prospettiva centrata sulla soggettività individuale, esse contengono al contempo riflessioni significative su forme di soggettività collettiva che non si lasciano ridurre a semplici aggregati di coscienze individuali. Benché Husserl abbia dedicato a questo tema numerosi scritti rimasti a lungo inediti, è con la pubblicazione del primo volume dello *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (1913) che si può

¹³⁴ Cfr. A. Konzelmann Ziv, H. Bernhard Schmid *Introduction*, in *Institutions, Emotions and Group Agents. Contributions to Social Ontology*, Springer, Dordrecht 2014, p. 1 e ss.

¹³⁵ Cfr. E. Husserl, *Gemeingeist II. Personale Einheit höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate*, in Hua 14.

identificare l'emergere formale di un orientamento fenomenologico mirato a indagare i fondamenti ontologici delle scienze sociali. A partire da questo snodo cruciale, il progetto fenomenologico – inaugurato con energia dallo stesso Husserl – si apre a una riflessione ampia e rigorosa sull'ontologia sociale, generando contributi destinati a segnare in profondità lo sviluppo successivo del dibattito filosofico in quest'area.¹³⁶

2.2 Lo statuto ontologico degli oggetti sociali

Stabilita l'origine fenomenologica di questo singolare filone di indagine, è bene ora rivolgere la nostra attenzione allo statuto ontologico degli oggetti culturali e sociali. Questa categoria include entità apparentemente eterogenee come stati, promulgazioni normative, istituti matrimoniali, valute cartacee, università, contratti giuridici, titoli di viaggio, abbonamenti teatrali, carte di credito, promesse interpersonali, associazioni, organizzazioni, comunità, e molte altre. Ma che tipo di realtà incarnano queste entità? E, soprattutto, possiamo davvero considerarle oggetti? Alcune posizioni teoriche, ancorate a una concezione strettamente fisicalista della realtà, negherebbero tale qualifica, sostenendo che solo ciò che ha una consistenza fisica merita di essere annoverato tra gli oggetti propriamente detti. Tuttavia, tale riduzionismo risulta insostenibile: gli oggetti sociali esercitano effetti concreti, generano vincoli, modificano stati di cose. Ad esempio, vi è una differenza significativa tra l'atto interiore del pensare di promettere e l'atto pubblico del formulare effettivamente una promessa;

¹³⁶ Cfr. A. Salice, *Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism*, in M. Schmitz, B. Kobow, H. Bernhard Schmid (a cura di), *The Background of Social Reality*, Springer, Dordrecht 2013.

e una volta che la promessa è stata espressa, essa continua a sussistere nel tessuto sociale anche qualora venga dimenticata o volontariamente disattesa.¹³⁷

Storicamente, la filosofia ha spesso trascurato questa dimensione, riservando la propria attenzione quasi esclusivamente alle realtà fisiche e a quelle ideali. Tale disattenzione sembra derivare da un fraintendimento circa la natura degli oggetti sociali, la quale diventa particolarmente intelligibile quando questi vengono messi a confronto con le altre due classi ontologiche fondamentali. Gli oggetti fisici – tavoli, montagne, fiumi – sono collocati nello spazio e nel tempo, e la loro esistenza è indipendente dal nostro pensiero. Gli oggetti ideali – come numeri, relazioni logiche o teoremi matematici – non occupano né spazio né tempo, ma condividono con gli oggetti fisici l'indipendenza ontologica rispetto alla coscienza. Gli oggetti sociali, invece, si distinguono per una condizione intermedia: essi hanno una presenza localizzabile nello spazio (per quanto spesso modesta) e una durata temporale definita, ma non infinita. A differenza degli enti ideali, il cui senso è legato alla loro eternità – si pensi al teorema di Pitagora –, il significato degli oggetti sociali è invece intrinsecamente legato alla loro finitudine: una cambiale ha senso proprio in virtù del fatto che ha una scadenza. Naturalmente, vi sono oggetti sociali che superano di gran lunga la durata di una singola esistenza umana – come l'Impero Romano o le dinastie egizie –, ma ciò non ne compromette la natura temporale. In definitiva, gli oggetti sociali si configurano come entità ibride, situate a metà strada tra la concretezza degli oggetti fisici e l'astrattezza degli oggetti ideali, e come tali meritano uno statuto ontologico autonomo e specifico.

Per comprendere pienamente la natura degli oggetti sociali e il loro posizionamento rispetto alle entità fisiche e ideali, è necessario ripercorrere le principali tappe che ne hanno segnato la progressiva emersione teorica. Ci serviamo a tal fine della ricostruzione offerta da Ferraris, il quale articola questa vicenda in quattro momenti fondamentali:

¹³⁷ Cfr. M. Ferraris, *Ontologia sociale e documentalità*, in «Rivista di Estetica», 36, 2007, pp. 113-129.

La prima svolta concettuale può essere attribuita a Giambattista Vico (1668–1744), il quale, in polemica con il razionalismo e il naturalismo cartesiani, rivendicò l'esistenza di una sfera autonoma della realtà, costituita da forme simboliche e istituzionali che nascono dall'interazione umana. Vico individuava in pratiche come il matrimonio, i tribunali e le sepolture non semplici eventi empirici, ma veri e propri atti costitutivi del passaggio dalla condizione naturale a quella culturale. Tali pratiche non descrivono il mondo fisico né partecipano alla sfera degli enti ideali, ma segnano l'emergere di un ordine sociale, fondato sulla coesistenza simbolica e normativa degli individui.¹³⁸

Una seconda tappa fondamentale si trova nel pensiero di Thomas Reid (1710–1796), che mise in evidenza l'autonomia ontologica degli oggetti sociali rispetto sia ai meri stati mentali che alle espressioni di volontà individuale¹³⁹. Per Reid, ciò che caratterizza un oggetto sociale è la sua genesi intersoggettiva: esso scaturisce da atti che implicano necessariamente più persone. Così, l'intenzione solitaria di recarsi al cinema non costituisce un atto sociale, mentre l'invito rivolto a qualcun altro a condividere tale attività lo è, poiché attiva un circuito comunicativo che genera un nuovo ordine di realtà.

La terza fase, collocata nel cuore del Novecento, è rappresentata dalla svolta linguistica introdotta da John L. Austin (1911–1960). Con la sua teoria degli atti linguistici (*speech acts*), Austin ha chiarito come molti atti sociali siano veicolati e resi efficaci proprio attraverso l'espressione linguistica. Il tratto distintivo di questi atti è la loro forza performativa: essi non si limitano a descrivere un fatto, ma producono direttamente un cambiamento nella realtà sociale. Dire “sì” in un matrimonio, “la seduta è aperta” o “la proclamo dottore in filosofia”

¹³⁸ Si veda su questo l'importante lavoro di L. Tateo, *The Providence of Associated Minds: Agency in the Thought of Giambattista Vico and the Origins of Social and Cultural Psychology*, in C. W. Gruber, M. G. Clark, S. H. Klempe, J. Valsiner (a cura di), *Constraints of Agency. Explorations of Theory in Everyday Life*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 31-44.

¹³⁹ Per un'introduzione generale all'autore, si veda: N. Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 e T. Cuneo (a cura di), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

non equivale a enunciare un fatto preesistente, bensì a creare un nuovo stato di cose. In questo senso, il linguaggio non è solo uno strumento di comunicazione, ma anche un dispositivo ontologico che fonda oggetti sociali.

La quarta e più decisiva tappa per il presente lavoro si rintraccia nell'opera di Adolf Reinach (1883–1917), giurista e filosofo fenomenologo, il quale offre una sistematizzazione formale degli atti e degli oggetti sociali. Reinach elabora una classificazione di questi oggetti come entità deducibili *a priori*, dotate cioè di una struttura logica specifica e riconoscibile. Egli insiste su un aspetto cruciale: ciò che viene generato da un atto sociale non è una semplice *praxis* – un'azione effimera che si esaurisce nel suo compiersi – bensì una *poiesis*, cioè la produzione di un oggetto durevole. Una cerimonia di laurea o un matrimonio, ad esempio, producono entità che persistono oltre la durata dell'evento stesso, a differenza di altri episodi sociali – come una festa o una rissa priva di conseguenze – che non danno luogo a oggetti istituzionali stabili. In tal modo, Reinach pone le basi per una comprensione strutturale e normativa degli oggetti sociali, che ne rivela il carattere costitutivo e non meramente descrittivo o accidentale.¹⁴⁰

Passiamo ora ad analizzare la specificità ontologica che contraddistingue questa peculiare classe di entità. Nonostante la loro apparente eterogeneità, tutti gli oggetti che rientrano nella categoria degli oggetti sociali condividono una condizione ontologica sui generis. Da un lato, essi si caratterizzano per l'irriducibilità ai generi classici della realtà – quello naturale e quello ideale – dai quali possono eventualmente derivare per costituzione o con i quali possono condividere alcuni tratti formali; dall'altro lato, si definiscono per la loro dipendenza costitutiva dall'intenzionalità soggettiva. A differenza delle entità naturali e ideali, che esistono indipendentemente da ogni atto di coscienza, gli oggetti sociali vengono alla luce solo grazie a specifici atti intenzionali compiuti da soggetti individuali o collettivi.

¹⁴⁰ Cfr. M. Ferraris, *Ontologia sociale e documentalità*, cit., p. 116.

Questa differenza fondamentale li distingue dagli oggetti naturali, che sono immersi nel reticolo delle relazioni causali della natura, e li colloca invece nella dimensione culturale, frutto della progettualità e dell'attività simbolica degli esseri umani. In quanto prodotti della creatività umana, i beni culturali si qualificano come storici e, in senso ampio, spirituali. E tuttavia, essi non sono puramente ideali: hanno una consistenza reale, poiché si fondano su supporti materiali e agiscono nel mondo. In tal senso, gli oggetti culturali presentano una duplice natura. Se da un lato possono essere considerati come oggetti reali, inseriti nel flusso delle determinazioni causali, dall'altro possono anche essere trattati come oggetti ideali, in virtù dei significati che incarnano. Nessuno dei due approcci, tuttavia, appare pienamente soddisfacente.¹⁴¹

Gli oggetti sociali – e in particolare quelli culturali – sfuggono a una classificazione netta proprio perché si situano in una zona intermedia tra fisicità e idealità. Essi devono essere compresi, come sottolinea Husserl, come entità corpo-spirituali (*körperlich-geistige Gegenständlichkeit*)¹⁴², strutturate su due livelli ontologici complementari: da un lato, un sostrato sensibile (*sinnliche Unterlage*), che garantisce la loro presenza concreta nel mondo; dall'altro, un contenuto culturale stratificato (*aufgestufte Kultur-Bedeutung*), che ne costituisce il valore simbolico e normativo.¹⁴³ Entrambi i piani – quello materiale-sensoriale e quello ideale-soprasensibile – sono coessenziali alla costituzione dell'oggetto sociale, che non si esaurisce né nella sua fisicità né nella sua significazione astratta, ma esiste solo nella loro compresenza dinamica.

La prima componente costitutiva degli oggetti culturali può essere isolata attraverso un'operazione di astrazione che sospende il loro significato culturale concreto, riducendoli così a una mera realtà materiale. Tale riduzione è possibile soltanto attraverso l'esclusione deliberata dei loro tratti spirituali e intenzionali, ovvero ponendo tra parentesi quell'originaria

¹⁴¹ Cfr. C-C. Yu, *Husserl and Schütz on Cultural Objects*, in «Investigaciones Fenomenológicas», 7, 2018.

¹⁴² Cfr. Hua 9, p. 111.

¹⁴³ Cfr. Hua 9, p. 400 e ss.

dimensione dello spirituale originario (*Urgeistige*), che conferisce loro senso. In questo contesto, Husserl propone un'articolazione interpretativa dei due livelli ontologici dell'oggetto culturale – il *sinnliche Unterlage* e l'*aufgestufte Kultur-Bedeutung* – alla luce della distinzione tra unità fisiche reali, cioè entità concretamente individualizzate nel tempo, e unità ideali e irreali di significato, che non sono soggette a vincoli spazio-temporali.

Queste unità ideali, benché prive di realtà materiale propria, possono tuttavia essere incarnate in supporti fisici molteplici e differenziati. Il caso del teorema matematico, che può essere stampato in libri diversi con caratteri o colori differenti, oppure quello della melodia, che può essere eseguita da strumenti eterogenei o registrata su dispositivi vari – siano essi analogici o digitali – illustrano chiaramente come una medesima unità di significato possa essere reiterata attraverso manifestazioni incarnate differenti. L'identità dell'oggetto culturale risiede precisamente in questa costante ideale che attraversa le sue molteplici realizzazioni materiali. Tuttavia, è fondamentale evitare di attribuire a questa dimensione ideale un'autonomia ontologica assoluta. Gli aspetti spirituali e simbolici degli oggetti culturali, per quanto essenziali, non possono esistere in assenza di una concretizzazione materiale. Senza un supporto incarnato, essi cessano di essere autentici oggetti culturali. Di conseguenza, la componente fisica e reale non deve mai essere trascurata o marginalizzata, dal momento che tali oggetti si collocano pur sempre entro l'orizzonte del mondo spazio-temporale e, in quanto tali, sono soggetti alle leggi della causalità e dell'esistenza empirica.

L'intento fondamentale di questa analisi è quello di chiarire l'autonomia ontologica delle entità sociali rispetto alle tradizionali categorie di entità naturali e ideali. Le entità sociali non possono in alcun modo essere assimilate né alle entità naturali – siano esse di natura fisica, come alberi e montagne, o di natura psichica, come emozioni, stati d'animo, o sensazioni corporee – né a quelle ideali, come le verità matematiche o i principi logici. Benché possano essere costituite da elementi naturali, o intrattenere con essi relazioni determinate, le entità

sociali non si esauriscono in tali componenti: la loro identità non si lascia catturare né dalla dimensione fisico-materiale né da quella mentale. Esse condividono con le entità naturali il carattere temporale – hanno un’origine e una fine – ma non si lasciano spiegare in termini puramente naturali.¹⁴⁴

Allo stesso modo, sarebbe un errore interpretarle come entità ideali. In alcuni casi, certo, possono presentare tratti apparentemente astratti o invisibili, ma non per questo si confondono con entità come i numeri o i teoremi, che esistono in quanto tali in modo atemporale e indipendente da ogni contesto materiale o umano. Consideriamo alcuni casi paradigmatici: un biglietto dell’autobus non si identifica con il semplice supporto cartaceo di cui è fatto; il suo valore e la sua funzione eccedono la sua dimensione materiale. Le università, dal canto loro, non coincidono con la somma dei soggetti fisici e psichici che le compongono – docenti, studenti, personale amministrativo – ma esistono come istituzioni dotate di una realtà sociale propria. Similmente, una promessa non può essere ridotta ai suoni fisici pronunciati nel momento dell’enunciazione, né all’eventuale sentimento soggettivo di obbligazione di chi la formula. L’impegno che essa implica costituisce una realtà che eccede tanto l’espressione linguistica quanto l’esperienza interiore individuale.¹⁴⁵

Tutti questi esempi convergono nel mostrare una tesi decisiva: le entità sociali possiedono una forma di esistenza che non può essere ricondotta né al piano dell’oggettività naturale né a quello dell’idealità logico-matematica. Esse costituiscono un dominio ontologico autonomo, la cui specificità va riconosciuta e tematizzata con strumenti concettuali adeguati.

¹⁴⁴ Cfr. D-H. Ruben, *The Existence of Social Entities*, in «The Philosophical Quarterly», 32, 1982, pp. 295-310

¹⁴⁵ In altre parole, è chiaro che la questione dell’eccedenza delle entità sociali rispetto ai loro supporti materiali o agli stati soggettivi apre direttamente al problema della loro collocazione ontologica: se tali entità non si identificano né con oggetti fisici né con atti mentali individuali, occorre chiarire come esse possano esistere nel mondo e quale sia il loro rapporto con lo spazio e la materia. Affrontare questo problema significa interrogarsi sulla relazione tra entità sociali e realtà non-sociali nei termini di una costituzione che permette di riconoscere proprietà emergenti e autonome, senza tuttavia svincolarle completamente dal piano materiale. Cfr. F. Hindriks, *The location problem in social ontology*, in «Synthese», 3, 2013, pp. 413-437.

Un'ulteriore precisazione riguarda il confronto tra entità sociali ed entità ideali. A dispetto di alcune caratteristiche superficiali comuni – come l'invisibilità o l'apparente astrattezza – le entità sociali si distinguono radicalmente da quelle ideali, poiché sono entità temporali, dotate di un inizio e una fine. Le entità ideali, al contrario, si collocano al di fuori del tempo: il teorema di Pitagora è vero indipendentemente da quando o dove venga formulato. Gli oggetti sociali, invece, non solo sorgono in contesti storici specifici, ma dipendono anche da condizioni materiali e da pratiche condivise: sono, come già osservato, legati in modo essenziale alla loro dimensione incarnata.

Ma la vera cifra distintiva degli oggetti sociali risiede nella loro peculiare forma di dipendenza ontologica. A differenza degli oggetti naturali fisici – che esistono indipendentemente da qualsiasi soggetto o coscienza – le entità sociali, così come le entità psichiche e gli artefatti, sono ontologicamente relative ai soggetti. La loro esistenza è vincolata all'intenzionalità: credenze, desideri, ricordi, volontà e atti intenzionali sono le condizioni di possibilità della loro emersione. Tuttavia, mentre il dolore o un oggetto creato (come una sedia) possono esistere in virtù dell'intenzionalità di un solo soggetto – colui che soffre, colui che progetta o costruisce – le entità sociali richiedono almeno due soggetti. Il carattere costitutivamente intersoggettivo di tali entità è ciò che le distingue in modo decisivo.

Un dolore, ad esempio, può essere condiviso con altri e diventare oggetto di comunicazione, ma la sua esistenza non dipende dal riconoscimento altrui: il soggetto che lo prova ne è la sola condizione necessaria.¹⁴⁶ Una promessa, invece, non può sorgere senza un destinatario. Essa si costituisce soltanto se viene comunicata e accolta in un contesto relazionale. Allo stesso modo, una banconota acquisisce il suo valore in quanto riconosciuta e accettata come mezzo di scambio da una collettività: il suo statuto ontologico dipende dall'accettazione sociale e dalla cooperazione di più soggetti. È importante sottolineare che, in molti casi, le entità sociali si

¹⁴⁶ Su questo tema torneremo brevemente in seguito, cfr. infra, § 3.2.

intrecciano con entità fisiche non naturali, cioè con artefatti. Una banconota, ad esempio, è anche un oggetto materiale, prodotto intenzionalmente, ma ciò che ne fa denaro non è il suo supporto cartaceo, bensì il riconoscimento intersoggettivo del suo valore. Questo la distingue da un semplice artefatto, che può essere progettato, costruito e impiegato da un singolo soggetto anche in assenza di un riconoscimento pubblico o collettivo. Gli oggetti sociali, invece, per esistere in senso pieno, devono essere oggetto di un'intenzionalità condivisa, cioè devono essere istituiti, riconosciuti e mantenuti nel tempo da una pluralità di soggetti.

In definitiva, l'analisi fin qui condotta porta a una conclusione centrale: le entità sociali possiedono una struttura ontologica specifica, distinta da quella delle entità naturali e ideali. Esse costituiscono una regione ontologica autonoma, situata nell'intersezione tra materialità e intersoggettività, tra temporalità ed intenzionalità condivisa. Ed è proprio questo statuto ibrido e relazionale che ne fonda la rilevanza teorica e ne giustifica una trattazione filosofica autonoma.

2.3 Gli oggetti sociali come prodotto degli atti sociali

2.3.1 Preistoria degli atti sociali

Il fatto che gli usi del linguaggio possano assumere – e, nella maggior parte dei casi, effettivamente assumano – la forma di vere e proprie azioni è un aspetto che, fino al XX secolo, è stato largamente trascurato dagli studiosi del linguaggio. In particolare, è mancato un tentativo sistematico di inquadrare l'attività linguistica all'interno di una teoria generale dell'azione. Anche laddove veniva riconosciuto che alcuni fenomeni linguistici presentano una dimensione attiva, questa era considerata marginale o addirittura eccentrica rispetto alla

funzione primaria del linguaggio, intesa per lo più come strumento di rappresentazione o comunicazione di contenuti. Le ragioni di questa trascuratezza sono in buona parte di natura storica. Nel primo capitolo del *De interpretatione*, Aristotele scrive:

Ogni discorso è dotato di significato [...]; non ogni discorso, però, è enunciativo, ma quello in cui è presente il dire il vero o il dire il falso. Non è presente in tutti i discorsi, per esempio la preghiera è un discorso, ma non è né vero né falso. Pertanto, mettendo da parte gli altri <generi di discorso>, il cui esame è più proprio della retorica e della poetica, sia ora oggetto della nostra considerazione il *discorso enunciativo*.¹⁴⁷

La posizione di Aristotele ha mantenuto la propria autorità indiscussa fino almeno alla fine del XIX secolo. Certo, nel corso del Medioevo non sono mancati tentativi di riflettere su usi linguistici che oggi potremmo riconoscere come performativi, specialmente nell'ambito del diritto canonico o della teologia sacramentale. Basti pensare ai numerosi testi che si interrogano su quali parole siano necessarie affinché un battesimo o un matrimonio risultino validi, o che discutono della forma corretta di una benedizione o di un atto giuridico; questi testi mostrano evidentemente una consapevolezza implicita del fatto che dire qualcosa può significare fare qualcosa. Tuttavia, si tratta per lo più di osservazioni puntuali, legate a casi specifici e normativi, prive di una sistematizzazione teorica e, soprattutto, incapaci di produrre una rottura significativa con l'impostazione aristotelica dominante. Sarebbe davvero arduo sostenere che questi esempi possano colmare il divario tra la dimensione logico-proposizionale del linguaggio e le sue altre funzioni – spesso relegate alla sfera dell'estetico o del rituale –, che rimane pertanto, sostanzialmente, inalterato.

¹⁴⁷ Aristotele, *De interpretatione*, 17a 1-5, in Id., *Organon*, Bompiani, Milano 2016, p. 217.

Il primo filosofo a opporsi in maniera consapevole ed esplicita alla concezione aristotelica sembra essere Thomas Reid. Reid riconosce che il linguaggio umano non si esaurisce nella funzione di esprimere giudizi o trasmettere contenuti proposizionali: esistono altri tipi di enunciati che richiedono un trattamento teorico specifico. In una lettera del 26 agosto 1787, indirizzata a James Gregory, Reid afferma:

Io credo che i principi dell'arte del linguaggio vanno cercati in una corretta analisi delle varie specie di enunciato. Aristotele e i logici ne hanno analizzata una, cioè la *proposizione*. Enumerare e analizzare le altre specie dev'essere, a mio avviso, il fondamento di una corretta teoria del linguaggio.¹⁴⁸

Il termine tecnico utilizzato da Thomas Reid per designare atti come le promesse, gli avvertimenti, i perdoni, ecc., è quello di «operazioni sociali» (*social operations*). Talvolta, Reid si riferisce a questi atti anche con l'espressione «atti sociali», in contrapposizione agli «atti individuali», quali i giudizi, gli intendimenti, le deliberazioni e i desideri. Questi ultimi si caratterizzano per il fatto che non necessitano di essere espressi verbalmente e possono essere compiuti anche in assenza di qualsiasi altro essere intelligente nell'universo, oltre alla persona stessa che li realizza.¹⁴⁹ Le operazioni sociali, al contrario, implicano necessariamente un'interazione con almeno un altro soggetto e richiedono un'espressione linguistica per essere effettivamente compiute.

Secondo Thomas Reid, gli atti sociali non devono essere intesi come semplici modificazioni o combinazioni di atti individuali. Al contrario, rappresentano una sfera d'indagine autonoma,

¹⁴⁸ T. Reid, *The Works of Thomas Reid. Now fully collected, with selections from his unpublished letters*, MacLachlan and Stewart, Edinburgh 1852, p. 72.

¹⁴⁹ Cfr. T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, MIT press, Cambridge (Mass.) and London, 1969, p. 71; T. Reid, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, MIT press, Cambridge (Mass.) and London 1968, p. 437.

poiché l'espressione verbale non è per essi un elemento accessorio, ma parte integrante della loro stessa essenza. Questo tipo di espressione è profondamente diversa dall'espressione accidentale che può talvolta accompagnare un atto individuale. Per Reid, ad esempio, un comando non è «un desiderio espresso mediante il linguaggio»¹⁵⁰, così come una promessa non è «Una qualche specie di volontà, assenso o intenzione, che può essere espressa o meno»¹⁵¹. Gli atti sociali si definiscono, infatti, proprio in quanto rivolti necessariamente a un altro soggetto, e il linguaggio che li esprime acquista significato solo all'interno di una relazione interpersonale. Ad esempio, in una promessa, «la prestazione promessa dev'essere compresa da entrambe le parti interessate».¹⁵²

Gli atti sociali, secondo Reid, danno così origine a una sorta di «società civile» in miniatura: un'unità strutturata e peculiare, che include non solo colui che compie l'atto, ma anche il destinatario a cui l'atto è rivolto. Quest'ultimo, infatti, «svolge un ruolo in essi»¹⁵³, e tale ruolo non è accessorio, ma costitutivo dell'intera struttura. Reid riesce così a individuare molti degli elementi fondamentali che verranno ripresi nella teoria contemporanea degli atti linguistici. Tuttavia, la sua analisi rimane parziale: egli si concentra unicamente su quelle che si possono definire operazioni sociali senza ostacoli, trascurando i casi di possibile «fallimento» dell'atto. Altrettanto rilevante è il fatto che la sua riflessione non ha avuto una ricaduta significativa nel dibattito filosofico dell'epoca, e solo verso la fine del XIX secolo l'idea dell'azione linguistica riemerge con una certa sistematicità.

È con l'opera del fenomenologo di Monaco Adolf Reinach (1883–1917) che prende forma la prima teoria coerente e articolata dei fenomeni come il promettere, l'interrogare, il richiedere, l'ordinare, l'accusare, ecc. Anche Reinach, analogamente a Reid (sebbene con ogni probabilità in modo indipendente), raccoglie queste pratiche sotto il concetto di «atti sociali».

¹⁵⁰ Ivi, p. 61.

¹⁵¹ Ivi, p. 453.

¹⁵² Ivi, p. 446.

¹⁵³ Ivi, p. 438.

La sua elaborazione teorica offre una tassonomia dettagliata delle diverse forme di azioni linguistiche e delle loro possibili varianti, includendo una riflessione approfondita sul loro carattere para-giuridico e sulla relazione tra obblighi giuridici e obblighi etici. Inoltre, Reinach si distingue per aver tematizzato un aspetto che rimane in gran parte assente nella tradizione anglosassone: la possibilità che questi atti vengano eseguiti per procura, come nel caso di una promessa, un comando o un invito pronunciato da un soggetto in nome di un altro.

Va però osservato che il lavoro di Reinach non è sorto in modo isolato. Per comprendere appieno la portata del suo contributo, è necessario considerare il contesto teorico da cui prende avvio. Infatti, secondo una prospettiva diffusa nell'ambito dell'ontologia sociale fenomenologica, gli atti sociali messi in luce da Reinach, in quanto intimamente connessi a espressioni linguistiche, affonderebbero le loro radici nella teoria husserliana degli atti intenzionali relativi al significare (*bedeuten*). Si tratta di una specifica classe di atti individuata e analizzata da Edmund Husserl nelle *Ricerche logiche*, da cui lo stesso Reinach prende le mosse.

A tal proposito, Francesca De Vecchi osserva che Husserl non è giunto alla scoperta degli atti sociali poiché non ha sviluppato né il paradigma che distingue tra atti linguistici e atti non linguistici, né quello che differenzia tra atti linguistici soggettivi (ovvero i suoi atti di significare) e atti linguistici intersoggettivi (cioè gli atti sociali). Piuttosto, Husserl si concentra sul paradigma che contrappone gli atti di significare oggettivanti — come i giudizi e le rappresentazioni, che costituiscono oggettualità nella relazione intenzionale — agli atti di comunicazione non oggettivanti — come i comandi, le preghiere, le domande, ecc. — i quali si fondano sugli atti oggettivanti per costituire la propria oggettualità intenzionale.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Cfr. F. De Vecchi, *Per una preistoria degli atti sociali: gli atti di significare di Edmund Husserl*, in «Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto», 3, 2010, pp. 365-396 (qui, pp. 367 e ss.)

Sia gli atti di significare che gli atti sociali sono costituiti da momenti non-indipendenti, nello specifico dall'interazione tra l'espressione e l'atto mentale. Tuttavia, come sarà illustrato più avanti, gli atti sociali sono ulteriormente caratterizzati da altri momenti non-indipendenti, tra cui la manifestazione (*Kundgebung*) dell'atto e la percezione (*Vernehmung*) dell'atto da parte del destinatario. Entrambe queste categorie — atti di significare e atti sociali — rientrano nel novero degli atti linguistici, in quanto legate in modo essenziale all'espressione linguistica: sono atti che possono essere compiuti soltanto attraverso il linguaggio.

La distinzione cruciale tra le due tipologie risiede però nella loro relazione con la comunicazione: mentre gli atti di significare devono necessariamente essere espressi linguisticamente, ma non richiedono di essere comunicati ad altri soggetti, gli atti sociali richiedono necessariamente non solo l'espressione linguistica, ma anche la comunicazione a uno o più destinatari. Sono, per loro stessa natura, atti rivolti ad altri. Per comprendere appieno come Reinach sia giunto a questa importante distinzione, è utile soffermarsi brevemente sulla teoria husserliana degli atti obiettivanti.

È noto che per Brentano tutti gli atti mentali sono *intenzionali*, ossia (prendendo una delle varie possibili formulazioni) sono dati al soggetto come diretti verso un oggetto (benchè non debba per forza esserci in ogni caso un oggetto esistente verso il quale essi sono diretti). Un altro modo di formulare questa tesi è dire che ogni atto mentale è la «rappresentazione» di un oggetto o è fondato su una tale rappresentazione. Husserl mette a frutto questa tesi modificandola in varie forme nelle *Ricerche logiche*, soprattutto nel principio per cui ogni vissuto intenzionale è un atto obiettivante e un atto dato come atto che si fissa su o prende di mira un oggetto. Però adesso «oggetto» è inteso in modo più ampio che in Brentano. L'ambito degli atti obiettivanti per Husserl include:

1. gli atti diretti verso cose, eventi, processi singolari ecc., e verso le loro parti o momenti (ad esempio, un fulmine, il suono di una campana, il sapore di un frutto);

2. gli atti rivolti a specie, essenze o oggetti ideali come formule matematiche o concetti geometrici;
3. gli atti — in particolare quelli giudicativi — orientati verso *Sachverhalten*, ovvero stati di cose.¹⁵⁵

Non è nostro intento, in questa sede, offrire una definizione più precisa del concetto di «direzione verso». Ci interessa piuttosto sottolineare che gli atti obiettivanti si contrappongono agli atti emozionali — come il provare compassione, provare disgusto, essere orgogliosi o desiderare qualcosa — poiché questi ultimi si fondano sugli atti obiettivanti e da essi ricevono il proprio oggetto.

Ogni atto obiettivante possiede una struttura interna specifica. In particolare, è costituito da due momenti tra loro reciprocamente dipendenti: la *qualità* e il *contenuto immanente*. La qualità di un atto obiettivante riguarda il modo in cui l'atto si rivolge al proprio oggetto, ad esempio attraverso il significato o l'intuizione, nella percezione o nell'immaginazione. Il contenuto immanente, invece, riguarda la modalità con cui l'oggetto è rappresentato all'interno dell'atto: come un libro, come un cane, come 7×8 o come la somma dei primi quattro numeri dispari. Se, per esempio, prima suppongo, poi affermo e poi metto in dubbio che Marta stia leggendo un romanzo, allora l'espressione *che Marta stia leggendo un romanzo* rappresenta il contenuto immanente condiviso da tutti questi miei atti successivi, che si differenziano tra loro solo per la qualità che li caratterizza.

La teoria husserliana del linguaggio e del significato linguistico prende dunque le mosse dalla sua concezione degli atti obiettivanti. In questa prospettiva, il linguaggio ha significato solo nella misura in cui esistono atti attraverso cui si conferisce un senso a determinate espressioni all'interno di vissuti intenzionali ben precisi. Secondo Husserl, infatti, soltanto gli

¹⁵⁵ Si veda B. Smith, *Per una storia della teoria degli atti linguistici*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 385-418 (qui pp. 390 e ss.).

atti obiettivanti possono attribuire significato all'uso linguistico: si tratta di atti in cui si «rappresenta» qualcosa, o in cui si «fissa» un oggetto.

Per usare un linguaggio più contemporaneo, potremmo dire che, per Husserl, ogni uso del linguaggio tende a configurarsi come un uso referenziale. Più nel dettaglio: ogni espressione linguistica è collegata o ad atti nominali, rivolti a oggetti in senso stretto, oppure ad atti giudicativi, che mirano a stati di cose. Ciò che però più ci interessa qui è un altro aspetto del pensiero husserliano, quello che riguarda gli usi del linguaggio legati a domande, ordini, avvertimenti, richieste — insomma, tutti quei modi di parlare che rientrano in ambiti come la notificazione, l'esortazione, la persuasione — e che sembrano andare oltre i confini di una teoria puramente rappresentativa del significato. Ora, se davvero ogni significato linguistico deve derivare, in ultima analisi, da un atto rappresentativo, come potremmo allora rendere conto dei significati propri degli usi del linguaggio che non sono rappresentazionali?

Certamente una domanda [...] non enuncia niente riguardo a ciò *su cui* domanda, ma enuncia pur sempre qualcosa: la nostra richiesta di ottenere istruzioni circa l'oggetto su cui si domanda. E quindi una domanda può essere vera e falsa: è falsa quando presenta questa richiesta in maniera scorretta.¹⁵⁶

La posizione di Husserl può essere vista come una generalizzazione di una teoria simile a questa. Prendiamo, ad esempio, la domanda linguistica *Marta è seduta?*: secondo questa prospettiva, essa andrebbe intesa come una forma abbreviata di un'asserzione che rimanda a un atto sottostante, non linguistico, di domanda. In forma estesa, potremmo esprimerla come: «domando se Marta sia seduta» oppure «la mia domanda attuale è se Marta sia seduta».

¹⁵⁶ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre. Versuch Einer Ausführlichen Und Grösstentheils Neuen Darstellung Der Logik Mit Steter Rücksicht Auf Deren Bisherige Bearbeiter*, J. E. von Seidel, Sulzbach. 1837, § 22.

Applicando questo schema anche agli enunciati usati per impartire ordini o esprimere desideri, la teoria sostiene che, in ogni caso, vi sia un corrispondente stato o atto non linguistico — come un desiderio, una volontà, un’aspirazione — che accompagna e sottende l’atto di usare l’enunciato, e che in genere continua a esistere anche dopo che l’enunciato è stato proferito. L’atto obiettivante, che si rivolge a questo desiderio o stato, sarebbe allora ciò che conferisce significato all’enunciato. Così, per esempio, *Mettiti a sedere!* potrebbe essere riformulato come: «la mia attuale richiesta è che tu ti metta a sedere».

Husserl, in sostanza, distingue tra due livelli: il primo è il desiderio, comando o domanda realmente vissuti e il secondo l’atto che consiste nell’esprimere linguisticamente un enunciato corrispondente, sia che si tratti di una comunicazione esplicita sia che avvenga nel pensiero silenzioso. Questi due aspetti non coincidono: il secondo è un atto linguistico, cioè un atto che si realizza necessariamente attraverso un enunciato specifico, e che viene plasmato dalla struttura di quest’ultimo. Il desiderio, invece, non ha una forma linguistica fissa, è psicologicamente più elementare, si svolge nel tempo secondo modalità diverse e resta circoscritto al contesto specifico dell’enunciato da cui origina.

Husserl riconosce con chiarezza che l’uso del linguaggio non si esaurisce nella semplice rappresentazione. Quando formuliamo una domanda o impartiamo un ordine, l’insieme degli atti che accompagna il nostro proferimento ha, nella sua prospettiva, un significato pieno e autonomo. L’atto che conferisce significato a ciò che diciamo è un atto obiettivante particolare, il cui referente — o correlato oggettivo — è l’atto non linguistico sottostante, come l’interrogare, il desiderare, e così via.

Allo stesso tempo, però, Husserl è consapevole che il proferimento linguistico non è del tutto autosufficiente. Esso è chiaramente rivolto a un interlocutore esterno e, da questo punto di vista, svolge una funzione ulteriore: serve a rendere noto all’altro che, in quel momento, si stanno producendo determinati atti non linguistici. Tuttavia, Husserl non avrebbe mai potuto

accettare una concezione in cui la funzione comunicativa venga considerata essenziale per la natura del linguaggio. Egli insiste infatti sul fatto che il linguaggio esiste in modo pieno e senza alcuna trasformazione formale anche nel pensiero interiore – «nella vita psichica isolata»¹⁵⁷ – dove non è presente alcun elemento comunicativo.

2.4 Adolf Reinach: la teoria degli atti sociali

La teoria degli atti sociali di Reinach si sviluppa grazie a un intreccio di logica, ontologia, psicologia e teoria del linguaggio, elementi che egli eredita in buona parte da Husserl, ma anche da autori come Marty, Daubert e altri membri della cerchia fenomenologica di Monaco.¹⁵⁸ A questo impianto filosofico si aggiunge un altro aspetto fondamentale: la sua solida formazione giuridica, che gioca un ruolo decisivo, soprattutto nella sua analisi dell'aspetto attivo del linguaggio e delle varianti o forme atipiche degli atti sociali. Vi è un accordo abbastanza ampio su ciò in cui consistette la scoperta degli atti linguistici. Levinson individua tre aspetti centrali: innanzitutto, la consapevolezza che ogni asserzione non si limita a esprimere una proposizione, ma rappresenta anche un'azione; in secondo luogo, il riconoscimento dell'esistenza di un livello privilegiato dell'azione linguistica – l'atto illocutorio – strettamente legato a particolari tipi di enunciato; infine, l'identificazione di enunciati che esprimono in modo diretto una forza illocutoria.¹⁵⁹

Ora, anche se diversi filosofi influenzati da Brentano avevano progressivamente rivolto la loro attenzione al linguaggio come forma di azione, è a Reinach che dobbiamo l'autentica scoperta di una tipologia ben definita di azione linguistica: quella che lui chiama atto sociale.

¹⁵⁷ E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it., G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 522.

¹⁵⁸ Per quanto riguarda il pensiero di Anton Marty, allievo di Brentano, e di Johannes Daubert, esponente del circolo fenomenologico di Monaco, si veda B. Smith, *Per una storia della teoria degli atti linguistici*, cit., §§ 4-5.

¹⁵⁹ Cfr. S. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 243-244.

Reinach affronta esplicitamente ciascuno dei tre punti individuati da Levinson, e la sua analisi della natura dell'azione implicita in una promessa o in una richiesta si dimostra sorprendentemente lucida, talvolta persino più penetrante di quella offerta da molte teorie più recenti. Questo è possibile grazie alla sua consapevolezza di un doppio contrasto: da un lato, l'atto del promettere si distingue da altri tipi di azione, sia linguistici sia non linguistici; dall'altro – come vedremo più avanti – si contrappone nettamente a quelle che Reinach definisce spesso «esperienze interne», che qui possiamo interpretare come atti e stati mentali.

Reinach è convinto di aver portato alla luce un fenomeno nuovo, in modo analogo a quanto fecero Brentano e i suoi allievi quando identificarono, ad esempio, l'esistenza degli stati di cose (*Sachverhalte*) o delle strutture percettive (*Gestalten*).¹⁶⁰ Il suo lavoro sugli atti sociali – così come le sue analisi di atti mentali e stati come la deliberazione o la credenza – viene da lui stesso più volte descritto come lavoro di tipo descrittivo (si veda ad esempio *Zur Theorie des negativen Urteils*, del 1911)¹⁶¹. Reinach si colloca infatti all'interno della tradizione della *psicologia descrittiva*, espressione condivisa da Brentano e da tutta la sua scuola, inclusi i primi psicologi della *Gestalt*.

L'aggettivo “descrittiva” segnala un intento preciso: chiarire – o più precisamente elucidare – (*aufklären*) piuttosto che spiegare (*erklären*), come Reinach stesso sottolinea.¹⁶² In altre parole, «la psicologia descrittiva non dovrebbe spiegare o ridurre un fenomeno a qualcos'altro, il suo scopo è di elucidare [...]»¹⁶³. Questo tipo di indagine si contrappone alla spiegazione genetica, alla ricerca di regolarità empiriche, alle costruzioni teoriche forzate o a tesi formulate in modo sbrigativo. La psicologia descrittiva – e in particolare quella che Reinach sviluppa

¹⁶⁰ Si veda K. Mulligan, *Promisings and other Social Acts: Their Constituents and Structure*, in K. Mulligan (a cura di), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1987, p. 30.

¹⁶¹ Cfr. A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, in *Sämtliche Werke*, I, Philosophia, München, 1989 (d'ora in poi SW), pp. 120 e ss.

¹⁶² A. Reinach, *Über Phänomenologie*, in SW, I, p. 532.

¹⁶³ Ivi, p. 535.

rispetto al significato – non si limita a redigere descrizioni, classificazioni o repertori concettuali: essa ambisce anche a cogliere intuizioni fondamentali sulla struttura interna dei fenomeni.¹⁶⁴ Il suo obiettivo è contribuire a un perfezionamento della teoria degli atti mentali e dell'uso linguistico dei segni che Husserl aveva iniziato a delineare. Per farlo, Reinach si avvale di una concezione strutturale già adottata da Husserl e da altri pensatori della cerchia brentaniana, come Ehrenfels e Meinong. Ed è proprio in questa direzione che Reinach insiste sul fatto che gli atti sociali non sono semplicemente pensati o interiorizzati, ma vengono effettivamente compiuti nel corso dell'atto di parlare in senso proprio.¹⁶⁵

Questi casi in cui *fare qualcosa* coincide con il *dire qualcosa* rappresentano veri e propri cambiamenti nel mondo, che a loro volta generano altri cambiamenti. Sono cioè atti dotati di efficacia concreta (*Wirksamkeit*), connessi a una gamma piuttosto ampia di effetti. Alcuni esempi di questa efficacia sono, da un lato, gli obblighi e le richieste che scaturiscono da promesse e ordini, e dall'altro, i comportamenti che certi atti sociali mirano direttamente a suscitare – sia che si tratti di altri atti sociali, sia che si tratti di azioni non linguistiche.¹⁶⁶ Si passerà dunque ora all'analisi reinachiana della promessa, nella convinzione che sia proprio questo esempio a mettere maggiormente in luce i limiti delle teorie precedenti del significato linguistico basato sull'atto soggettivo.

Nella prospettiva tradizionale – si pensi ad esempio a quella di Hume – il promettere viene inteso come un'espressione di volontà o come la dichiarazione di un'intenzione di agire nell'interesse della persona a cui ci si rivolge. Ma questo approccio presenta un difetto evidente: non spiega affatto come da un simile proferimento possa derivare l'instaurarsi di un vincolo, un'obbligazione, una pretesa legittima da parte del destinatario nei confronti del parlante. Una mera intenzione di fare qualcosa, di per sé, non produce conseguenze normative

¹⁶⁴ Ivi, p. 532 e ss.

¹⁶⁵ Cfr. K. Mulligan, *Promisings and other Social Acts: Their Constituents and Structure*, cit., p. 31.

¹⁶⁶ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, SW I, pp. 161–163; 178; 245.

né para-giuridiche. E non è affatto ovvio perché tutto dovrebbe cambiare nel momento in cui quella stessa intenzione viene semplicemente espressa a parole.

Secondo Reinach, tanto il promettere quanto il comunicare una propria intenzione rientrano nella categoria di quelli che egli definisce *atti spontanei*. Si tratta di atti che implicano la produzione attiva di qualcosa nella sfera psichica del soggetto, al contrario dei vissuti passivi, come ad esempio provare dolore o udire un suono.¹⁶⁷ Ora, esistono alcuni tipi particolari di atto spontaneo che, per loro natura, richiedono necessariamente un proferimento linguistico o, più in generale, una prestazione tangibile non naturale – ossia regolata da convenzioni e non semplicemente data. Questo non vale, ad esempio, per atti come il giudicare, il decidere o anche il perdonare, che possono compiersi anche nel silenzio della coscienza. Ma vale invece per atti come il chiedere scusa, il comandare, l'accusare: qui, la componente espressiva è parte integrante e costitutiva dell'atto stesso.

Reinach propone quindi una distinzione tra due tipi di atti spontanei – che possiamo chiamare *interni* ed *esterni* – a seconda che l'espressione tangibile dell'atto sia separabile oppure no dal vissuto psichico sottostante. In breve: ci sono atti che si possono compiere in modo interiore e silenzioso, e altri che, per esistere, devono manifestarsi pubblicamente.

Un'altra distinzione fondamentale riguarda la direzionalità dell'atto: alcuni atti sono *auto-diretti*, rivolti a sé stessi (come l'autocommiserazione o il disprezzo di sé), mentre altri sono *etero-diretti* (*fremdpersonal*), cioè rivolti a un altro soggetto. Ed è proprio tra questi ultimi che Reinach identifica una classe ancora più specifica: atti che non solo sono rivolti ad altri, ma che richiedono anche di essere recepiti e compresi da chi li riceve. Un comando, ad esempio,

¹⁶⁷ Cfr. A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 158. A proposito di quest'opera, Mulligan si pone una domanda che verosimilmente si sono posti in molti: per quale motivo un trattato dedicato ai fondamenti a priori del diritto civile dovrebbe occuparsi di tali questioni? In realtà si tratta di una domanda fondata solo apparentemente, non è infatti difficile comprendere l'importanza che una teoria degli atti linguistici riveste all'interno della riflessione giuridica e sociale. Cfr. K. Mulligan, *Promisings and other Social Acts: Their Constituents and Structure*, cit. p. 32. Si pensi anche, in seguito, a J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1955.

non può semplicemente essere emesso: dev'essere anche ascoltato e afferrato da chi lo riceve. Questo requisito non si applica invece ad atti come una benedizione, una maledizione o un perdono, i quali non esigono necessariamente la comprensione del destinatario per poter essere compiuti. Reinach afferma dunque che il comandare

È un'azione del soggetto, alla quale risulta essenziale – oltre alla *spontaneità* e l'*intenzionalità* e l'*esser diretta ad altri* – l'esigenza di *esser compresa*. E quanto s'è detto qui per i comandi vale anche per le richieste, le ammonizioni, le domande, le comunicazioni, le risposte e molte altre cose. Sono tutti atti sociali che *nella loro esecuzione stessa*, sono indirizzati da chi li esegue a qualcun altro affinché si aggancino nella sua mente [*einem anderen zugeworfen, um sich in seine Seele einzuhaken*].¹⁶⁸

Ciò che conta, per un'azione di questo genere, è che

non si suddivide in un'esecuzione autosufficiente di un atto, da una parte, e un accidentale constatazione dall'altra, ma costituisce un'intima unità che comprende l'esecuzione deliberata e il proferimento deliberato. L'esperienza è qui impossibile in mancanza del proferimento, il quale, dal canto suo, non è qualcosa che si aggiunge accidentalmente, ma è al servizio dell'atto sociale e risulta necessario affinché quest'ultimo assolva la sua funzione di notifica [*kundgebende Funktion*]. Naturalmente ci sono anche constatazioni accidentali collegate a tali atti sociali.

¹⁶⁸ Ivi, p. 160.

«Ho appena impartito l'ordine». Queste constatazioni sono però legate all'intero atto sociale, *incluso* il suo aspetto esterno.¹⁶⁹

Gli atti sociali per Reinach dunque sono

“attività della mente” che non trovano nelle parole una mera espressione accidentale e successiva, ma che si realizzano nell'atto stesso del parlare; per esse è caratteristico il fatto del rendersi note a un altro tramite questa o qualche altra analoga forma di apparizione esterna.¹⁷⁰

Il legame con Austin e con i successivi teorici degli atti linguistici è evidente. Secondo Reinach, una promessa non può essere semplicemente la manifestazione o la comunicazione di una volontà o di un'intenzione: gli atti che costituiscono una promessa sono infatti tali che non potrebbero sussistere in modo isolato, al di fuori del contesto specifico che li realizza. Allo stesso modo, non esiste un'esperienza mentale autonoma e compiuta che possa semplicemente trovare espressione sotto forma di comando. E *a fortiori*, quindi, un atto sociale non può essere ridotto a mera descrizione di una tale esperienza soggettiva.

Ciò non toglie che tanto il promettere quanto il comandare non siano puramente esteriori, riducibili al solo proferimento: entrambe queste azioni comportano una componente interna, radicata nel mondo degli atti mentali. Questi atti presuppongono infatti – o si fondano su – determinati stati psichici e, in certi casi, anche su condizioni oggettive come lo stato di autorità del soggetto agente. Allargando ora il campo d'indagine all'intera categoria degli atti sociali, possiamo partire dalla definizione preliminare che Reinach fornisce nel terzo paragrafo della

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ivi, p. 177.

sua opera del 1913, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* [*I fondamenti a priori del diritto civile*], alla quale ci stiamo riferendo per questa parte della ricerca.

Un comando non è né un'azione puramente esterna, né un'esperienza puramente interna, e non è neppure il render noto [*kundegebende Äusserung*] a un'altra persona una tale esperienza. Quest'ultima possibilità sembra la più plausibile, ma è facile vedere che il comandare non implica un'esperienza che è espressa ma che sarebbe potuta restare non espressa, e anche che non c'è nulla riguardo al comandare che potrebbe essere giustamente considerato come il semplice render nota un'esperienza interna. Comandare è piuttosto un'esperienza dotata di caratteri propri, un fare del soggetto che, oltre alla sua spontaneità, la sua intenzionalità, il rivolgersi ad altri, la necessità di essere compreso, contiene anche essenzialmente [...] un comandare [...] richiedere, mettere in guardia, informare, rispondere e [...] molti altri atti [...] sono tutti atti sociali che sono lanciati, da chi li compie e nella loro stessa esecuzione verso un'altra persona in modo tale da legarsi insieme nella sua anima.

La funzione degli atti sociali, attraverso cui essi si rendono noti [*Kundgabefunktion*], non potrebbe essere realizzata se gli atti non fossero in qualche modo espressi esternamente. Così come le esperienze di un'altra persona, gli atti sociali possono essere afferrati soltanto attraverso un medium fisico; hanno bisogno di un lato esteriore se devono essere compresi. Quelle esperienze per le quali non è essenziale che esse si manifestino esteriormente, possono dispiegarsi senza fare alcuna apparizione esteriore. Ma gli atti sociali hanno un lato interiore e uno esteriore, per così dire un'anima e un corpo. Il corpo degli atti sociali può in larga misura variare, mentre l'anima resta la stessa. Un comando può essere

espresso con smorfie, gesti, parole. Non si deve confondere la manifestazione [*Äusserung*] degli atti sociali con il modo involontario in cui tutti i tipi di esperienza interna come la vergogna, la rabbia o l'amore possono riflettersi esternamente. Piuttosto, questa manifestazione è completamente soggetta alla nostra volontà e può essere scelta con la massima deliberazione e circospezione, a seconda dell'abilità di comprenderla che ha il destinatario. D'altro lato non va confusa con constatazioni [*Konstatierungen*] intorno all'esperienza che hanno luogo ora o che hanno appena avuto luogo. Se dico «Ho paura» oppure «Non voglio farlo», questa è un'asserzione che si riferisce ad esperienze che avrebbero avuto luogo anche senza queste asserzioni. Ma un atto sociale, così come viene eseguito tra persone, non si suddivide in un'esecuzione indipendente di un atto e in una constatazione accidentale che lo concerne; esso forma invece un'unità interna di atto volontario e di asserzione volontaria, poiché qui l'esperienza non è possibile senza l'asserzione. E da parte sua l'asserzione non è qualcosa di opzionale che viene aggiunto dall'esterno, ma è al servizio dell'atto sociale ed è necessaria se l'atto deve adempiere alla sua funzione di rendersi noto all'altra persona. Naturalmente possono esserci constatazioni riguardo ad atti sociali che sono accidentali rispetto a questi ultimi: «Ho appena dato un ordine». Ma queste constatazioni si riferiscono all'intero atto sociale insieme al suo lato esteriore, che pertanto non deve essere confuso in alcun modo con una constatazione che lo concerne.¹⁷¹

¹⁷¹ Ivi, p. 157

2.4.1 Le parti degli atti sociali

Reinach distingue diversi elementi che compongono gli atti sociali. Anzitutto, vi è una componente linguistica, che potrebbe definirsi il “corpo” degli atti sociali. Si tratta, in sostanza, della parte verbale, del proferimento vero e proprio, che non solo accompagna l’atto, ma ne costituisce una condizione essenziale. In particolare, Reinach mette in evidenza un aspetto che sarà riconosciuto, molto più tardi, come caratteristico delle asserzioni performative esplicite: il fatto che queste abbiano luogo al tempo presente e che possano essere introdotte da formule come «con questo».

Un esempio significativo è dato dalla sua descrizione dell’atto sociale che si realizza nel momento in cui qualcuno accetta una promessa. In quel frangente, l’efficacia dell’atto dipende anche dalla forma linguistica che lo esprime – una forma che, per essere realmente performativa, deve situarsi nel presente dell’azione e rendere trasparente l’intenzione comunicativa dell’agente.

Un’asserzione informativa può riferirsi a un’esperienza di accettazione passata, presente, o futura. Può quindi essere fatta al tempo passato, presente, o futuro. L’atto sociale di accettazione, al contrario, ammette soltanto il tempo presente. A «ho dato l’assenso dentro di me» e al «darò l’assenso dentro di me» corrisponde, sul lato opposto del contrasto in questione, soltanto «io, con questo, accetto». Non bisogna trascurare la funzione distintiva del «con questo». Si riferisce ad un processo che sta succedendo durante l’esecuzione dell’atto, cioè all’«accettazione» che qui, per così dire, designa se stessa. Di contro, non ha il minimo senso dire «io, con questo, ho esperienza di un assenso interno».¹⁷²

¹⁷² Ivi, p. 170 e ss.

Reinach chiarisce che, per tutti gli atti sociali, è possibile identificare la componente linguistica da cui essi derivano – soprattutto nei linguaggi che distinguono tra presente semplice e presente progressivo. Secondo la sua tesi, atti come il comandare, il promettere o il porre una domanda vanno intesi come eventi puntuali, cioè come azioni che si compiono in un preciso momento.¹⁷³

Come si evince da un lungo passaggio citato nella prima sezione, Reinach riconosce che i segni richiesti per realizzare un atto sociale non devono necessariamente essere verbali: possono consistere anche in semplici azioni o gesti.¹⁷⁴ L'esempio «io, con questo, accetto (la tua promessa)» rappresenta il punto in cui la sua analisi si avvicina maggiormente a ciò che, da Austin in poi, è stato definito «performativo esplicito».¹⁷⁵ Reinach, tuttavia, dimostra di avere ben presente l'intera gamma e la varietà delle forme performative esplicite, non limitandosi a questa sola formulazione.

Le stesse parole «Voglio fare questo per te» possono dopotutto funzionare sia come espressione di una promessa, sia come espressione informativa di un'intenzione. Anche negli altri casi troviamo che differenti atti sociali possono fare uso della stessa forma d'espressione, specie quando le circostanze non lasciano alcun dubbio, nella mente del destinatario, circa la natura dell'atto sociale espresso. Si sarà in generale certi riguardo a se, dietro le parole, vi sia un atto di promettere o di informare.¹⁷⁶

¹⁷³ Cfr. Ivi, p. 158; A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, cit., p. 99 e Id, *Die Überlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung*, in SW I, p. 282.

¹⁷⁴ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 170.

¹⁷⁵ J. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford Univ. Press, Oxford 1962.

¹⁷⁶ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 166.

Nel parlare dei performativi impliciti, Austin osserva che l'uso isolato di un imperativo come «Va!» rende spesso difficile distinguere se si tratti di un ordine o di una supplica.¹⁷⁷ Reinach fa una considerazione del tutto analoga, anche se sembra attribuire meno importanza, rispetto ad Austin, al grado di chiarezza che può derivare dall'impiego di una formula performativa esplicita come «Ti ordino di andare». Di conseguenza, mostra anche un minore interesse per l'analisi linguistica dettagliata di queste espressioni.

[Richiedere e comandare] sono atti abbastanza strettamente connessi, fatto questo che viene riflesso nella considerevole similarità delle loro espressioni esterne. Le stesse parole possono essere l'espressione di un comando o di una richiesta. La differenza si mostra soltanto nel modo di parlare, nell'accento, nell'incisività, e in altri fattori che è difficile cogliere con precisione.¹⁷⁸

Gli atti sociali presuppongono necessariamente certi tipi di esperienza, anche se – come abbiamo già visto – non coincidono con esperienze mentali vere e proprie. Reinach sottolinea come, nella maggior parte dei casi, alla base degli atti linguistici ci siano azioni di natura “mentale” e scrive:

Abbiamo distinto gli atti sociali nel modo più chiaro possibile da tutte quelle esperienze che non devono necessariamente essere espresse ad altri [che non hanno alcuna *Kundgabefunktion*]. Dobbiamo ora osservare un fatto notevole: ogni atto sociale richiede alla base queste esperienze interne.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cfr. J. Austin, *How to do Things with Words*, cit., p. 29

¹⁷⁸ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 161. Cfr. anche J. Austin, *How to do Things with Words*, p. 57.

¹⁷⁹ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 162.

In quanto erede del pensiero di Brentano, Reinach mostra una fiducia molto maggiore, rispetto ai suoi successori, nella possibilità di classificare con precisione i vissuti mentali che stanno dietro agli atti linguistici. Questo perché, mentre la cosiddetta svolta linguistica della filosofia portava molti autori a trattare le esperienze psicologiche come semplici effetti del linguaggio con cui le esprimiamo – o addirittura come mere illusioni linguistiche – Reinach manteneva ben distinta la dimensione mentale da quella linguistica. Per lui, infatti, gli atti sociali non sono affatto affermazioni o descrizioni di stati mentali. E a differenza di molti autori nell’ambito della pragmatica, il suo sforzo per non confondere gli atti linguistici con asserzioni su eventi mentali non lo porta a sottovalutare il ruolo centrale di questi ultimi nella costituzione stessa degli atti sociali. I seguenti sono i «tipi determinati» di esperienza presupposti dai diversi atti sociali¹⁸⁰:

Atto Sociale	Esperienza
Informare	Convinzione
Fare una domanda	Incertezza
Richiedere	Desiderio
Comandare	Volontà
Promettere	Volontà
Promulgare	Volontà

Tra i presupposti psicologici, convinzione e incertezza sono stati durevoli, mentre volere e desiderare sono episodi, come gli atti sociali cui appartengono. Reinach distingue chiaramente tra atti sociali, che non sono puramente psicologici, ed esperienze mentali, che invece lo sono

¹⁸⁰ La seguente tabella è presa da K. Mulligan, *Promisings and other Social Acts: Their Constituents and Structure*, cit. p. 38.

e che fungono da loro componenti. Di conseguenza, non identifica la forza di un atto sociale con quella di un atto mentale. Le espressioni «L'incertezza di Marta riguardo a p » e «Il chiedersi, da parte di Marta, se p » non designano la stessa entità, per quanto vicine possano apparire.

Si deve quindi operare una distinzione netta tra la forza che caratterizza tali atti – ossia il loro configurarsi come promesse, ordini, informazioni, e simili – e la qualità che appartiene agli atti o agli stati mentali sottostanti, intesa come modalità intenzionale (secondo la terminologia husserliana) che li qualifica come stati di credenza, incertezza, volizione, ecc. Reinach, anticipando la nozione oggi nota come *forza illocutoria*, parla di «momenti» dell'atto: il domandare, l'asserire, il comandare, il promettere.¹⁸¹ Tali momenti costituiscono le specificazioni di un atto sociale determinabile, il quale a sua volta è un tipo specifico del più generale atto spontaneo, secondo la tassonomia delineata nel pensiero reinachiano.

La qualità – ovvero il modo dell'esperienza – non va confusa con la sua materia (o contenuto intenzionale). Una medesima proposizione può essere oggetto di atti qualitativamente distinti: ad esempio, posso dubitare che p , o riconoscere che p , mantenendo invariato il contenuto proposizionale. Allo stesso modo, il *momento* di una promessa o di una domanda deve essere distinto dal contenuto a cui si riferisce. Reinach elabora la nozione di materia dell'atto spontaneo in dettaglio nel suo saggio del 1911 *Zur Theorie des negativen Urteils*, per poi riprenderla nella trattazione degli atti sociali. Tale materia consiste in un articolato atto di *significare* [*Meinen*] uno stato di cose, o alcuni dei suoi elementi, da parte di un soggetto parlante.

Per designare questo specifico intendere che accompagna l'uso di una particolare espressione linguistica in un determinato contesto, Reinach impiega il sostantivo infinitivo *das Meinen* (nell'accezione di “significare”), preferendolo ai termini husserliani come “materia” e

¹⁸¹ Cfr. A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, cit., p. 107, 126 e 131.

riallacciandosi così sia alla tradizione brentaniana sia a ciò che prefigura la distinzione fra atto locutorio e illocutorio in Austin. Se, ad esempio, ti informo che Marta ama Giulio, allora si possono distinguere, nell'episodio linguistico complessivo, almeno tre elementi: l'atto sociale di forza illocutoria (il *momento* dell'informare), l'atto di significare il contenuto proposizionale che riguarda Marta e Giulio, e infine i singoli atti di significare *Marta*, *Giulio*, e la relazione affettiva tra i due. Tutti questi elementi coesistono e si articolano nell'unità dell'evento linguistico.

Poiché ogni atto spontaneo implica necessariamente un *significare* che si dà come evento unico ed episodico, esso va tenuto distinto dal contenuto a cui si riferisce, vale a dire dallo stato di cose con il quale è intenzionalmente connesso. Secondo Reinach, tale contenuto può assumere forme differenti: può consistere nella sussistenza o nell'assenza di uno stato di cose (come accade nell'asserire o nell'informare), nella sua possibilità problematica (come nel domandare), oppure, nel caso di un comando, nell'azione prescritta. Se Jules e Jim affermano separatamente che Jane è simpatica, la loro affermazione condivide un unico stato di cose che, se sussiste, ne costituisce la condizione di verità. Tuttavia, ciascuna delle loro asserzioni rappresenta un evento irripetibile: ha un proprio *momento* assertivo, una propria articolazione semantica e un'esperienza soggettiva irriducibile.

Il rapporto di verità, in tal senso, è solo una manifestazione specifica di una più generale relazione di *soddisfazione* o *compimento* che può intercorrere tra atti e contenuti. Solo nell'atto sociale dell'informare si dà quella forma peculiare di corrispondenza che Reinach denomina «accordo» (*Übereinstimmung*), e che oggi si riconoscerebbe come condizione di verità. La maggior parte degli atti sociali, tuttavia, non si limita a descrivere stati di cose già dati, ma mira a produrre trasformazioni nel mondo sociale o intersoggettivo: sono gli atti *effettivi*, e ciò che Reinach chiama le «attività corrispondenti»¹⁸² costituisce il loro compimento pratico.

¹⁸² A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 161.

Infine, va sottolineato che significati e contenuti, nella teoria reinachiana, sono correlativi: comprendere il modo in cui egli descrive i contenuti degli atti consente di inferire la sua concezione dei significati. In questo contesto, Reinach formula quattro tesi descrittive fondamentali sui contenuti – o, per così dire, sulle strutture semantiche – degli atti sociali.

Anzitutto (1), Reinach osserva che i contenuti degli atti sociali presentano una struttura proposizionale.¹⁸³ A differenza, ad esempio, della semplice percezione di Marta, o dell'atto di riferirsi a lui nell'ambito di una promessa—che, per quanto finalizzati, non possiedono una forma proposizionale—una promessa stessa, così come un'assunzione o un giudizio orientati allo stesso scopo, si articolano in modo compiutamente proposizionale.

Questa distinzione tra atti proposizionalmente strutturati e non lo è già centrale nelle *Ricerche Logiche* di Husserl, in particolare nella Quinta. Tuttavia, mentre Husserl applica tale distinzione unicamente agli atti mentali e alle operazioni linguistiche ad essi connesse, Reinach ne amplia la portata: egli include anche gli atti sociali, che non solo coinvolgono vissuti mentali e operazioni linguistiche, ma si configurano come azioni dotate di caratteristiche performative e intersoggettive del tutto peculiari, non considerate da Husserl. Così, la dimensione proposizionale non è più limitata alla sfera cognitiva interna, ma si estende al piano pragmatico della comunicazione sociale.

In secondo luogo, Reinach sottolinea che gli atti sociali non sono liberi da vincoli strutturali sul piano del contenuto: essi implicano specifiche restrizioni semantiche, che limitano ciò che può legittimamente essere significato in ciascun caso. Così, ad esempio, il contenuto di una promessa, a differenza di quello della maggior parte dei comandi, deve necessariamente riguardare un'azione futura del soggetto che promette.¹⁸⁴ Allo stesso modo, nell'atto di

¹⁸³ Ivi, § 3, *passim*.

¹⁸⁴ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 165.

promulgare una norma giuridica, il contenuto deve assumere la forma proposizionale del dover-essere, ovvero di una prescrizione normativa circa ciò che deve accadere o valere.¹⁸⁵

Queste limitazioni strutturali richiamano, per analogia, le restrizioni contenutistiche proprie delle emozioni, come nel caso dell'orgoglio, che secondo Reinach può insorgere soltanto in presenza di un pensiero o una rappresentazione centrata su di sé.¹⁸⁶

In terzo luogo, la distinzione cruciale tra il “momento” dell'atto sociale—che corrisponde alla sua forza illocutoria—e il suo significato o contenuto consente a Reinach di avanzare un'intuizione teorica promettente, che tuttavia rimane appena abbozzata nelle sue opere:

Il comandare e il richiedere hanno un contenuto tanto quanto lo ha l'informare. Ma mentre nel caso dell'informare si suppone che normalmente venga intimato [espresso, indicato, *kundgegeben*] al destinatario soltanto il contenuto, e non l'informare in quanto tale, col comandare ed il richiedere si suppone che siano colti questi atti come tali.¹⁸⁷

Se ti comunico che risiedo a Napoli, il contenuto che tu cogli nel comprendere il mio atto informativo è esattamente lo stesso stato di cose che conferisce verità alla mia affermazione – null'altro. In tal caso, non è la mia azione informativa in sé ad essere l'oggetto diretto della tua comprensione. Tutt'altra è la situazione nel caso in cui ti comandi di abitare a Napoli: qui sei tenuto a cogliere non solo la prescrizione riguardante il tuo comportamento futuro, ma anche che tale comando proviene da me. L'autore dell'atto diventa allora parte integrante del contenuto afferrato.

¹⁸⁵ Ivi, p. 242.

¹⁸⁶ Ivi, p. 158.

¹⁸⁷ Ivi, p. 161.

La quarta tesi formulata da Reinach concerne proprio questa relazione tra contenuto dell'atto mentale e contenuto dell'atto sociale: il «contenuto intenzionale» dell'esperienza mentale necessaria all'atto sociale «è identico al contenuto intenzionale dell'atto sociale, o in una qualche relazione con esso».¹⁸⁸ Sebbene Reinach non illustri questa tesi con esempi concreti, un caso ipotetico può chiarirla. Supponiamo che io intenda sinceramente completare due articoli entro fine gennaio e che prometta a un editore la consegna del primo entro tale scadenza. Il contenuto della mia volontà o intenzione non coincide esattamente con quello della promessa, ma vi è una relazione interna: se «intendere completare gli articoli a e b» equivale ad «intendere completare a» e «intendere completare b», allora nella promessa si riflette una porzione dell'intenzione originaria.

In questo modo, Reinach propone che la connessione tra l'atto sociale e l'esperienza soggiacente si articoli sul piano dei contenuti: pur essendo atti distinti, le loro materie – intese come significati proposizionali – o coincidono completamente o condividono strutture comuni tali da determinare una sovrapposizione intenzionale. Secondo Reinach, infatti, ogni atto sociale ordinario implica che chi lo compie trasmetta o intimi non solo il contenuto proposizionale del proprio significato, ma anche la materia che lo costituisce e l'esperienza soggettiva che lo sostiene.¹⁸⁹ In tal senso, l'atto non si limita a esprimere una proposizione astratta, ma veicola un significato determinato che è inseparabile dall'esperienza individuale che lo fonda. Il significato espresso, infatti, presuppone strutturalmente quella specifica esperienza: i due, l'esperienza e il significato, convergono in un unico e coerente contenuto intenzionale.

È opportuno a questo punto dell'analisi soffermarsi sul concetto di «afferramento». Gli atti sociali, nella prospettiva reinachiana – dovrebbe essere ora chiaro – si distinguono dalle

¹⁸⁸ Cfr. Ibidem e, parallelamente, A. Reinach, *Die Überlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung*, cit., pp. 280 e ss.

¹⁸⁹ Per un quadro generale, Cfr. W. Künne, *The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affairs and Propositional Matter*, in K. Mulligan (a cura di), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1987.

esperienze interiori individuali per il loro costitutivo radicamento intersoggettivo: non appartengono al soggetto in modo esclusivo, ma si realizzano nel contesto di una relazione fra più individui, spesso in forma dialogica o binaria. Reinach riprende e rielabora, in chiave pragmatica, un'intuizione già presente in Husserl: così come il senso di una proposizione predicativa richiede integrazione (*ergänzungsbedürftig*), anche l'atto sociale – come una promessa – necessita di essere *afferrato* da un altro soggetto (*vernehmungsbedürftig*), senza il quale l'atto rimane incompiuto, insaturo.

Il promettere, ad esempio, implica strutturalmente la presenza di un destinatario in grado di coglierne il contenuto e il significato. Questo bisogno di afferramento, però, non si esaurisce nella mera direzionalità dell'atto verso un altro: va distinto sia dal semplice “essere rivolto a” (intenzionalità eterodiretta), sia dal coinvolgimento dell'altro come referente o oggetto dell'atto. Vi sono atti mentali, come l'invidia o il perdono, che sono necessariamente eterodiretti, così come numerosi atti sociali – dal comandare al rispondere – che si rivolgono ad altri. Tuttavia, Reinach sottolinea che la direzionalità verso un altro non implica ancora l'afferramento: un atto sociale può essere eterodiretto ma restare inefficace se non viene recepito. Solo quando si combinano afferramento, eterodirezione e intenzionalità comunicativa, l'atto sociale si compie pienamente.

[Il comandare] differisce in un punto cruciale da atti eterodiretti come il perdonare.

Non solo è in relazione a un altro soggetto, ma è anche rivolto all'altro. L'atto del volgersi con atteggiamento clemente verso un altro, o il prendere una decisione, possono aver luogo interamente nel [soggetto], e mancano di una qualsiasi manifestazione [intimazione, espressione, *Kundgabe*] ad altri. Per contro, il comandare si manifesta nell'atto di volgersi all'altro, penetra nell'altro e ha per sua natura una tendenza ad essere afferrato [sentito, *vernommen*] dall'altro. Non diamo

mai un comando se siamo certi che il soggetto al quale ci rivolgiamo col comando non è in grado di diventarne consapevole. Il comando, per essenza, ha bisogno di essere sentito. Ovviamente, può capitare che si diano comandi che non vengono afferrati. Ma allora essi non riescono ad adempiere al loro scopo: sono come lance che vengono scagliate e cadono a terra senza colpire il loro obiettivo. [...] Il comandare [...] il richiedere, il mettere in guardia, il chiedere, l'informare, il rispondere e [...] molti altri atti [...] sono atti sociali che nell'esecuzione stessa sono per così dire gettati da chi li compie verso un'altra persona per fissarsi alla sua anima.¹⁹⁰

Come osserva Austin, «l'esecuzione di un atto illocutorio include l'assicurarsi della ricezione»¹⁹¹, ovvero, l'atto non si compie pienamente se non viene effettivamente compreso o afferrato dal destinatario. Tuttavia, resta aperta una questione fondamentale: in che cosa consiste esattamente la differenza tra il fatto che un atto sia *rivolto a qualcuno* – caratteristica necessaria di tutti gli atti sociali – e l'essere *eterodiretto*, che, pur ricorrente, non è una proprietà universale degli atti sociali? La risposta di Reinach si chiarisce attraverso l'analisi di una specifica categoria di atti linguistici spesso trascurata nelle teorie successive. Per illustrarla, egli invita a considerare *tre esempi* paradigmatici, i quali mettono in luce la differenza tra il mero orientamento interpersonale dell'atto (il suo essere «per» un altro) e la sua strutturale dipendenza da un referente esterno come oggetto intenzionale (l'essere *fremdpersonal*): (1) l'avanzamento di una pretesa, (2) la revoca di una promessa e (3) ciò che, riprendendo la terminologia giuridica tedesca, egli denomina *Bestimmung* – ovvero promulgazione, stipulazione o decreto. Un esempio di quest'ultimo lo si trova nel caso in cui il legislatore

¹⁹⁰ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., pp. 158-159.

¹⁹¹ J. Austin, *How to do Things with Words*, cit., p. 87.

stabilisce, attraverso il codice civile tedesco, che la capacità giuridica di una persona inizia con la nascita.

Secondo Reinach, questi tre tipi di atti sociali non sono *fremdpersonal*, vale a dire che non includono un riferimento specifico a un'altra persona. Tuttavia, come tutti gli atti sociali, essi sono *rivolti* a un altro soggetto e richiedono di essere *afferrati* (*vernehmungsbedürftig*) affinché possano effettivamente prodursi. Sebbene non eterodiretti, essi mantengono le caratteristiche strutturali essenziali dell'essere rivolti e dell'essere oggetto di comprensione da parte di un altro.

Una pretesa derivante da una promessa può venire meno del tutto nel momento in cui l'azione promessa viene eseguita. Ma essa può anche essere semplicemente *paventata*. Tale atto, pur dovendo essere rivolto a un altro e afferrato come ogni atto sociale, non è eterodiretto: non implica un riferimento intenzionale a una persona specifica, ma solo al contenuto dell'atto, ossia alla pretesa stessa.¹⁹² È vero che nel contenuto può esserci menzione di un altro (ad esempio: “io pavento la mia pretesa su di te se tu F”), ma questo non modifica la struttura intenzionale dell'atto in quanto tale.

Le promesse possono inoltre essere revocate, a condizione che la persona che esercita la revoca sia la stessa che ha fatto la promessa e che sia giuridicamente autorizzata a revocarla. In questo caso, il correlato intenzionale dell'atto sociale è costituito dalla promessa precedente, e il destinatario dell'atto è colui al quale essa era originariamente rivolta.¹⁹³ Tuttavia, l'atto non è una revoca *nei confronti di* qualcuno: il suo oggetto è la promessa, non la persona.

Infine, le promulgazioni rappresentano un terzo esempio di atti sociali privi di riferimento personale. A differenza del comando – che richiede necessariamente un destinatario

¹⁹² A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 173.

¹⁹³ Ivi, p. 174.

determinato – la promulgazione non presuppone alcuna persona specifica cui si riferisca. Ciò nonostante, anch'essa deve essere rivolta a qualcuno e afferrata, come ogni altro atto sociale.

Sebbene questi atti siano rivolti ad altre persone nella loro esecuzione, la loro sostanza [*Gehalt*] manca di qualsiasi momento personale. Laddove io prometto o comando sempre ad una persona, io pavento semplicemente una pretesa o determino semplicemente che qualcosa debba essere fatto in un certo modo. E anche nel contenuto [*Inhalt*] noi possiamo vedere la differenza di principio fra comando e promulgazione. Ogni comando si riferisce ad un'azione della persona o delle persone a cui viene dato, così come una promessa si riferisce all'azione di colui che promette. Per contro, una promulgazione, così come non include necessariamente alcuna persona nel suo contenuto, non include neppure una qualsivoglia azione da parte di qualcuno.¹⁹⁴

Affermare che un atto è *rivolto* equivale, a mio avviso, a riconoscere che esso incorpora un'intenzione di secondo ordine: nel promettere o nel promulgare, intendo che tale atto venga compreso da chi lo riceve.

Soffermiamoci ora su quell'aspetto degli atti sociali che, forse più di ogni altro, contribuisce a delineare e strutturare la realtà sociale. Promesse e altri atti temporali affini non si legano solo a componenti episodiche, ma sono intrinsecamente connessi anche a una varietà di stati durevoli. Tali stati si dividono in due categorie: (1) quelli che presuppongono la presenza attuale di un agente affinché l'atto sociale possa compiersi, e (2) quelli che vengono alla luce proprio attraverso l'esecuzione di atti sociali, e che generalmente persistono oltre il loro compimento. Fra i più noti stati del secondo tipo figurano, ad esempio, la posizione di autorità necessaria per

¹⁹⁴ Per questo passaggio si veda K. Mulligan, *Promisings and other Social Acts*, cit., p. 43

impartire un ordine, il potere normativo richiesto per promulgare una legge, o ancora la facoltà, già menzionata, di revocare una promessa.¹⁹⁵

Molti atti sociali non si fondano unicamente su atti mentali di natura episodica, ma richiedono altresì l'esistenza di stati durevoli di credenza a essi correlati. Così, l'intenzione di fare p, da cui dipende l'atto del promettere che p, si accompagna alla convinzione che p non sia ancora il caso, pur rimanendo possibile che lo diventi. Reinach si concentra in particolare su due stati che emergono dall'atto del promettere: la pretesa e l'obbligo. Essi rappresentano una categoria di effetti generati dagli atti sociali che si distingue chiaramente da quelli che derivano da azioni non linguistiche, come può esserlo un semplice ordine. Se Marta promette a Giulio di fare p, allora Marta contrae un obbligo verso Giulio a compiere p, e Giulio acquisisce una pretesa nei confronti di Marta per quanto riguarda p. Né le pretese né gli obblighi sono atti o esperienze, e non rientrano nemmeno tra gli episodi di sorta.¹⁹⁶

Abbiamo finora esaminato tutti i principali tratti che, secondo Reinach, caratterizzano gli atti sociali, ad eccezione di uno: la loro indifferenza nei confronti della verità e della falsità. Per chiarire questo punto, è utile introdurre un'ulteriore distinzione, ossia quella tra atti linguistici constativi, i quali possono essere veri o falsi, e atti performativi, che risultano invece semplicemente (in)appropriati. L'enunciato contenuto nel primo paragrafo del Codice Civile tedesco, «la capacità dell'uomo di essere un soggetto di diritti inizia con la nascita», secondo Reinach non costituisce né un giudizio ipotetico né un giudizio di alcun genere; esso è piuttosto un'asserzione che, pur avendo forma categorica, «sta al di là dell'alternativa vero/falso».¹⁹⁷ Se leggessimo tale enunciato all'interno di un manuale di diritto civile, oppure se un giurista lo enunciasse facendo un'asserzione, allora quanto letto o pronunciato sarebbe un enunciato che «può essere vero o falso» e sarebbe in effetti vero in virtù del contenuto determinato o

¹⁹⁵ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 165, 191, 247.

¹⁹⁶ Ivi, p. 146 e ss. Cfr anche J. Austin, *How to do Things with Words*, cit., pp. 43-44.

¹⁹⁷ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 240.

promulgato dal Codice Civile tedesco. Così, ad esempio, un'asserzione avente la forma di una promulgazione del codice civile «può – in un senso teleologico – essere “corretta” o “incorretta”, può essere una legge “valida” o una legge “invalida”, ma non è mai vera o falsa in senso logico».¹⁹⁸ Allo stesso modo in cui un comando non riesce nel proprio intento se la persona che lo emette non possiede l'autorità necessaria,¹⁹⁹ analogamente, se si fosse dato il caso che lo Stato tedesco mancasse di legittimità, la promulgazione sopra evocata da parte dell'autorità competente sarebbe semplicemente fallita. Austin, successivamente, sarebbe stato molto chiaro in merito:

[...] i commentatori della giurisprudenza si sono costantemente rivelati consapevoli della varietà di infelicità e anche a volte delle peculiarità dell'enunciato performativo. Soltanto l'ancora diffusa ossessione che gli enunciati della legge, e gli enunciati usati, diciamo, negli «atti legali», debbano in un modo o nell'altro essere enunciati veri o falsi, ha impedito a molti avvocati di rendere l'intera materia molto più ordinata di quanto è probabile che la rendiamo noi – e io non pretenderei neppure di sapere se alcuni di loro non l'abbiano già fatto.²⁰⁰

In conclusione, possiamo affermare con Reinach che alcuni atti sociali (come il promettere o l'ordinare) garantiscono, in virtù degli stati che essi producono, che gli individui restino vincolati reciprocamente per un certo periodo di tempo: io sono obbligato a fare questo, e tu hai una pretesa corrispondente su di me circa il fatto che io faccia questo o quello, e tanto l'obbligo quanto la pretesa possono perdurare. Le modificazioni degli atti sociali consistono nell'aumentare il numero di fattori e destinatari coinvolti in un singolo atto, oppure

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Cfr. anche J. Austin, *How to do Things with Words*, cit., 19.

²⁰⁰ Ivi, p. 20.

nell'introdurre atti sociali temporalmente disseminati, le cui componenti si manifestano a intervalli lungo il corso della vita dei vari individui, senza tuttavia cessare di essere parti di un unico complesso. La struttura degli atti di rappresentanza mostra inoltre come il promettere, ad esempio, possa vincolare due individui separati nello spazio e nel tempo: la persona in nome della quale viene fatta la promessa e il suo rappresentante.²⁰¹ Gli atti di rappresentanza hanno una rilevanza che si estende ben oltre l'ambito giuridico²⁰². A questo livello di complessità possiamo intuire come atti mentali possano dare origine a strutture sociali articolate, e come azioni linguistiche e non linguistiche possano fungere da innesco per eventi mentali all'interno del circuito sociale. L'immagine della società, che inizialmente appariva assai povera, animata solo da atti mentali isolati e da movimenti corporei, riconquista un po' della ricchezza tipica delle nostre rappresentazioni ordinarie (e fortemente teoretiche) del nostro modo di parlare di realtà sociali. Tuttavia, tale densità non viene recuperata attraverso il postulare misteriose entità sociali, ma grazie all'adozione e all'applicazione riuscita di una descrizione strutturale degli atti sociali e degli stati ed episodi temporali a essi connessi.

III. L'intenzionalità tipica del mondo sociale

Dedichiamoci ora al concetto di intenzionalità applicato agli oggetti sociali e al mondo della cultura, facendo nuovamente riferimento a Husserl, il quale propone una teoria originale dell'intenzionalità collettiva, già menzionata, delle "persone di ordine superiore" e delle "menti comuni" (*Gemeingeiste*).²⁰³ La descrizione husserliana delle collettività e delle entità sociali delinea – come si è visto – una nuova ontologia regionale: "l'ontologia sistematica delle entità

²⁰¹ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, cit., p. 230.

²⁰² Ivi, p. 223 e ssg

²⁰³ Cfr. E. Husserl, *Gemeingeist II. Personale Einheit höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate*, in Hua 14. Si veda anche *supra* § 2.1.

e dei fatti sociali” (*systematische Ontologie sozialer Gegebenheiten*), o più brevemente “ontologia sociale”, che può essere considerata come l’equivalente fenomenologico della sociologia. Gli “atomi sociali” della sociologia intenzionale di Husserl sono gli individui e le loro interrelazioni intenzionali, ovvero l’orientamento degli atti intenzionali gli uni verso gli altri. È però essenziale sottolineare che la “socializzazione” degli individui, da un lato, e la costituzione delle comunità sociali, dall’altro, sono per Husserl processi costitutivi tra loro correlati o interdipendenti. Non si deve supporre che esistano atomi presociali impegnati in atti sociali che finiscono per costituire comunità. Piuttosto, la socializzazione degli individui – il loro formarsi come soggetti sociali a pieno titolo che instaurano complesse relazioni sociali – e la loro costituzione di gruppi e comunità sociali sono due facce di uno stesso processo costituzionale intersoggettivo. In questa prospettiva, le oggettività sociali non sono semplici “collezioni” o aggregati casuali di individui, ma “unità sociali” autonome, “oggettività di ordine superiore” che emergono da tale processo costitutivo e intenzionale reciproco. Più precisamente – come sottolinea Francesca De Vecchi in una sua efficace proposta di sistematizzazione – i momenti costitutivi del complesso processo di fondazione della socializzazione e comunanza tra individui e entità sociali sono: «(1) empatia (individuale e collettiva); (2) la costituzione di un ‘Noi trascendentale’ e del corrispondente mondo della vita sociale e oggettività; (3) atti socio-comunicativi espliciti; e, infine, (4) varie forme di intenzionalità collettiva in senso proprio».²⁰⁴

È inoltre rilevante sottolineare che il fondamento fenomenologico della collettività e della comunità è già attivo nei processi intersoggettivi che attraversano anche le forme più elementari della vita sensibile, cioè quelle affettive o emotive, comprese le pulsioni e le percezioni sensoriali. È questo, in sostanza, il senso di quanto afferma Husserl quando sostiene che un ego

²⁰⁴ Cfr. F. De Vecchi, *Three Types of Heterotropic Intentionality. A Taxonomy in Social Ontology*, in Konzelmann Ziv, A., Bernhard Schmid, H., (a cura di), *Emotions and Group Agents*, cit., pp. 117-137.

“è ciò che è” solo in quanto porta nel proprio essere la presenza dell’Altro, e anzi di tutti gli Altri; e per questo sarebbe “un non senso” pensare che un qualsiasi soggetto, un qualsiasi “essere assoluto”, possa esistere come *solus ipse*. Una volta chiarito questo punto, occorre ora distinguere tra differenti fenomeni e concetti dell’intenzionalità che caratterizza il mondo sociale, a partire dal ruolo dei soggetti e dalla direzione dell’intenzionalità propria di ciascuno di essi. Questo serve a mostrare come i vari tipi di intenzionalità siano indispensabili e concorrano alla costituzione delle entità sociali, manifestando ognuno una specifica efficacia ontologica.²⁰⁵

Le entità sociali dipendono dall’intenzionalità dei soggetti, così come avviene per le entità psichiche naturali e per le entità fisiche non naturali. Tuttavia, vi è una differenza fondamentale: le entità sociali, a differenza delle altre due, necessitano dell’esistenza di almeno due soggetti, mentre le entità psichiche naturali e le entità fisiche non naturali richiedono, per esistere, almeno un soggetto. Il dolore che provo a una gamba, ad esempio, ha bisogno soltanto di me per esistere, in quanto si fonda sulla mia intenzionalità percettivo-sensoriale – posso poi comunicarlo ad altri, per esempio descriverlo al medico che mi cura, e dunque anche per lui quel dolore esiste, ma la sua esistenza non dipende da lui.²⁰⁶ Diversamente, la promessa che ti ho fatto esiste necessariamente in modo dipendente sia da me che da te: non posso, da sola, essere sufficiente alla mia promessa; perché essa esista, è necessario anche un destinatario. Allo stesso modo, un biglietto della metropolitana esiste solo in virtù di una collettività di persone che condividono la convinzione e l’accettazione che quel pezzo di carta abbia il valore di biglietto della metropolitana.²⁰⁷

²⁰⁵ Naturalmente le questioni in gioco sono molte: al di là della dimensione teorica, il problema dei vari tipi di intenzionalità (ad esempio del modo in cui si organizzano e ordinano nel delicato equilibrio tra l’intero e le parti) che costituiscono le entità sociali tocca anche questioni morali. Si veda il recente contributo di M. Di Feo, *Che cosa sono i gruppi sociali? Risposta ontologico-metafisica nella prospettiva dell’intero e delle parti*, in «Rivista di Estetica», 82, 2023, pp. 64-78.

²⁰⁶ Cfr. F. De Vecchi, *Ontologia sociale e intenzionalità, Quattro tesi*, in «Rivista di Estetica», 49, 2012, pp. 183-201, § 2.

²⁰⁷ Cfr. L. Baker, *The ontology of artifacts*, in «Philosophical Explorations», 7, 2004, pp. 99-111; A. L. Thomasson, *Foundations for a Social Ontology*, in «Proto Sociology», 18-19, 2003, pp. 269-290.

Va inoltre osservato che il pezzo di carta che funge da biglietto della metropolitana è anche un oggetto fisico (non naturale) di medie dimensioni, un artefatto, la cui esistenza dipende anch'essa dall'intenzionalità dei soggetti. Tuttavia, a differenza delle entità sociali, un artefatto può dipendere dall'intenzionalità di un solo soggetto. Posso, ad esempio, creare un oggetto per rispondere a una mia specifica intenzione o esigenza, e mantenerlo in esistenza come quel determinato oggetto senza che altri debbano riconoscerlo o dividerne l'uso o la funzione. È importante precisare, inoltre, che nel caso degli artefatti – contrariamente a quanto accade per le entità sociali – la loro natura dipende necessariamente dalle loro caratteristiche fisiche specifiche. Un coltello, ad esempio, è tale in virtù del fatto che possiede una lama in metallo e un manico in legno o plastica. Le entità sociali, invece, non sono definite necessariamente da proprietà fisiche. Si consideri, ad esempio, l'entità sociale "confine": il confine tra una pista ciclabile e la carreggiata stradale, oppure tra l'interno e l'esterno di un campo da calcio, non è tale necessariamente per via di una barriera fisica. È piuttosto l'intenzionalità dei soggetti a istituirlo e mantenerlo in essere. I soggetti riconoscono, ad esempio, una semplice linea tracciata a terra come un confine, e in tal modo le attribuiscono "poteri deontici", come quello che implica il divieto di oltrepassarla pena la violazione di norme stradali o regolamenti sportivi. Naturalmente, questa minore dipendenza da caratteristiche fisiche e maggiore dipendenza dall'intenzionalità soggettiva, che caratterizza le entità sociali rispetto agli artefatti (che dipendono in misura maggiore dalla loro fisicità e in misura minore dall'intenzionalità), comporta anche una maggiore convenzionalità. Tuttavia, tale convenzionalità non va confusa con una soggettività arbitraria, perché le entità sociali dipendono dall'intenzionalità non di un singolo soggetto, ma di più soggetti – almeno due. La loro esistenza si fonda, cioè, su un'intenzionalità condivisa. In questo senso, l'intersoggettività su cui si fondano conferisce loro

una forma di oggettività e impedisce che la loro dipendenza dall'intenzionalità soggettiva si risolva in una visione soggettivistica.²⁰⁸

Dobbiamo ora distinguere, all'interno della vasta classe degli stati, atti e azioni intenzionali, due sottogruppi fondamentali: da un lato, quelli che vengono esperiti e compiuti da un solo soggetto; dall'altro, quelli che implicano necessariamente la partecipazione di più soggetti. Il primo gruppo è costituito da stati, atti e azioni intenzionali che non richiedono alcun riferimento né alcuna dipendenza da altri individui. Si tratta di esperienze strettamente individuali, che possono essere vissute in modo del tutto autonomo. Rientrano in questa categoria, ad esempio, esperienze cognitive come percepire, immaginare o ricordare il mare davanti a sé, o credere che l'acqua sia fredda; esperienze volitive come volere o desiderare di andare al mare, avere l'intenzione di farlo e decidere di andarci; ed esperienze affettive come sentirsi bene o felici mentre si nuota. In tutti questi casi si tratta di fenomeni intenzionali che possono esistere pienamente anche se riferiti a un solo soggetto. Diversamente, vi è un secondo gruppo di stati, atti e azioni intenzionali che coinvolge necessariamente almeno due soggetti, e la cui esistenza dipende da questa molteplicità. In questi casi, l'intenzionalità è intrinsecamente intersoggettiva: nessuno degli atti può essere portato a compimento o vissuto da un solo individuo. Si pensi, ad esempio, al caso in cui intendiamo andare insieme al cinema; oppure al fatto che io ti abbia promesso di andarci con te; o ancora al riconoscere che tu sei entusiasta della cena appena consumata insieme. In tutti questi esempi, l'atto intenzionale presuppone la compresenza, reale o virtuale, di almeno due soggetti, sebbene il ruolo che ciascuno riveste possa variare da caso a caso.²⁰⁹

²⁰⁸ De Vecchi è molto attenta qui a sottolineare come, da un punto di vista strettamente husserliano, questo problema ricade pienamente nella questione della fondazione trascendentale del mondo oggettivo di cui ci siamo ampiamente occupati nel primo capitolo di questo lavoro, principalmente § 1.4. Cfr. F. De Vecchi, *Ontologia sociale e intenzionalità, Quattro tesi*, cit., n. 13.

²⁰⁹ Si veda in merito anche M. Ferraris, *Ontologia sociale e documentalità*, cit. p. 114.

3.1 Tipi di intenzionalità che caratterizzano il mondo sociale: intenzionalità collettiva vs. intersoggettiva vs. sociale

Secondo Francesca De Vecchi, all'interno della sfera dell'intenzionalità intersoggettiva è possibile distinguere almeno tre differenti tipi di intenzionalità: l'intenzionalità collettiva, l'intenzionalità intersoggettiva in senso stretto e l'intenzionalità sociale. Queste tre forme non vanno confuse, poiché ciascuna corrisponde a fenomeni distinti che coinvolgono più soggetti, ma secondo modalità diverse. Ad esempio, vi è una differenza tra:

- *Noi abbiamo intenzione di andare al cinema insieme* (intenzionalità collettiva);
- *Io capisco che tu hai intenzione di andare al cinema* (intenzionalità intersoggettiva);
- *Io ti prometto di andare al cinema insieme* (intenzionalità sociale).²¹⁰

Questa distinzione è, secondo De Vecchi, concettualmente cruciale, in quanto consente di riconoscere e articolare correttamente tre fenomeni intenzionali differenti, spesso trascurati o confusi nell'attuale dibattito sull'ontologia sociale, sulla cognizione sociale e sull'intenzionalità collettiva, sia nelle scienze cognitive sia nelle neuroscienze.²¹¹ Frequentemente, infatti, i termini "intenzionalità collettiva" e "cognizione sociale" vengono utilizzati in modo intercambiabile, come se indicassero lo stesso tipo di fenomeno.

A sostegno della necessità di distinguere tra queste forme si colloca anche Michael Tomasello, uno dei principali studiosi contemporanei dell'intenzionalità collettiva.²¹² Egli propone una distinzione tra: il fenomeno in cui due o più individui condividono stati, atti o

²¹⁰ F. De Vecchi, *Three Types of Heterotropic Intentionality. A Taxonomy in Social Ontology*, cit., pp. 126 e ss.. Cfr. anche F. De Vecchi, *Ontologia sociale e intenzionalità, Quattro tesi*, cit., § 3.2.

²¹¹ S. Gallagher, *Phenomenological contributions to a theory of social cognition*, in «Husserl Studies», 21, 2005, pp. 95-110.

²¹² Ci riferiamo in particolare a M. Tomasello, *Understanding and Sharing Intentions: the Origins of Cultural Cognition*, in «Behavioral and Brain Sciences», 28, 2005, pp. 675-735. Id., *Why we cooperate?*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 2010

intenzioni comuni (ad esempio, andare insieme al cinema), che chiama “intenzionalità collettiva”; e il fenomeno in cui un individuo comprende gli stati intenzionali di un altro (ad esempio, capire che l’altro vuole andare al cinema), che può essere definito come “intenzionalità intersoggettiva” o, con un termine oggi ampiamente utilizzato, “cognizione sociale”.

Infine, anche il terzo tipo – l’intenzionalità sociale – deve essere trattato come un fenomeno autonomo. Essa si manifesta quando un individuo si rivolge intenzionalmente ad un altro attraverso atti che *richiedono necessariamente di essere percepiti dal destinatario*. Per questa ragione, tali atti devono assumere una forma manifestabile, verbale o gestuale. Si tratta degli atti sociali propriamente detti – come promettere, chiedere, comandare, pregare, revocare – che, come visto, costituiscono la base costitutiva delle relazioni sociali e che non possono essere ridotti né alla condivisione (intenzionalità collettiva)²¹³ né alla comprensione dell’intenzionalità altrui (intenzionalità intersoggettiva).

Per chiarire in modo ancora più preciso le caratteristiche distintive dei tre tipi di intenzionalità – collettiva, intersoggettiva e sociale – è opportuno soffermarsi sull’analisi del ruolo dei soggetti coinvolti e sulla direzione dell’intenzionalità propria di ciascuna di esse. Questa analisi consentirà di individuare con maggiore rigore ciò che costituisce, in ciascun caso, il momento specificamente *collettivo*, *intersoggettivo* o *sociale* dell’intenzionalità che caratterizza la dimensione del mondo sociale.

In altri termini, attraverso la scomposizione strutturale di questi atti e stati intenzionali secondo il numero e la funzione dei soggetti implicati, così come secondo la traiettoria intenzionale che li attraversa – ovvero chi intende cosa, con chi, o nei confronti di chi – sarà possibile determinare i tratti costitutivi fondamentali che rendono un’intenzionalità

²¹³ Si veda in merito il lavoro di, R. Tuomela, *The philosophy of sociality: the shared point of view*, Oxford University Press, Oxford 2007.

propriamente collettiva, intersoggettiva o sociale. In questo modo si ottiene un criterio solido per comprendere la differenza tra tre modi di esistenza e di relazione propri dell'esperienza condivisa, e per delineare più chiaramente la struttura dell'intenzionalità tipica delle entità e dei processi sociali.²¹⁴

3.2 Il ruolo dei soggetti coinvolti

Per quanto riguarda il ruolo dei soggetti nei fenomeni di *intenzionalità collettiva*, ci troviamo dinanzi a una forma di intenzionalità partecipata e condivisa tra i soggetti coinvolti. Quando, ad esempio, “noi intendiamo fare una passeggiata insieme”, oppure “crediamo che il Vesuvio sia una buona meta per l'escursione”, o ancora “proviamo gioia e soddisfazione per l'escursione compiuta”, ci troviamo in presenza di atti collettivi rispettivamente di natura pratica, cognitiva e affettiva. In ciascuno di questi casi, i soggetti co-intendono, co-credono o co-sentono uno stesso stato intenzionale. Ciò implica che i soggetti che compongono il “noi” abbiano un ruolo paritetico: ciascuno è agente in egual misura di quell'atto o stato intenzionale condiviso. La relazione è simmetrica e il vissuto è co-costituito da tutti i partecipanti in modo reciproco e contemporaneo.

Diversamente, nel caso dell'*intenzionalità sociale*, il rapporto tra i soggetti è strutturalmente asimmetrico. Gli atti sociali – come promettere, domandare, comandare – presuppongono un

²¹⁴ Sia menzionato *en passant* anche il lavoro di Bratman in proposito., nella sua teoria dell'intenzionalità collettiva, Bratman introduce il concetto di Shared Cooperative Activity (SCA), ossia Attività Cooperativa Condivisa. Con questo concetto, Bratman cerca di spiegare in che modo gli individui possano impegnarsi insieme in attività collettive senza necessariamente fondersi in un unico soggetto o assumere una volontà sovra-individuale. In breve, una SCA è un'attività in cui più soggetti collaborano in modo coordinato verso uno scopo comune, mantenendo però le proprie prospettive individuali. Ciò che rende l'attività una SCA, secondo Bratman, non è soltanto la coincidenza degli scopi, ma una rete di intenzioni interrelate tra i partecipanti. Cfr. Bratman, M.E., *Shared cooperative activity*, «The Philosophical Review», 101, 1992, pp. 327-341.

soggetto attivo, l'agente, che si rivolge intenzionalmente a un altro soggetto, il destinatario. Affinché l'atto sociale si compia efficacemente, il destinatario deve necessariamente percepire e comprendere l'atto. In certi casi – come nelle promesse o nei contratti – può persino essere necessario che il destinatario vi acconsenta. Questo significa che, sebbene entrambi i soggetti siano essenziali alla realizzazione dell'atto, i loro ruoli non sono simmetrici: uno è colui che compie l'atto (ad esempio, promette), l'altro è colui a cui l'atto è indirizzato (colui a cui si promette). L'altro è quindi una *controparte* nell'interazione sociale, e la realizzazione dell'atto stesso dipende dalla struttura relazionale fra questi due ruoli distinti.²¹⁵

Nel caso dell'*intenzionalità intersoggettiva*, la configurazione è ancora diversa. Qui i soggetti coinvolti non sono né co-partecipanti (come nella collettiva), né controparte (come nella sociale), ma si trovano in una relazione conoscitiva e interpretativa. Quando, ad esempio, comprendo che tu sei triste, stanco o entusiasta, il mio atto intenzionale è diretto verso di te come oggetto intenzionale. Io comprendo il tuo stato mentale, ma tu non devi necessariamente percepire o reagire al mio atto affinché esso si compia: non sei destinatario del mio atto né cooperi alla sua realizzazione. La tua presenza è necessaria solo come oggetto di comprensione, non come soggetto attivo in quell'interazione. Posso provare empatia nei tuoi confronti anche senza che tu te ne accorga o partecipi in alcun modo.²¹⁶

²¹⁵ Il discorso potrebbe estendersi facendo riferimento alle cosiddette "*we-intentions*" (intenzioni in prima persona plurale). Si tratta di un concetto chiave nella filosofia dell'azione e nell'ontologia sociale per descrivere quelle intenzioni che i soggetti hanno non semplicemente come individui, ma come membri di un gruppo che agisce insieme. In particolare, le *we-intentions* indicano un tipo di intenzionalità in cui i soggetti si rappresentano l'azione come un'attività nostra, collettiva, e non semplicemente come una somma di azioni individuali parallele. Poiché non possiamo soffermarci troppo sulla questione, rimandiamo a R. Miraglia, *Osservazioni per una fenomenologia delle "we-intention": conoscenza pubblica e azione collettiva*, in «Rivista di Estetica», 39, 2008, pp. 171-187; e R. Tuomela, K. Miller, *We-Intentions*, in «Philosophical Studies», 53, 1988, pp. 367-389.

²¹⁶ È interessante osservare come questa configurazione dell'intenzionalità intersoggettiva, in cui l'altro è oggetto di comprensione ma non partner o controparte dell'atto, possa essere proficuamente estesa all'analisi di fenomeni quali il dolore e, più in generale, delle esperienze affettive soggettive. In effetti, il dolore rappresenta uno dei casi paradigmatici in cui la soggettività dell'esperienza tende a sottrarsi alla partecipazione diretta di altri soggetti, restando tuttavia aperta alla possibilità di essere compresa, riconosciuta o ignorata dall'altro. La riflessione sull'intenzionalità intersoggettiva consente quindi di tematizzare il modo specifico in cui il dolore può diventare oggetto di atti di empatia o comprensione, pur senza trasformarsi automaticamente in un'esperienza condivisa o socializzata. Questa prospettiva apre prospettive di indagine affascinanti sullo statuto ontologico e fenomenologico del dolore come esperienza situata al crocevia fra il privato e l'interpersonale. Cfr. T. Kono, *Intersubjective Intentionality of Pain*, in «Philosophy & cultural embodiment», 3, 2023, pp. 10-20.

È bene a questo punto proseguire la nostra trattazione soffermandoci sul problema della direzione dell'intenzionalità. Utilizzeremo a questo scopo lo schema tripartito offerto da De Vecchi, la quale appunto prende in esame la questione rispetto alle tre forme di intenzionalità "plurale" emerse finora: collettiva, sociale e intersoggettiva.²¹⁷

1. Intenzionalità collettiva. La direzione dell'intenzionalità nei fenomeni collettivi è caratterizzata dalla convergenza delle intenzioni, credenze o emozioni di più soggetti su un medesimo oggetto o contenuto condiviso. Nei casi in cui l'intenzionalità collettiva si esprime attraverso intenzioni o desideri, tale oggetto comune coincide anche con uno *scopo condiviso*. Ad esempio, se "noi crediamo che domani ci sarà bel tempo", l'oggetto intenzionale della nostra credenza collettiva è la condizione meteorologica futura. Se, invece, "siamo entusiasti dell'idea di fare una passeggiata insieme", allora il nostro entusiasmo, in quanto stato affettivo condiviso, ha come oggetto la passeggiata prevista per domani. Analogamente, se "intendiamo fare una passeggiata insieme domani", il nostro scopo condiviso è costituito proprio dal realizzare quell'azione comune. È importante notare che la condivisione dell'oggetto intenzionale da parte dei soggetti non implica uniformità nelle azioni che ciascuno compie per realizzare lo scopo comune. Al contrario, spesso la cooperazione collettiva richiede una divisione funzionale dei compiti. Un esempio semplice: se decidiamo di preparare la maionese insieme, io posso sbattere le uova mentre tu versi l'olio. L'azione collettiva è unitaria nello scopo, ma articolata nelle modalità operative.

Questo aspetto emerge in modo ancora più evidente nelle azioni collettive complesse, come quelle di una squadra sportiva, un'orchestra sinfonica o un'organizzazione aziendale. In questi casi, le azioni individuali dei partecipanti possono avere contenuti molto differenti e, talvolta, ogni soggetto non ha una visione completa dell'attività degli altri. Tuttavia, affinché si possa

²¹⁷ Cfr. F. De Vecchi, *Ontologia sociale e intenzionalità, Quattro tesi*, cit., § 3.4.

parlare di autentica intenzionalità collettiva, è necessario che ogni partecipante condivida la convinzione che gli altri stiano cooperando allo stesso fine comune – come vincere la partita, eseguire la Quinta sinfonia o portare a termine un progetto aziendale.²¹⁸

2. Intenzionalità sociale. L'intenzionalità che caratterizza gli atti sociali possiede una struttura peculiare, definita da una duplice direzione: essa è rivolta simultaneamente verso un *altro* soggetto e verso un *contenuto oggettivo*.²¹⁹ In altre parole, l'atto intenzionale sociale ha come bersaglio un destinatario specifico (la persona a cui ci si rivolge) e un contenuto (ciò che viene promesso, richiesto, ordinato, ecc.). Questa doppia direzione è costitutiva: il destinatario dell'atto non è solo il suo interlocutore, ma anche il *mezzo necessario* per la realizzazione dello scopo contenutistico dell'atto. Se, ad esempio, “ti ordino di fare X”, allora *tu* sei il soggetto a cui l'intenzionalità è indirizzata, e *X* è lo scopo finale del mio atto: ciò che intendo ottenere attraverso di te.

È proprio questa duplicità intenzionale – rivolta al tempo stesso verso un *tu* e verso un *oggetto* – a fondare la dimensione propriamente sociale dell'intenzionalità. Essa eccede l'ambito strettamente intersoggettivo dell'interazione “io-tu” e introduce una struttura triadica, in cui la relazione non si esaurisce nel reciproco riconoscimento tra soggetti, ma si organizza attorno a un contenuto terzo, condivisibile e normativamente rilevante. Per questo motivo, si

²¹⁸ Cfr. D. P. Toffelsen, *Collective Intentionality and the Social Sciences*, in «Philosophy of the Social Sciences», 32, 2002, pp. 25-50.

²¹⁹ Il discorso relativo all'intenzionalità sociale potrebbe condurre alla questione dell'intenzionalità “condivisa”. La nozione di *shared intentionality*, nel senso tecnico proposto da Tomasello, designa quelle forme di intenzionalità condivisa in cui più soggetti si coordinano sulla base di rappresentazioni comuni e riconosciute reciprocamente. Proprio questa struttura di mutuo riconoscimento e coordinazione intenzionale costituisce una condizione necessaria per la realizzazione degli atti di intenzionalità sociale propriamente detti, i quali presuppongono che gli agenti coinvolti si situino in un orizzonte comune di significati, norme e aspettative condivise. In questo senso, l'intenzionalità sociale può essere vista come una forma istituzionalmente strutturata e normativamente qualificata di *shared intentionality*. Cfr. M. Tomasello, M. Carpenter, *Shared Intentionality*, in «Developmental Science», 10, 2007, pp. 121-125.

può parlare del momento sociale come momento di “*terzietà*”, vale a dire come momento costitutivamente orientato verso qualcosa che trascende la relazione diadica.²²⁰

Infine, l'intenzionalità sociale, al pari di quella collettiva, si svolge su un *piano comune* che supera i singoli individui coinvolti. Essa si compie all'interno di un orizzonte intersoggettivo più ampio, in cui il riconoscimento reciproco è condizione necessaria ma non sufficiente: ciò che definisce davvero la struttura dell'atto sociale è l'esistenza di uno *spazio condiviso* in cui le intenzioni si manifestano pubblicamente, assumendo valore normativo, pragmatico e istituzionale.

3. Intenzionalità intersoggettiva. L'intenzionalità intersoggettiva, come l'intenzionalità collettiva e diversamente dall'intenzionalità sociale, è un'intenzionalità a una sola direzione, ma, diversamente dall'intenzionalità collettiva, l'intenzionalità intersoggettiva è diretta verso altri soggetti e precisamente verso esperienze di altri soggetti. Nel caso dell'intenzionalità intersoggettiva, i miei stati o atti intenzionali sono sempre diretti verso i tuoi stati o atti intenzionali, e perciò verso un oggetto mentale interno. In altri termini, l'intenzionalità intersoggettiva è un'intenzionalità che è fondamentalmente compiuta *intra* soggetti, e consiste di base nell'incontro di un individuo con un altro. Se io mi rendo conto della tua gioia o se mi rendo conto che hai intenzione di andare via, allora il mio oggetto intenzionale è sempre un

²²⁰ Si capisce dunque come la dimensione sociale dell'intenzionalità non si limiti alla semplice interazione io-tu, ma implichi sempre un riferimento a un contenuto terzo, che funge da polo oggettivante e normativo. È questa “*terzietà*” che consente alla relazione di acquisire una valenza propriamente sociale, strutturando l'interazione su un piano condiviso che trascende il puro scambio intersoggettivo. A tal proposito – come spunto di riflessione – si pensi all'opera di Davidson, il quale discute della conoscenza che abbiamo di noi stessi, degli altri e del mondo. In particolare, il conoscere gli altri non avviene mai in modo immediato come la consapevolezza di noi stessi, ma dipende dall'osservazione dei loro comportamenti. Questo fa emergere la necessità di un “contenuto terzo” — il comportamento osservabile — per accedere ai pensieri e valori altrui. Allo stesso modo, l'intenzionalità sociale, nella sua dimensione normativamente rilevante, si costruisce attraverso un contenuto condiviso, che non è riducibile alla semplice relazione diadica tra individui. La relazione sociale si costituisce attorno a un oggetto comune che permette una comunicazione normativamente vincolante, come nel caso di atti di linguaggio (promesse, leggi, ordini), che strutturano e rendono significative le interazioni. Cfr. D. Davidson, *Three varieties of knowledge*, in A. Phillips Griffiths (a cura di), *A. J. Ayer: Memorial Essays*, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 153-166.

oggetto interno alla mente, anche se la mente in questione è la *tua mente* e non la *mia mente*.²²¹

L'intenzionalità intersoggettiva rimane quindi sul piano io-tu e non raggiunge un piano terzo e comune, trascendente il piano io-tu. In conclusione, l'intenzionalità intersoggettiva è sostanzialmente un'intenzionalità che rimane interna alla mente dei soggetti, e non invece un'intenzionalità che si colloca fuori nel mondo esterno, condiviso e pubblico, come invece accade nel caso dell'intenzionalità collettiva e dell'intenzionalità sociale.

3.3 Efficacia dell'intenzionalità che caratterizza il mondo sociale

L'efficacia dell'intenzionalità collettiva si manifesta nella sua capacità di *generare e sostenere* entità sociali. Stati, atti e azioni collettivamente intenzionali non si limitano a esprimere esperienze condivise, ma operano concretamente nella *costituzione* del mondo sociale, rendendo possibile l'esistenza di realtà che dipendono strutturalmente dalla cooperazione e dalla condivisione tra soggetti. Alcune entità sociali, infatti, non potrebbero nemmeno venire all'esistenza senza la partecipazione intenzionale collettiva di più individui, e non potrebbero continuare a esistere senza il suo continuo rinnovarsi.

Prendiamo ad esempio una società filosofica: essa nasce solo se un gruppo di individui condivide l'intenzione di fondarla e di perseguire determinati fini comuni, come la diffusione di un certo orientamento filosofico o la promozione del dibattito critico. La sua sopravvivenza richiede non solo la persistenza di queste intenzioni condivise, ma anche l'esistenza di *credenze collettive* (ad esempio su ciò che distingue quella società da altre, su quali valori filosofici la

²²¹ Molto utile per la panoramica storica, oltre che per la lucidità teorica, T. Crane, T., *Intentionality as the mark of the mental*, in Anthony O'Hear (a cura di), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

definiscono) e *sentimenti collettivi*, come la fiducia reciproca tra i membri. Analogamente, un'entità come un'orchestra non può esistere senza un'intenzionalità collettiva che sia, in parte, affettiva: la condivisione di un sentire musicale comune è essenziale, insieme alla volontà cooperativa di eseguire un brano come un'unica unità. In questo caso, l'azione collettiva implica un elevato grado di coordinamento, reso possibile solo da una reciproca fiducia nelle intenzioni e capacità altrui.

Ancora più strutturalmente dipendente dall'intenzionalità collettiva è l'istituzione di una moneta, come l'euro. Qui, la creazione dell'entità sociale "moneta" si fonda sulla convergenza intenzionale di stati e cittadini: è necessario un *riconoscimento condiviso* dello scopo della moneta comune e una *fede collettiva* nel suo valore. Questa intenzionalità non si esaurisce al momento dell'introduzione della moneta, ma deve essere continuamente rinnovata dai cittadini che quotidianamente riconoscono e trattano quell'oggetto fisico (carta o metallo) come "denaro". In tutti questi casi, si rende evidente che senza l'intenzionalità collettiva – nella forma di credenze condivise, desideri comuni, emozioni vissute insieme – entità sociali complesse non potrebbero né sorgere né mantenersi nel tempo. L'intenzionalità collettiva, dunque, non è un semplice fenomeno mentale condiviso: è una forza costitutiva del mondo sociale.²²²

In che modo l'intenzionalità intersoggettiva e quella sociale partecipano alla costituzione della realtà sociale? È su due aspetti principali che ci soffermeremo: da un lato, l'efficacia di base dell'intenzionalità intersoggettiva affettiva, che rappresenta il fondamento dell'efficacia dell'intenzionalità collettiva e sociale; dall'altro, l'efficacia propriamente istituzionale dell'intenzionalità sociale.

²²² Si veda, a questo proposito, la ricostruzione della posizione di Searle sull'ontologia sociale e, in particolare, sul ruolo dell'intenzionalità collettiva nella costituzione della realtà istituzionale. Come sottolineato dalla letteratura critica, l'intenzionalità collettiva svolge una funzione essenziale nella creazione e nel mantenimento di entità come la moneta, in quanto permette l'attribuzione collettiva di status funzionali secondo regole costitutive condivise, rendendo possibili forme di cooperazione complesse e stabili nel tempo. Cfr. J. R. Searle, *What is an institution?*, in «Journal of Institutional Economics», 1, 2005, pp. 1-22. Id., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010. Cfr. anche I. Mladenovic, *Collective Intentionality, Rationality, and Institutions*, in «Rivista di Estetica», 57, 2014, pp. 67-86.

La gran parte delle teorie relative all'ontologia sociale, all'intenzionalità collettiva e alla cognizione sociale tende a trascurare il ruolo dell'intenzionalità intersoggettiva affettiva, ovvero quella forma di intenzionalità che si rivolge ai sentimenti e agli affetti provati nei confronti degli altri o percepiti negli altri. Tuttavia, è piuttosto evidente che tale forma di intenzionalità svolge un ruolo cruciale nella costituzione delle entità sociali e, più in generale, nella realizzazione di stati, atti e azioni caratterizzati da intenzionalità collettiva e sociale. A differenza di queste teorie – come si è ampiamente visto – i fenomenologi Edmund Husserl, Edith Stein e Max Scheler hanno messo in rilievo con chiarezza il ruolo fondativo dell'intenzionalità affettiva intersoggettiva nella costituzione del mondo sociale.²²³

In molti casi, infatti, è proprio l'intenzionalità affettiva intersoggettiva a costituire il presupposto basilare dell'intero ambito sociale e collettivo. Alcuni esempi permettono di cogliere con immediatezza l'efficacia di questo tipo di intenzionalità: compio l'atto sociale di chiederti se vuoi venire con me al cinema, o ti prometto che verrò con te, perché tra noi esiste una relazione interpersonale fondata su affetti come l'amore, la fiducia, la stima o il rispetto. Allo stesso modo, possiamo cercare insieme di vincere una partita di calcio o organizzare una gita al Vesuvio proprio in virtù di sentimenti di fiducia (legati al fatto che ti considero affidabile e che so che parteciperai alla gita), di stima (per esempio, perché sei una guida esperta e ti affido la scelta del sentiero), di simpatia o di piacere nel condividere il tempo insieme.

²²³ Cogliamo l'occasione per avanzare alcune riflessioni che, a questo punto della trattazione, dovrebbero risultare chiare. Ci pare infatti che le teorie contemporanee sull'ontologia sociale, come quelle di Searle, Tuomela e Bratman – fin qui variamente citate –, tendano a concepire l'intenzionalità collettiva in termini prevalentemente cognitivi, basati su credenze, piani condivisi e strutture istituzionali. In questo quadro, viene spesso trascurata l'intenzionalità intersoggettiva affettiva, ossia la relazione intenzionale che si rivolge ai sentimenti e agli affetti propri e altrui. Tuttavia, tale dimensione affettiva gioca un ruolo cruciale nella costituzione delle relazioni sociali, nella fiducia, nel senso di appartenenza e nella formazione di comunità. È proprio questo aspetto che la fenomenologia, con Husserl, Stein e Scheler, ha messo in rilievo: l'empatia, il riconoscimento emotivo e la partecipazione affettiva sono condizioni originarie e fondative del sociale, precedendo e rendendo possibili le forme più strutturate di intenzionalità collettiva. Si veda in merito N. Ghigi, *Ontologia della persona nella scuola fenomenologica. Edmund Husserl, Edith Stein e Max Scheler*, in F. F. Calemi, N. Ghigi, M. Marianelli (a cura di), Città Nuova, Roma 2019. Cfr. anche D. Moran, *La actitud personalista: Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein*, in «Areté», 34, 2022.

Si può dunque affermare che l'intenzionalità affettiva intersoggettiva, nella sua forma più elementare di intenzionalità alla base di una relazione interpersonale, costituisca una condizione necessaria – pur non essendo sufficiente – per l'intenzionalità collettiva e per la costituzione di entità sociali quali associazioni, gruppi, comunità (ad esempio band musicali, squadre sportive, orchestre, società filosofiche, famiglie, matrimoni, ecc.).

Che tipo di impatto ha, invece, l'intenzionalità sociale nella costituzione delle entità sociali? L'intenzionalità sociale si caratterizza per un'efficacia immediata sul piano normativo: nel momento in cui prometto qualcosa, si genera immediatamente un obbligo per me e un diritto, per l'altro, alla realizzazione di quanto promesso; se promulgo una legge, ne derivano istantaneamente diritti e doveri conformi al contenuto della norma; se impartisco un ordine, si crea un obbligo per chi lo riceve, a condizione che quest'ultimo si trovi in una posizione subordinata rispetto a chi comanda. L'intenzionalità sociale è dunque direttamente efficace sul piano normativo, a differenza di quanto accade sul piano pratico e fattuale, dove essa non produce effetti immediati.²²⁴

Sul piano delle azioni concrete che dovranno tradurre in pratica i diritti e gli obblighi generati, l'efficacia dell'intenzionalità sociale è soltanto indiretta: essa può infatti fornire motivi o ragioni per agire, ma gli obblighi e i diritti che produce non rappresentano, da soli, né una condizione necessaria né una condizione sufficiente per il compimento effettivo delle azioni corrispondenti.

²²⁴ Detto altrimenti: promettere, ordinare, legiferare crea subito obblighi e diritti, senza che serva una realizzazione pratica. Si tratta di una forma di intenzionalità che istituisce norme direttamente, distinguendosi da altre forme che richiedono mediazioni o condizioni ulteriori. Sarebbe interessante, in questo senso, sviluppare un confronto con la prospettiva di Davidson, che lega intenzionalità e normatività sul piano epistemico e razionale: qui la normatività è esplicita e immediatamente operativa nel contesto intersoggettivo. Cfr. D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, in «Journal of Philosophy», 60, 1963, pp. 685-700. Cfr. U. Kriegel, *Intentionality and Normativity*, in «Philosophical Issues», 20, 2010, pp. 185-208.

Capitolo III

Fenomenologia dell'oggetto testo

1. La concezione della realtà socio-culturale di Ingarden: tra ontologia sociale e oggetto estetico

1.1 Considerazioni preliminari

Attribuire a Roman Ingarden un posto tra quei fenomenologi che si sono confrontati con tematiche riconducibili alla filosofia sociale non è un'operazione del tutto scontata. Nei suoi scritti, infatti, si rinvencono solo sporadici accenni che lascino intendere un interesse esplicito verso quel tipo di indagini sui fenomeni sociali che furono oggetto di riflessione da parte di altri esponenti della sua generazione – si pensi a Max Scheler, Adolf Reinach, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand – o di quella immediatamente successiva, in primis rappresentata dalla figura di Alfred Schütz. Tale circostanza appare in parte comprensibile se si considerano tanto gli orientamenti filosofici coltivati da Ingarden quanto, forse, le condizioni storico-culturali nelle quali egli si trovò a elaborare il proprio pensiero. Questi elementi, nel loro intreccio, contribuiscono a fornire una chiave di lettura utile a comprendere la relativa assenza di una tematizzazione diretta delle questioni sociali nella sua opera.²²⁵ Un ruolo determinante in tale

²²⁵ Ci riferiamo, in particolare, alle condizioni personali e alle complesse circostanze storico-politiche in cui Ingarden si trovò ad operare in Polonia. Per gran parte della sua carriera accademica, infatti, queste condizioni contribuirono a determinare un marcato isolamento rispetto ai principali centri di elaborazione filosofica – e fenomenologica in particolare – dell'Europa centrale e occidentale. La Polonia, segnata dapprima dalle devastazioni della Seconda guerra mondiale e successivamente dalla ridefinizione del suo assetto politico sotto l'influenza sovietica, conobbe una fase di chiusura culturale e di controllo ideologico che limitò fortemente gli scambi intellettuali con l'Occidente. In tale contesto, la possibilità di Ingarden di mantenere un dialogo diretto e continuativo con le correnti filosofiche europee risenti inevitabilmente di queste restrizioni, contribuendo ad accentuare una certa distanza, non solo geografica ma anche tematica, rispetto alle riflessioni sulla filosofia sociale che animavano il dibattito fenomenologico contemporaneo.

distanziamento va senz'altro attribuito alla tenace preoccupazione di Ingarden per la celebre controversia tra idealismo e realismo, ovvero per l'interrogativo relativo alla dipendenza o indipendenza ontologica del mondo rispetto alla coscienza. Tale questione, così come emergeva dalla lettura dell'idealismo trascendentale husserliano, rappresentò per Ingarden un punto focale e costante della sua riflessione. Le premesse teoriche della “controversia” furono da lui delineate lungo direttrici esplicitamente husserliane, adottando il punto di vista trascendentale dell'ego monadico e assumendo come cornice metodologica la rigorosa distinzione tra due sfere ontologiche: da un lato, quella del “mondo esterno”, e dall'altro, la “sfera immanente” della coscienza pura, per la quale il primo si configura come un correlato noematico costituito.²²⁶

L'intento di Ingarden, in questo contesto, era quello di condurre lo schema husserliano fino ai suoi estremi limiti, nel tentativo di portare alla luce quelli che egli considerava presupposti problematici e, come sospettava fin dagli esordi della sua riflessione, decisioni di natura propriamente metafisica che si celavano al cuore stesso del progetto di Husserl. Ben diversa e, per certi versi, più ardua si rivelava tuttavia la questione di mostrare in che modo, apportando alcune correzioni strutturali allo stesso schema coscienza-mondo, fosse possibile articolare e difendere coerentemente una posizione di realismo metafisico. Un esito, questo, che Ingarden inseguì con determinazione ma che, in ultima analisi, gli sfuggì.²²⁷

²²⁶ Cfr. R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt. I. Existentialontologie*, Max Niemeyer, Tübingen 1964. (in particolare: §2. *Die Voraussetzungen der Streitfrage und ihre vorläufige Formulierung*).

²²⁷ Un'abbondanza di letteratura secondaria su Ingarden è consultabile sul sito, utile anche se non del tutto aggiornato, “*Ontology: Theory and History from the Philosophical Perspective*”, che contiene inoltre un'ampia sezione dedicata alle sue opere e traduzioni (<http://www.ontology.co/biblio/ingarden-biblio.htm>). Una bella introduzione all'opera di Ingarden in generale è quella di A. Thomasson, *Roman Ingarden*, in *The Stanford encyclopedia of philosophy*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/ingarden/>. Una precedente attenta presentazione è di G. Kung, *Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik*, in H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiador (a cura di), *Die Münchener Phänomenologie*, Phaenomenologica, vol. 65, Springer, Dordrecht 1975. Per un resoconto completo e un'analisi dell'opera di Ingarden nel suo complesso si rimanda a K. Rynkiewicz, *Zwischen Realismus und Idealismus: Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Ontos Verlag, Heusenstamm-Frankfurt 2008.

All'interno di questo impianto teorico, questioni quali l'alterità (intesa come alter ego), l'intersoggettività, le configurazioni culturali e le pratiche sociali restavano collocate ai margini della riflessione sistematica. Il baricentro speculativo continuava a gravitare attorno alla prospettiva dell'ego filosofo, impegnato nell'elaborazione del "principio di tutti i principi": solo ciò che è *leibhaft gegeben*, ossia immediatamente autoevidente nell'intuizione, può essere accolto come dato legittimo del pensiero. Si tratta, nella terminologia di Roman Ingarden, dei contenuti della "percezione immanente" e degli oggetti della "cognizione a priori", equivalenti rispettivamente all'intuizione sensibile e a quella eidetica.

Ingarden era perfettamente consapevole delle limitazioni insite in tale programma. In sede di critica alle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, egli problematizzava i tentativi del maestro di circoscrivere la natura dell'"*Ichfremd*", ovvero ciò che è estraneo all'Io. Pur riconoscendo a Husserl il merito di aver connesso la possibilità dell'esperienza del mondo al principio dell'intersoggettività, Ingarden sottolineava come l'analisi husserliana non riuscisse a fondare una realtà effettivamente autonoma: ciò che ne emerge è l'"oggettività" del mondo, non la sua esistenza *in sé e per sé*, secondo l'accezione forte e realista che Ingarden attribuiva a tale nozione.²²⁸

Eppure, malgrado queste premesse teoriche, la traiettoria intellettuale di Ingarden avrebbe potuto essere sensibilmente diversa. Intorno al 1913, infatti, egli aveva concepito l'idea di dedicare la propria dissertazione al tema della persona, un progetto che Husserl, tuttavia, giudicò di difficile realizzazione. Molti anni più tardi, nella prima edizione di *Der Streit um die Existenz der Welt*, Ingarden avrebbe rievocato quella scelta originaria, lasciando intravedere i sentieri teorici non intrapresi ma mai del tutto abbandonati.

²²⁸ Cfr. E. M. Świdorski, *Ingarden's "Material-Value" Conception of Socio-Cultural Reality*, in A. Salice, H. B. Schmid (a cura di), *The Phenomenological Approach to Social Reality*, Springer, Dordrecht 2016.

Mi occupavo di questioni riguardanti la persona umana già nella mia giovinezza, già nel 1913. A quel tempo avevo studiato diversi autori (Dilthey, Simmel, et al.) con l'intenzione di scrivere una dissertazione di dottorato sull'argomento. Per ragioni strettamente circostanziali, tuttavia, raggiunsi un accordo con Husserl, nell'autunno del 1913, per scrivere sull'intuizione in Bergson. Tuttavia, la questione della persona umana non mi ha mai abbandonato.²²⁹

Il riferimento a Georg Simmel — uno dei protagonisti della sociologia nascente e figura eminente della *Kulturphilosophie* di matrice neo-kantiana — autorizza a ipotizzare che, qualora Ingarden avesse perseverato nel suo originario intento di dedicare il proprio lavoro alla tematica della persona, avrebbe potuto sviluppare una riflessione articolata sul nesso sociale, sulla coscienza della socialità, secondo l'espressione simmeliana. Tale percorso lo avrebbe inoltre avvicinato al mondo storico di Wilhelm Dilthey, alla dimensione dello *Geist* oggettivato, e forse anche a una teoria dell'espressione in quanto correlata alla struttura personale dell'essere umano. Spingendo ulteriormente questa ricostruzione controfattuale, è significativo osservare che proprio il 1913 — anno in cui Ingarden concepiva il progetto della sua dissertazione — coincide con la pubblicazione della prima edizione dell'opera di Max Scheler dedicata alla natura e alle forme della simpatia, un lavoro che è lecito supporre egli abbia almeno sfiorato. Del resto, l'amicizia intellettuale e personale con Edith Stein — della quale è nota l'attenzione alla nozione di persona, centrale nella sua tesi di dottorato sull'empatia — testimonia quanto tali questioni fossero parte integrante del suo orizzonte filosofico. In Stein, l'empatia veniva tematizzata come un'emozione essenzialmente “sociale”, radicata nell'esperienza dell'alterità. Alla luce di questi elementi, risulta difficile immaginare che Ingarden fosse estraneo alle

²²⁹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T.1. PWN: Warszawa. 1960, 256–257. Passo contenuto e tradotto in E. M. Świdorski, *Ingarden's "Material-Value" Conception of Socio-Cultural Reality*, cit.

problematiche dell'intersoggettività, dell'alterità e della loro connessione intrinseca con la natura della persona. Al contrario, vi è motivo di ritenere che tali interrogativi abbiano continuato ad abitare, seppur in forme indirette o laterali, il suo pensiero filosofico.

Nonostante le divergenze teoriche e le specificità delle rispettive impostazioni filosofiche, un tratto distintivo accomuna molte delle figure centrali del panorama fenomenologico e della *Kulturphilosophie* del primo Novecento — in particolare Max Scheler — ed è il loro profondo orientamento assiologico.²³⁰ In modi differenti ma convergenti, tutti conferivano al valore un ruolo costitutivo e fondativo nelle loro analisi dell'esperienza e dell'esistenza umana, articolando una tipologia dei valori e interrogandosi sul modo in cui questi orientano e plasmano la vita individuale e collettiva. Anche l'opera di Roman Ingarden si colloca saldamente in questa costellazione teorica: essa è attraversata da una consapevolezza assiologica che, pur non sempre tematizzata in maniera esplicita, permea la sua comprensione della realtà sociale e dell'intersoggettività. Nella misura in cui nelle sue opere affiora una concezione del *sociale* o della *socialità*, essa si radica precisamente nel modo in cui i valori, secondo Ingarden, configurano e strutturano l'esistenza condivisa.

Con il tempo, Ingarden giunse a parlare della “realtà dell'uomo”, designando con questa espressione quel particolare ambito dell'essere che risulta costitutivamente intriso di valore: la cultura. Essa rappresenta, nella sua visione, il luogo in cui si manifesta la capacità umana di cogliere, accogliere e, nei limiti del possibile, realizzare valori che, in quanto qualità

²³⁰ Si potrebbe persino avanzare — con la dovuta cautela, ma non senza fondamento — l'ipotesi che una componente non trascurabile delle riserve ingardeniane nei confronti dell'idealismo husserliano trovi la propria radice in un'irriducibile istanza assiologica. In altri termini, il suo deciso realismo ontologico ed epistemologico potrebbe essere interpretato, in ultima analisi, come il riflesso coerente di un altrettanto saldo realismo assiologico. La sua filosofia non solo ammette l'esistenza dei valori, ma li assume come entità dotate di uno statuto ontico proprio, indipendente dalle strutture intenzionali della coscienza. Un esempio emblematico di questa posizione si trova nella sua analisi ontologica della responsabilità: qui Ingarden pone l'esistenza dei valori come condizione costitutiva, se non addirittura fondativa, della possibilità stessa della responsabilità morale. In tale prospettiva, non vi può essere autentica responsabilità senza un orizzonte di valori reali ai quali il soggetto sia effettivamente tenuto a rispondere. La responsabilità non emerge come mera costruzione intersoggettiva o come funzione normativa della coscienza, ma come risposta ontologicamente situata a un ordine assiologico che eccede l'individuo e lo interpella.

assiologiche, trascendono le forme culturali e gli artefatti nei quali tuttavia tentiamo — sempre in modo parziale e imperfetto — di incarnarli.

In diverse sezioni della sua produzione teorica, Ingarden lascia intendere che sono proprio tali *postulati di valore* culturali a fungere da mediatori — o meglio da generatori — delle possibilità stesse della relazione interumana. È attraverso il reciproco riferimento a valori condivisi, così come mediante l'esperienza comune del loro tentativo di attuazione concreta, che gli esseri umani istituiscono e mantengono il tessuto della realtà sociale. La socialità, in questo senso, non precede il valore, ma è da esso costantemente riattivata e fondata. La realizzazione del valore diviene così la condizione stessa di possibilità del vivere insieme.

La concezione ingardeniana dei fondamenti assiologici della realtà sociale risente in maniera evidente dell'eredità kantiana, in particolare della distinzione, formulata da Kant, tra *Kultur* e *Zivilisation*. Alla prima è attribuito un primato etico, poiché rappresenta la sfera attraverso cui si promuove la fioritura morale e personale dell'individuo; alla seconda, invece, spetta il ruolo di cornice normativa esteriore — un ordine di regole e convenzioni all'interno del quale gli esseri umani regolano i propri rapporti sociali idealmente secondo principi di razionalità e virtù. Tanto per Kant quanto per Ingarden, il punto nodale in cui cultura e civiltà si intrecciano è costituito dalla persona: è infatti nella capacità personale di riconoscere e perseguire i valori superiori — il vero, il buono, il bello — che si manifesta una *Wille zum Guten*, una “volontà buona” intrinseca, dotata di dignità autonoma.²³¹

In questo quadro, una civiltà può dirsi effettivamente tale solo quando si struttura in modo da offrire condizioni favorevoli al dispiegarsi di tali volontà morali individuali, e si configura dunque come spazio etico-politico dove il rispetto reciproco e la tolleranza sono resi possibili proprio dalla condivisione di un orizzonte assiologico comune. Ingarden riteneva che la

²³¹ Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, (1784) Berliner Monatsschrift. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3506/1> (in particolare nella parte sesta in cui Kant associa l'idea dell'“Aufklärung” alla moralità e alla libertà in relazione anche ad uno *Staatsvertrag*)

coesistenza umana si fondasse su forme culturali la cui identità strutturale è definita dall'oggettività dei valori che esse incarnano.²³² Il tipo di socialità al quale egli fa riferimento in questo contesto non coincide con la nozione fenomenologica di intersoggettività intesa come mera correlazione intenzionale tra coscienze, ma si manifesta piuttosto come *sensu comune* — espressione del fatto che abitiamo un mondo carico di significato condiviso. Tale *Bedeutsamkeit*, questa significatività originaria, non è riducibile a un costrutto soggettivo, ma si radica nella realtà valoriale oggettiva.

Vi sono tre ambiti privilegiati nei quali, secondo Ingarden, i valori giocano un ruolo costitutivo. Il primo, ben noto e ampiamente riconosciuto, è l'ambito estetico, al centro della sua teoria dell'opera d'arte, in particolare letteraria. Per Ingarden, l'opera d'arte rappresenta uno spazio privilegiato per l'emergenza del valore estetico: l'incontro con quest'ultimo non solo arricchisce l'esistenza del singolo, ma riveste anche un'importanza cruciale per la continuità e il rinnovamento della cultura.

Il secondo ambito, meno frequentemente tematizzato, è l'ontologia della responsabilità. Anche in questo contesto i valori svolgono una funzione essenziale: essi costituiscono una condizione ontica necessaria perché vi sia responsabilità morale. Le relazioni tra esseri umani sono infatti modellate da come, nelle nostre azioni, realizziamo valori positivi o negativi, con effetti corrispondenti sul benessere altrui. La responsabilità nasce quando tale dinamica si orienta verso la negazione del valore, e permane finché il danno non viene compensato attraverso la realizzazione di un valore positivo equivalente.

Infine, un terzo contesto teorico in cui l'assiologia gioca un ruolo decisivo è rappresentato dalle osservazioni ingardeniane sulla "realtà dell'uomo", intesa come realtà *definitiva* e

²³² Il saggio di Simmel su *Logos* del 1911, *Begriff und Tragödie der Kultur*, ricorda il tipo di "visione" che è possibile attribuire a Ingarden. Le molteplici e storicamente diversificate forme culturali dovrebbero consentire alla 'persona' di fiorire, e ciò avviene se e quando il 'soggetto' si appropria dei valori incorporati in queste forme culturali, la cui natura è tale da favorire legami reciproci piuttosto che individualizzazione (atomizzazione), una forza astrattiva, la rovina della modernità, che equivale alla distruzione — la tragedia — della civiltà. Cfr. G. Simmel, *Begriff und Tragödie der Kultur*. in R. Konersman (a cura di) *Kulturphilosophie*, Reclam, Leipzig 1911/1996

culturalmente qualificata. In questo ambito, l'attenzione si concentra sugli artefatti culturali e sul ruolo che i valori oggettivi rivestono nella loro costituzione. È all'interno di tali forme culturali che si esprime e si rinnova l'umanità dell'uomo, nella misura in cui esse offrono lo spazio simbolico per l'attualizzazione della sua dimensione assiologica più profonda.

L'analisi di quest'ultimo ambito — la “realtà dell'uomo” in quanto realtà culturalmente mediata — assumerà rilevanza specifica nell'ambito della riflessione sugli oggetti sociali più avanti, poiché ci soffermeremo su un tentativo teorico recente, proposto da Amie Thomasson, di riformulare il concetto ingardeniano di *oggetto puramente intenzionale* — con particolare riferimento all'opera d'arte — all'interno del dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale.²³³

1.2 La realtà socio-culturale di Ingarden

Come si è avuto modo di osservare, nella prospettiva di Ingarden il concetto di *cultura* è indissolubilmente connesso a quello di *valore* e alle sfere assiologiche che ne articolano la struttura interna. In questa visione, la cultura — intesa come espressione compiuta della “realtà umana” nella sua interezza — costituisce il quadro ontologico della nostra coesistenza e si fonda sull'oggettività del valore, il quale vi occupa un ruolo preminente e insostituibile. Riflettere sul “valore del valore” in relazione alla cultura, secondo la concezione ingardeniana, significa riconoscere la sua convinzione che gli artefatti culturali siano veicoli privilegiati di accesso al valore: li valorizziamo proprio in quanto costituiscono modalità concrete per la realizzazione di valori, che essi rendono disponibili alla nostra esperienza.

²³³ A. Thomasson, *Ingarden and the ontology of cultural objects*, in A. Chrudzimski (a cura di), *Existence, culture, and persons. The ontology of Roman Ingarden*, Ontos Verlag, Heusenstamm/Frankfurt 2005

Tale *realizzazione*, tuttavia, non va intesa da Ingarden in termini di creazione o produzione ex nihilo del valore, né come una sua mera costituzione soggettiva: al contrario, i valori preesistono agli artefatti, che fungono da mezzi di mediazione attraverso cui l'individuo — sempre nella sua singolarità concreta — può entrare in rapporto con essi. In questo senso, il linguaggio può essere considerato l'artefatto primario, in quanto dispositivo fondamentale che ci consente di articolare e rendere accessibile il mondo dei valori; allo stesso modo, le opere d'arte rappresentano strumenti privilegiati per tale apertura assiologica.

È in questo contesto che si colloca il contributo di Amie Thomasson, che nel 2005 pubblica un saggio intitolato *Ingarden and the Ontology of Cultural Objects*, nel quale si propone di ripensare il concetto ingardeniano di *oggetto puramente intenzionale* alla luce del dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale, e in particolare in una forma che possa risultare produttiva all'interno del paradigma analitico. L'interesse di Thomasson per l'ontologia ingardeniana emerge in parte come risposta allo stato della discussione sugli *oggetti sociali*, nonché al confronto con l'ontologia della realtà sociale proposta da John Searle. Tuttavia, l'utilizzo del concetto di "oggetto sociale" nel quadro teorico searleano presenta delle tensioni teoriche. È noto, infatti, che Searle respinge esplicitamente l'idea che possa esistere qualcosa come un "oggetto sociale" nel senso pieno in cui esistono gli oggetti naturali — le *good old things out there in the world*. Per lui, gli oggetti sociali non godono di un'indipendenza ontologica paragonabile a quella degli enti fisici, ma si configurano piuttosto come dipendenti da atti collettivi di attribuzione di status. In tal senso, la proposta di Thomasson si configura come un tentativo originale di colmare questa lacuna teorica, recuperando da Ingarden una nozione di oggettualità intenzionale che consenta di pensare gli artefatti culturali — e, per

estensione, gli oggetti sociali — come entità dotate di una consistenza ontologica distinta, seppur fondata nella dimensione intenzionale.²³⁴

Thomasson, a differenza di John Searle, sostiene apertamente l'esistenza degli oggetti sociali — o meglio, degli *oggetti sociali e culturali*, come preferisce denominarli — riconoscendo tuttavia la fonte primaria di perplessità ontologica che questi enti suscitano.²³⁵ Come rileva lei stessa, riprendendo un celebre passaggio searleano, lo stupore filosofico nei confronti della realtà degli oggetti sociali nasce dal senso di sconcerto, se non di sospetto, che accompagna l'idea della genesi di *fatti istituzionali* a partire da *fatti bruti*. La sensazione evocata è quella di un'illusione ben orchestrata, di un *gioco di prestigio metafisico*: ci troviamo a domandarci, nei nostri momenti di maggiore rigore ontologico, se davvero quei pezzi di carta possano essere considerati denaro, o se un dato appezzamento di terreno possa essere realmente proprietà privata.²³⁶

La risposta di Searle è nota: tali oggetti sono reali in quanto esistono entro contesti di *status functions* collettivamente riconosciute e vincolate da regole costitutive, le quali conferiscono loro *poteri deontici* che cementano la struttura della vita sociale. Questi poteri — variabili per grado e intensità — vengono attribuiti a elementi materiali, e sono sostenuti da schemi normativi condivisi, che ne garantiscono la forza ontologica, sebbene in modo derivativo.

²³⁴ A differenza di John Searle, che nella sua teoria della realtà sociale (cfr. J. R., Searle, *The Construction of Social Reality*, cit.) concepisce gli oggetti sociali come entità ontologicamente dipendenti da atti collettivi di assegnazione di status e dunque privi di una consistenza ontologica autonoma, Amie L. Thomasson propone una concezione più "realista" degli artefatti e degli oggetti sociali. Riprendendo elementi dell'ontologia stratificata di Roman Ingarden, Thomasson (cfr. A. Thomasson, *Ontology Made Easy*, Oxford University Press, Oxford 2015) difende l'idea che gli oggetti sociali siano entità intenzionali ma dotate di una forma distinta di oggettualità, la cui esistenza è fondata in strutture di dipendenza che non li riducono né a mere convenzioni né a entità puramente soggettive. Ciò consente di pensare gli oggetti sociali come veri e propri enti, seppur con una modalità di esistenza diversa rispetto a quella degli oggetti fisici.

²³⁵ Ad esempio, *prima facie*, camminare insieme potrebbe essere un esempio di un "oggetto sociale" distinto da un manufatto come una cattedrale, che è un "oggetto culturale". Tuttavia, non occorre molta immaginazione sociologica e antropologico-culturale per far crollare la distinzione non appena un "oggetto sociale" semplice come camminare insieme viene visto alla luce delle numerose convenzioni, norme, stereotipi – accrescimenti culturali – attribuitigli da un gruppo sociale ad un altro.

²³⁶ Cfr. J. R., Searle, *The Construction of Social Reality*, cit., p. 45; A. Thomasson, *Ingarden and the ontology of cultural objects*, cit., p. 131.

Thomasson, tuttavia, si distanzia criticamente sia dal riduzionismo materialista — che liquida gli oggetti sociali come meri aggregati di materia — sia da ciò che definisce *proiettivismo*, ossia l'idea che tali oggetti siano mere proiezioni mentali, prodotti della coscienza collettiva che non oltrepassano l'ambito del loro luogo di origine. È proprio a quest'ultima posizione che, non senza una certa polemica, Thomasson attribuisce il pensiero di Searle, pur riconoscendone l'apporto concettuale. Per evitare questa dicotomia impoverente, Thomasson propone — come verrà analizzato in seguito — l'introduzione di categorie ontologiche aggiuntive, capaci di offrire una più robusta articolazione teorica del dominio degli oggetti sociali. Se, infatti, la “cassetta degli attrezzi” dell'ontologo contemporaneo si limita alle sole categorie del materiale e del mentale, allora sembra inevitabile concludere, paradossalmente, che la cattedrale di Reims (uno degli esempi discussi da Ingarden nel saggio sulla natura dell'opera architettonica) sia nient'altro che un ammasso di pietra oppure una mera costruzione dell'immaginazione collettiva.

La questione diventa allora cruciale: esiste un modo per superare la dicotomia tra reale (materiale) e mentale (psicologico), e per attribuire agli artefatti uno statuto ontico adeguato, senza scivolare in una metafisica speculativa? Secondo Thomasson, Ingarden fornisce la risposta con la sua introduzione della categoria ontica dell'*oggetto puramente intenzionale*, che ella interpreta attraverso la nozione di “costituzione senza identità”. Come afferma lei stessa: «[q]uesto dà spazio alla comprensione di oggetti culturali concreti come bandiere e chiese come entità rigidamente dipendenti dalle loro basi fisiche senza essere identificabili con esse, e come dipendenti dalla coscienza senza essere meri fantasmi».²³⁷ Gli oggetti culturali, in questa lettura, sono sì ancorati alla coscienza intenzionale, ma si fondano su elementi materiali che ne garantiscono l'accessibilità oggettiva.

²³⁷ *Ibidem*.

Così riformulato, il quadro teorico ingardeniano consente, in definitiva, di riconoscere l'effettiva esistenza di *oggetti socioculturali* — in contrasto con la cautela ontologica di Searle — a condizione che si accetti la loro definizione come oggetti puramente intenzionali: entità la cui fonte ontica risiede negli atti intenzionali, ma il cui fondamento ontologico è ancorato a supporti materiali che ne assicurano la stabilità e la condivisibilità intersoggettiva. Searle, dal canto suo, ha più volte ribadito che i *fatti istituzionali* devono essere considerati *ontologicamente soggettivi* — in quanto dipendenti dal riconoscimento collettivo delle funzioni di status — ma *epistemologicamente oggettivi*, nella misura in cui, una volta istituiti, vi sono proposizioni vere o false che li riguardano, e norme di condotta che possono essere appropriate o inappropriate rispetto ad essi. Thomasson, in un certo senso, si propone di rafforzare questa struttura concettuale, reinterpretando il soggettivismo ontologico di Searle alla luce della categoria ingardeniana dell'oggetto puramente intenzionale: così facendo, i fatti istituzionali possono essere visti non solo come *riconosciuti*, ma anche come *ontologicamente sostenuti* in quanto oggetti socioculturali dotati di una forma di oggettività relazionale, fondata tanto sulla coscienza quanto sulla materia.

Secondo Amie Thomasson, benché Roman Ingarden sia ampiamente riconosciuto per i suoi contributi fondamentali all'estetica e all'ontologia formale, uno degli aspetti più rilevanti e durevoli del suo pensiero è stato per lo più trascurato: la sua proposta di un'ontologia generale degli oggetti sociali e culturali. Già nella prima sezione de *L'opera d'arte architettonica*,²³⁸ Ingarden affronta direttamente il problema dell'ontologia di oggetti culturali che non rientrano nella categoria artistica in senso stretto — come edifici, bandiere e chiese — elaborando un'articolata concezione della loro modalità di esistenza. Questo testo fornisce, secondo Thomasson, l'intuizione fondamentale per estendere la riflessione ingardeniana sull'opera

²³⁸ Scritto nel 1928 come parte di un'appendice a *L'opera d'arte letteraria*, ma pubblicato in polacco come articolo separato per la prima volta solo nel 1946.

d'arte — così come sviluppata in *L'opera d'arte letteraria* e nell'intero corpus di *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* — a un ambito più ampio di oggetti socioculturali, arricchita dalle distinzioni ontologiche elaborate in *Der Streit um die Existenz der Welt*.

La prospettiva che emerge da questa lettura si fonda su una critica lucida ai limiti insoddisfacenti delle concezioni riduzioniste e proiettiviste, le quali continuano a dominare buona parte del dibattito contemporaneo in ontologia sociale. Secondo Thomasson, proprio l'analisi ingardeniana dei presupposti problematici di tali visioni consente oggi di superare alcune delle aporie ancora irrisolte nella teoria degli oggetti culturali.²³⁹

Come già osservato da Reinach, oggetti quali denaro, chiese e bandiere si presentano come entità ambigue e problematiche dal punto di vista ontologico: da un lato, mostrano una chiara dipendenza dalla coscienza — nella misura in cui la loro esistenza sembra legata a pratiche, intenzioni o convenzioni collettive — e tuttavia, dall'altro, si impongono come elementi stabili e resistenti del mondo intersoggettivo, come realtà di cui possiamo acquisire conoscenza affidabile e che esercitano una forza normante sulla nostra condotta. In breve, gli oggetti culturali sembrano simultaneamente *dipendenti* dalla mente e *indipendenti* da essa, ed è proprio questa duplice natura che rappresenta l'enigma fondamentale.

Se si insiste, da un lato, sulla loro oggettività e sulla loro esistenza *esteriore* rispetto alla mente, identificandoli con meri oggetti fisici, si rischia di incorrere in conclusioni paradossali circa le condizioni della loro esistenza e persistenza, finendo per eludere completamente le loro caratteristiche simboliche, normative e socialmente costituite. Se, invece, si enfatizza la loro genesi mentale, trattandoli come mere creazioni della coscienza, si corre il rischio di ridurli a *fantasmi fenomenici* incapaci di esercitare il tipo di resistenza, efficacia e impatto che essi mostrano nella vita concreta. Oppure si finisce per invocare — implicitamente o esplicitamente — una sorta di *creazione ontologica magica*, per cui la mente genererebbe oggetti “esterni” a

²³⁹ A. Thomasson, *Ingarden and the ontology of cultural objects*, cit., p. 115.

sé in modo inspiegabile. Thomasson propone che proprio la cornice concettuale di Ingarden consenta di uscire da questa impasse: la categoria dell'*oggetto puramente intenzionale*, con la sua duplice radice nella coscienza intenzionale e nel supporto materiale, fornisce il modello adeguato per pensare l'ontologia degli oggetti culturali come realtà *dipendenti* ma non *illusorie*, *costituite* ma non *immaginarie*, *simboliche* ma *recalcitranti*.²⁴⁰

Ingarden si rivela particolarmente utile per inquadrare con precisione questa peculiare classe di oggetti, poiché anticipa le difficoltà insite nelle opzioni teoriche tradizionali e individua la radice del problema in una concezione eccessivamente ristretta sia delle modalità attraverso cui un'entità può dipendere dalla mente, sia delle categorie ontologiche disponibili per descrivere ciò che *può* esistere. Una volta che si siano chiariti i molteplici sensi della dipendenza dalla coscienza — e, con essi, i diversi tipi di entità che tale dipendenza può generare — diventa possibile pensare gli oggetti culturali non come meri oggetti fisici né come semplici proiezioni mentali, bensì come realtà ontologicamente ibride, la cui esistenza dipende in modi articolati e strutturalmente complessi tanto da basi materiali quanto da atti intenzionali.

In questa prospettiva, Thomasson — facendo leva sulla distinzione ingardeniana degli strati ontici e sull'idea di oggetti puramente intenzionali — propone una forma di realismo moderato capace di fornire una via d'uscita dalle impasse dell'ontologia sociale contemporanea. Tale approccio, sostenuto da un'ontologia più ricca e differenziata, consente di riconoscere il carattere costitutivamente sociale e simbolico degli oggetti culturali senza sacrificarne la realtà o ridurli a meri fantasmi concettuali. Ne risulta un quadro teorico più robusto, in grado di accogliere la specificità degli oggetti socio-culturali all'interno di una visione ontologica complessiva e coerente.

²⁴⁰ Ivi, p. 115-116.

1.3. La critica ingardneriana al riduzionismo fisicalista

Nel panorama filosofico contemporaneo, dominato da approcci fisicalisti e naturalisti, gli oggetti culturali vengono spesso trascurati sulla base del presupposto che, qualora esistano, non siano altro che oggetti fisici — dunque pienamente riducibili a configurazioni materiali, e pertanto non richiedenti alcuna teoria ontologica specifica. Roman Ingarden si oppone con decisione a questa riduzione, sostenendo che oggetti culturali come chiese, bandiere e opere architettoniche non possono essere identificati con meri oggetti fisici.

Se, infatti, ci riferiamo a una cosa fisica reale, esistente indipendentemente dalla mente, potremmo essere portati a chiamarla “edificio”; tuttavia, come osserva Ingarden,²⁴¹ tale denominazione è già intrisa di significato culturale. Più correttamente, dovremmo parlare semplicemente di un “mucchio ordinato di pietre” — o, in ultima analisi, di un insieme di particelle disposte in specifiche relazioni fisiche.²⁴² Una realtà di questo tipo possiede proprietà che le sono intrinseche e che sussistono indipendentemente dalla nostra coscienza, soggette a leggi naturali che non dipendono dalla volontà umana.²⁴³ Ingarden sostiene dunque che, sebbene gli oggetti culturali poggino su una base fisica — la quale ne costituisce il fondamento materiale e contribuisce a determinare molte delle loro proprietà — essi non sono ontologicamente identificabili con tali basi. Gli oggetti culturali, infatti, possiedono condizioni di esistenza, criteri di persistenza e proprietà essenziali distinti rispetto agli oggetti fisici che li supportano. Questa tesi, elaborata già da Ingarden, anticipa alcune delle argomentazioni oggi centrali nel dibattito tra prospettive riduzioniste e anti-riduzioniste sugli artefatti, fornendo un’importante alternativa concettuale a favore di una visione ontologicamente più articolata degli oggetti socio-culturali.²⁴⁴

²⁴¹ R. Ingarden, *The Ontology of the Work of Art*, Ohio University Press, Athens, Ohio 1989.

²⁴² Ivi, p. 263

²⁴³ Ivi, p. 258.

²⁴⁴ A. Thomasson, *Ingarden and the ontology of cultural objects*, cit., p. 117.

L'oggetto culturale, come sottolinea Ingarden, presenta condizioni di esistenza radicalmente differenti rispetto a quelle di una semplice cosa materiale, poiché la sua esistenza e persistenza dipendono in modo imprescindibile dalle intenzioni e dagli atteggiamenti umani. Perché una chiesa possa effettivamente esistere, non è sufficiente che dei materiali da costruzione — o, in ultima analisi, particelle fisiche — siano semplicemente organizzati in una certa configurazione: è necessaria anche una cerimonia di consacrazione che, in un senso fondamentale, “trasforma” un mero aggregato materiale in una chiesa, oppure un semplice boschetto in un bosco sacro, e così via.

Finché è intesa solo “seriamente” e svolta nell’atteggiamento appropriato (dal “sacerdote” e dai “credenti”), la cerimonia viene eseguita in atti di coscienza che, per essere sicuri, di per sé non determinano e non possono determinare un vero cambiamento nel mondo reale, ma che chiamano in essere un certo oggetto che appartiene all’ambiente che circonda i “credenti”, vale a dire ciò che chiamiamo una “chiesa” o un “tempio” e così via. Un mucchio di materiali da costruzione determinato e ordinato è esattamente ciò che una “chiesa” non è, sebbene questo mucchio serva come sua vera base (il suo portatore) e costituisca il punto di partenza dell’atto di consacrazione.²⁴⁵

Inoltre, Ingarden sostiene che la persistenza degli oggetti culturali, a differenza di quella degli oggetti fisici che ne costituiscono il substrato materiale, dipenda dalla loro continua accettazione e riconoscimento da parte dei membri rilevanti della comunità. Tale accettazione collettiva è infatti condizione imprescindibile affinché questi oggetti mantengano la loro identità e il loro significato nel tempo.

²⁴⁵ R. Ingarden, *The Ontology of the Work of Art*, cit., p. 259.

Ciò che ha avuto origine deve non solo la sua origine, ma anche la sua continua esistenza a certi atti di coscienza e interpretazioni da parte di soggetti mentali, solitamente da parte di una comunità mentale (religiosa, artistica o di una classe), per la quale solo esiste l'oggettività data.²⁴⁶

In sintesi, le condizioni di esistenza degli oggetti culturali superano quelle dei meri oggetti fisici, poiché i primi presuppongono forme di intenzionalità imprescindibili per la loro costituzione e persistenza, mentre i secondi no. Tuttavia, si deve riconoscere anche la situazione opposta: vi sono condizioni per la persistenza degli oggetti fisici che trascendono quelle richieste per gli oggetti culturali. Un esempio emblematico è costituito dalla chiesa o dall'opera architettonica che sopravvive a interventi di restauro; accettiamo comunemente che l'identità della medesima entità culturale perduri nel tempo nonostante la sostituzione di alcune parti materiali. In questo senso, una cattedrale restaurata non coincide con l'edificio originario distrutto, ma mantiene la sua identità culturale.

Un'ulteriore linea argomentativa di Ingarden contro l'equivalenza tra opere architettoniche, bandiere, chiese e oggetti fisici si fonda sull'osservazione che tali opere possiedono proprietà, e addirittura proprietà essenziali, che non sono riscontrabili negli oggetti fisici. Ciò diviene particolarmente chiaro se consideriamo la "cosa reale" come una mera collezione di particelle, come la descriverebbe la fisica, perché:

È molto probabile che l'oggetto fisico e materiale che forma l'edificio non sia dotato di qualità "sensibili"; che non sia né colorato, né duro, né delimitato da superfici lisce o ruvide; che quindi in sé non abbia nemmeno la forma spaziale che

²⁴⁶ Ivi, p. 260.

incontriamo nella percezione concreta e che gli attribuiamo anche nella vita quotidiana. Ma ... è fuor di dubbio che ogni opera d'arte architettonica sia dotata di tali qualità.²⁴⁷

In effetti, il possesso delle qualità sensibili che costituiscono la base delle proprietà estetiche dell'opera e l'esperienza estetica dell'osservatore sono qualità essenziali dell'opera d'arte, sebbene si possa supporre senza contraddizione che l'oggetto puramente fisico ne sia privo. La questione risulta ancora più evidente per entità quali chiese e bandiere, le quali possiedono caratteristiche essenziali legate all'espletamento di specifiche funzioni: essere una chiesa significa fungere da luogo deputato a varie cerimonie religiose, mentre essere una bandiera implica servire come simbolo di una nazione o di una causa. Tali funzioni non possono essere considerate caratteristiche essenziali della mera cosa fisica.

Una delle osservazioni più rilevanti di Ingarden riguarda, inoltre, il legame imprescindibile tra questi oggetti culturali e specifiche norme di comportamento e interazione sociale. Una chiesa, in quanto tale, richiede che gli individui adottino nei suoi confronti determinati comportamenti — comportamenti che non si applicano a un semplice edificio considerato solo come costruzione materiale, come nel caso del muratore impegnato nei lavori di muratura. Ingarden osserva infatti: «Questo modo di comportarsi è conforme alle opinioni dominanti nella comunità religiosa pertinente e, in circostanze diverse e in edifici culturali diversi, come un teatro o un club, sarebbe inappropriato e persino ridicolo».²⁴⁸ Nel momento in cui tali comportamenti cessano di essere richiesti, ad esempio quando l'edificio è stato sconsacrato, la chiesa cessa di esistere; e nella misura in cui il comportamento in questione non si applica,

²⁴⁷ Ivi, p. 263.

²⁴⁸ Ivi, p. 260.

come nel caso del muratore che ripara l'edificio, l'oggetto cui si rivolge l'attenzione è il semplice edificio e non la chiesa.

Similmente, le differenze nelle forme di comportamento appropriate costituiscono un criterio essenziale che distingue, per esempio, una bandiera da un semplice pezzo di stoffa. «Con un pezzo di stoffa, ad esempio, puliamo le pentole. Alla bandiera rendiamo onori militari; la conserviamo, spesso per secoli, come ricordo, anche se la stoffa della bandiera è gravemente danneggiata e senza alcun valore».²⁴⁹ È quindi interessante rilevare come Ingarden non si limiti a opporsi alla riduzione degli oggetti culturali a meri oggetti fisici soltanto mediante la loro dipendenza da atti individuali di coscienza per la loro esistenza e persistenza. Egli, richiamandosi a Heidegger,²⁵⁰ sottolinea altresì l'importanza cruciale delle connessioni concettuali tra l'idea stessa di un oggetto culturale di un certo tipo (ad esempio, chiesa o bandiera) e le norme sociali di comportamento ad esso associate, analogamente a quanto Heidegger sosteneva riguardo al fatto che le norme d'uso siano essenziali per ciò che significa per un oggetto essere un "pezzo di equipaggiamento" pronto all'uso, piuttosto che una mera "cosa" presente nello spazio e nel tempo.

1.4. Gli oggetti culturali come oggetti puramente intenzionali

Ma se, in virtù delle loro specifiche condizioni di esistenza e persistenza, nonché delle loro proprietà essenziali distintive, oggetti culturali quali bandiere, chiese ed edifici non possono

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Ingarden fa riferimento ai paragrafi 15–18 di *Essere e tempo*, in cui Heidegger introduce la distinzione tra l'ente «utilizzabile» (*Zuhanden*) e l'ente «semplicemente presente» (*Vorhanden*). Heidegger sottolinea come gli oggetti non vengano primariamente colti come cose materiali isolate, ma come strumenti inseriti in una rete di relazioni pratiche e normative. Un oggetto è attrezzatura (*Zeug*) in quanto viene usato secondo regole e finalità condivise, e il suo essere è definito da tale uso nel contesto del mondo quotidiano. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, §§ 15-18.

essere semplicemente identificati con meri oggetti fisici, allora cosa sono effettivamente? La risposta sintetica di Ingarden è che tali entità, analogamente alle opere d'arte, costituiscono «oggetti puramente intenzionali». Gli oggetti puramente intenzionali sono

oggetti che derivano la loro esistenza e la loro intera dotazione da un'esperienza di coscienza intenzionale (un "atto") che è carica di un contenuto determinato e uniformemente strutturato. Non esisterebbero affatto se non per l'esecuzione di atti di questo tipo; tuttavia, poiché tali atti vengono eseguiti, questi oggetti esistono, ma non in modo autonomo.²⁵¹

Etichettando tali entità come «oggetti puramente intenzionali», Ingarden le classifica innanzitutto come oggetti dipendenti dalla mente in un senso particolare: «La creazione di un oggetto puramente intenzionale dipende [...] da un'attribuzione intenzionale, dal fatto che esso sia 'pensato'». ²⁵² Tuttavia, è fondamentale osservare che, affermando la loro dipendenza dalla mente, Ingarden non sostiene in alcun modo l'identificazione degli oggetti puramente intenzionali con gli stati psicologici che li riguardano. Seguendo l'insistenza di Brentano sulla distinzione tra atto intenzionale e oggetto intenzionale, Ingarden si oppone con forza a qualsiasi forma di psicologismo: «Gli oggetti puramente intenzionali sono 'trascendenti' rispetto ai corrispondenti e, in generale, a tutti gli atti coscienti, nel senso che nessun elemento reale (o momento) dell'atto è un elemento dell'oggetto puramente intenzionale, e viceversa» ²⁵³. In altre parole, l'oggetto puramente intenzionale deve essere rigorosamente distinto dall'atto che lo intende, poiché molteplici atti differenti possono riguardare lo stesso oggetto intenzionale. ²⁵⁴ Ingarden estende tali argomentazioni classiche contro il psicologismo per respingere la

²⁵¹ R., Ingarden, *Time and Modes of Being*, Charles C. Thomas, Springfield, Illinois 1964, p. 47.

²⁵² Ivi, pp. 80-81.

²⁵³ R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1973, p. 118

²⁵⁴ Ivi, p. 123.

riduzione di oggetti culturali quali «singole opere letterarie, composizioni musicali, oggetti in strutture sociali o governative, diritto positivo, ecc.» a meri stati psicologici.²⁵⁵

Ciononostante, potrebbe sembrare che, nel tentativo di evitare il riduzionismo fisicalista, Ingarden sia inclinato a spostarsi eccessivamente verso la tesi opposta, ovvero quella di classificare oggetti culturali come bandiere, chiese e opere architettoniche semplicemente come oggetti «puramente intenzionali». Infatti, il paradigma canonico di oggetto puramente intenzionale, essendo creato e dipendente dalla mente, è rappresentato da oggetti immaginari. Ingarden stesso introduce questa nozione attraverso esempi quali un tavolo semplicemente immaginato²⁵⁶ o un giovane «poeticamente concepito» che noi «immaginiamo» possieda certe proprietà.²⁵⁷ Tuttavia, l'idea che oggetti sociali e culturali concreti — come le bandiere che pieghiamo o sventoliamo, le chiese in cui adoriamo o cerchiamo rifugio, o le opere architettoniche che richiedono permessi urbanistici, occupano spazi fisici e proiettano ombre sul paesaggio — siano in qualche modo «solo» oggetti immaginari risulta scandalosa, e forse addirittura più problematica di posizioni che li riducono a meri oggetti fisici, o che ne negano del tutto l'esistenza.

Nell'inaugurare *The Architectural Work*, lo stesso Ingarden sottolinea la controintuitività apparente dell'idea che le opere di architettura (e in ultima analisi altri oggetti culturali) siano «puramente intenzionali»:

non sembra particolarmente discutibile affermare che un'opera di architettura, ad esempio Notre Dame a Parigi o la Basilica di San Pietro a Roma, sia una formazione «puramente intenzionale»? Dopo tutto, Notre Dame di Parigi sembra non essere

²⁵⁵ R. Ingarden, *Time and Modes of Being*, cit., p. 48.

²⁵⁶ R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, cit., p. 119.

²⁵⁷ R. Ingarden, *Time and Modes of Being*, cit., p. 49.

meno reale dei molti edifici residenziali che sorgono nelle sue vicinanze, dell'isola su cui è stata costruita, del fiume che scorre lì vicino e così via.²⁵⁸

Trattare questi oggetti come mere proiezioni o oggetti immaginari sembra ignorare completamente la recalcitranza del mondo sociale e culturale: mentre posso immaginare che un «giovane immaginario» possieda qualunque caratteristica io scelga, non posso semplicemente immaginare di avere una bandiera o una chiesa nel mio quartiere, né tanto meno il modo in cui esse effettivamente si presentano. Inoltre, tale approccio rischia di far crollare la distinzione cruciale tra le bandiere e le chiese immaginate e le loro controparti reali, che esercitano un impatto concreto sulle nostre vite.

Tuttavia, sebbene Ingarden utilizzi il termine «oggetto puramente intenzionale» per abbracciare una vasta gamma di entità — dagli oggetti immaginari alle opere di letteratura, musica, architettura, fino agli oggetti culturali come bandiere e chiese — sarebbe un completo fraintendimento interpretare la sua posizione come se trattasse gli oggetti sociali e culturali come mere entità immaginate o proiettate. Come osserva a proposito dell'opera musicale, «parlare di “oggettività puramente intenzionali” non introduce una mera finzione filosofica nella nostra discussione».²⁵⁹ Infatti, gli oggetti puramente intenzionali costituiscono una categoria ampia e variegata, con distinzioni che riflettono i diversi modi in cui ciascuno dipende dalle menti e dalle entità esterne alla mente.

Gli oggetti puramente intenzionali «sono oggetti che derivano la loro esistenza e la loro intera connotazione da un'esperienza di coscienza intenzionale (un “atto”) carica di un contenuto determinato e uniformemente strutturato. Non esisterebbero affatto se non per l'esecuzione di atti di questo tipo»²⁶⁰. Tuttavia, la loro dipendenza dalla mente rappresenta solo

²⁵⁸ R. Ingarden, *The Ontology of the Work of Art*, cit., p. 255.

²⁵⁹ Ivi, p. 94.

²⁶⁰ R. Ingarden, *Time and Modes of Being*, cit., p. 47.

un aspetto degli oggetti puramente intenzionali. In questo senso, è forse un peccato che Ingarden impieghi il termine «oggetto puramente intenzionale» per indicare entità così eterogenee, poiché ciò può suggerire erroneamente che tutti siano unicamente prodotti dell'intenzionalità umana. Egli usa questa etichetta principalmente per distinguere quelle entità che dipendono essenzialmente dall'intenzionalità umana da quegli oggetti indipendenti della natura, che possono essere semplicemente occasionalmente oggetto dei nostri atti intenzionali senza alcuna connessione fondamentale con essi.²⁶¹ Nonostante ciò, la maggior parte degli oggetti puramente intenzionali non sono puramente intenzionali nella misura in cui l'intenzionalità umana ne costituisce l'unico fondamento. Anzi, è molto più comune che tali oggetti dipendano non solo da forme di intenzionalità, ma anche da «caratteristiche del mondo» esterne, come onde sonore, tele dipinte e simili.

Una delle innovazioni più significative di Ingarden è stata l'intuizione che un'entità può dipendere simultaneamente da molteplici altre entità, combinando così sia la dipendenza dall'intenzionalità umana sia quella da caratteristiche del mondo indipendenti dalla mente. Inoltre, ha sottolineato che esistono molteplici modi in cui un'entità può essere definita dipendente. Queste distinzioni interne al regno degli "oggetti puramente intenzionali" costituiscono la chiave per offrire una concezione degli oggetti sociali e culturali che riconosca la loro dipendenza dalla mente senza ridurli a semplici entità immaginate o proiettate.

La sottigliezza e l'originalità filosofica della visione di Ingarden risiedono proprio nel rifiuto di considerare le tradizionali divisioni tra mentale, fisico e ideale come esaustive.²⁶² Egli infatti distingue diversi sensi di dipendenza tra entità, fornendo così la base per delineare un'ampia gamma di casi possibili di oggetti puramente intenzionali, in funzione dei diversi modi in cui essi dipendono da menti e altre entità.

²⁶¹ R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, cit., p. 117.

²⁶² Cfr. Ivi, p. 19.

In primo luogo, Ingarden distingue tra la dipendenza di un oggetto dagli atti coscienti semplicemente per venire all'esistenza — che egli chiama “derivazione”²⁶³ — e la dipendenza necessaria per essere mantenuto in esistenza, che definisce “contingenza”. In secondo luogo, distingue tra la contingenza — ossia la dipendenza continua per il semplice fatto di esistere — e la dipendenza per il modo in cui l'oggetto esiste, la sua “modalità di essere”, che Ingarden chiama “eteronomia”.

Tutti gli oggetti puramente intenzionali, secondo Ingarden, sono quindi dipendenti dalla mente almeno in tre sensi fondamentali: sono derivati, nel senso che possono esistere solo come prodotti di qualche atto di coscienza; sono contingenti, nel senso che la loro esistenza continua si fonda su determinate forme di coscienza, ad esempio su atteggiamenti specifici che devono essere adottati nei loro confronti; e sono eteronomi, nella misura in cui le loro caratteristiche determinate — la loro “dotazione qualitativa” — dipendono anch'esse da particolari atti coscienti.²⁶⁴

Anche stabilendo che gli oggetti puramente intenzionali dipendono da atti coscienti, è fondamentale riconoscere che tra questi oggetti esistono differenze cruciali. In particolare, la dipendenza dalla coscienza può essere di due tipi: diretta o mediata. Ingarden inizia spesso la sua analisi degli oggetti puramente intenzionali proprio dagli oggetti immaginari, poiché questi rappresentano il caso più semplice: dipendono direttamente — e soltanto — da atti intenzionali, e per questo li definisce “oggetti originariamente puramente intenzionali” o “oggetti primari puramente intenzionali”.

Tuttavia, questi oggetti originariamente puramente intenzionali si distinguono dagli “oggetti derivati puramente intenzionali”, la cui dipendenza dalla mente è mediata da entità esterne alla mente che, a loro volta, dipendono anch'esse dalla mente. Nel caso della maggior parte degli

²⁶³ Cfr. R. Ingarden, *Time and Modes of Being*, cit., p. 52.

²⁶⁴ Ivi, p. 47.

oggetti puramente intenzionali — comprese molte opere d'arte e oggetti culturali — la dipendenza dalla mente è quindi mediata. Ciò significa che tali oggetti non dipendono unicamente da atti di coscienza, ma anche da altre entità non mentali, come oggetti fisici o concetti ideali. Pur introducendo il concetto di oggetti puramente intenzionali partendo dagli oggetti originariamente puramente intenzionali, Ingarden si concentra soprattutto su esempi di oggetti puramente intenzionali derivati. I più noti e articolati di questi sono i personaggi delle opere narrative letterarie, i quali non dipendono direttamente da atti coscienti, ma piuttosto dalle unità di significato espresse dalle frasi delle opere letterarie stesse — che a loro volta si riferiscono all'intenzionalità originaria degli atti di coscienza.²⁶⁵

Quando la dipendenza dalla mente è mediata da un oggetto pubblico, l'esistenza continua dell'oggetto non dipende più da un singolo atto di coscienza particolare, ma piuttosto da atti coscienti di un tipo specifico e collettivo. Ad esempio, secondo Ingarden, le unità di significato — come frasi e parole — dipendono da atti coscienti che conferiscono significato alle unità fonetiche e tipografiche.²⁶⁶ Tuttavia, tale attribuzione di significato non è normalmente il risultato di un singolo atto personale, ma piuttosto il prodotto collettivo di un ampio insieme di intenzioni e pratiche pubbliche. Di conseguenza, finché queste unità di significato possono continuare a esistere senza la necessità di un particolare atto di coscienza individuale, anche gli oggetti puramente intenzionali che da esse dipendono possono persistere. Di conseguenza, la dipendenza mediatrice dalle unità di significato:

consente agli oggetti puramente intenzionali di liberarsi, per così dire, dal contatto immediato con gli atti della coscienza nel processo di esecuzione e quindi di acquisire una relativa indipendenza da questi ultimi ... Attraverso questo

²⁶⁵ R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, cit., p. 118.

²⁶⁶ Ivi, p. 100.

spostamento nella loro relatività ontica, questi oggetti ottengono un certo vantaggio rispetto agli oggetti primari puramente intenzionali. Infatti, mentre questi ultimi sono formazioni “soggettive”, nel senso che nella loro primarietà sono direttamente accessibili solo all’unico soggetto cosciente che ha effettuato l’atto che li ha creati, e mentre nella loro necessaria appartenenza ad atti concreti non possono liberarsi da questi atti, gli oggetti puramente intenzionali derivati, come correlati di unità di significato, sono “intersoggettivi”: possono essere intesi o appresi da vari soggetti coscienti come identicamente uguali.²⁶⁷

Si capisce come gli oggetti puramente intenzionali derivati possano dipendere genericamente dall’esistenza di alcuni atti di coscienza di un certo tipo, piuttosto che da uno specifico atto di coscienza. Questa dipendenza generica dalla coscienza, mediata da un oggetto pubblico, ci permette di comprendere almeno un modo in cui gli oggetti puramente intenzionali possono essere intersoggettivi, pubblici e accessibili — in questo caso — a tutti coloro che comprendono il linguaggio. Ci aiuta inoltre a spiegare come un oggetto puramente intenzionale possa essere recalcitrante, nel senso che non è soggetto alla nostra volontà o ai nostri desideri individuali, a differenza delle nostre creazioni immaginarie. Infine, l’idea che la dipendenza dalla mente possa essere mediata e generica ci mostra come alcuni oggetti puramente intenzionali possano essere legittimi oggetti di indagine, riguardo ai quali è possibile fare autentiche scoperte e acquisire conoscenze oggettive. Finché la loro persistenza e il loro modo di essere dipendono solo genericamente da certi atti coscienti — che ad esempio stabiliscono i significati dei termini usati nel testo — qualsiasi individuo potrebbe potenzialmente sbagliare nelle sue convinzioni su un’opera letteraria, o ignorarne del tutto l’esistenza, eppure l’esistenza e le caratteristiche dell’opera restano aperte alla scoperta.

²⁶⁷ Cfr. Ivi, p. 126.

Finora abbiamo visto due importanti varianti nella dipendenza degli oggetti puramente intenzionali dagli atti coscienti: questa dipendenza può essere diretta oppure mediata da qualche altra entità; inoltre, può consistere in una dipendenza rigida da particolari atti di coscienza, oppure in una dipendenza generica da alcuni o altri atti coscienti di un certo tipo. È ugualmente importante osservare che, quando la dipendenza è mediata, l'oggetto puramente intenzionale dipende non solo da atti di coscienza, ma anche da entità di altro tipo. Normalmente si tratta di oggetti fisici, sebbene — come nel caso delle unità di significato linguistiche — possano entrare in gioco anche entità ideali. Qui ci concentreremo sui casi in cui gli oggetti puramente intenzionali dipendono da oggetti fisici e da atti coscienti, perché è in questa relazione che emergono probabilmente le differenze più significative tra gli oggetti puramente intenzionali, dato che le dipendenze dagli oggetti fisici possono assumere diverse forme con conseguenze differenti.

Gli oggetti puramente intenzionali di cui Ingarden parla più diffusamente, e che dipendono congiuntamente da più fattori, sono soprattutto le opere d'arte di vario tipo: letteratura, musica, immagini e architettura. Ciascuna di queste opere è creata dagli atti psicofisici dell'autore, compositore o artista, e quindi ne deriva originariamente. Inoltre, insiste Ingarden, la persistenza dell'opera nel tempo si basa sulla comprensione competente di chi la osserva, legge o ascolta.²⁶⁸ Oltre a questa dipendenza dalla coscienza, ogni opera è subordinata anche a entità esterne alla mente che la mediano. Queste entità variano a seconda del tipo di arte: le opere letterarie dipendono da unità di significato — che a loro volta dipendono da atti coscienti di attribuzione di significato, da concetti ideali e da formazioni fonetiche e tipografiche; le opere musicali si fondano su “processi reali nel mondo che si manifestano in ogni singola esecuzione dell'opera” o su oggetti reali, come copie della partitura²⁶⁹; similmente, l'immagine artistica si

²⁶⁸ R. Ingarden, *The Ontology of the Work of Art*, cit., p. 200.

²⁶⁹ Ivi, p. 93

basa sul dipinto materiale, cioè sulla tela ricoperta di vernice²⁷⁰. È proprio questo fondamento materiale che rende l'opera accessibile al pubblico, nonostante essa rimanga un "oggetto puramente intenzionale".

Tuttavia, Ingarden sottolinea che l'opera d'arte rimane genericamente dipendente da uno o più fondamenti esterni, senza essere legata a un oggetto fisico particolare. L'opera musicale, per esempio, "è un'entità qualitativa determinata in modi molto diversi; ciò che è qualitativo è in ogni caso sovraindividuale ... ciò che è qualitativo costituisce l'essenza dell'opera e trascende ogni individuo concreto che si possa considerare reale".²⁷¹ Analogamente, l'opera letteraria non è legata a nessuna copia o esecuzione specifica. Questo appare del tutto naturale per letteratura e musica; più sorprendente è che Ingarden adotti la stessa posizione riguardo a dipinti e opere architettoniche. Secondo lui, un quadro dipende genericamente dalla tela fisica ricoperta di pittura: "Se distruggiamo il dipinto, distruggiamo l'accesso all' 'originale' del quadro, e se non disponiamo di copie o 'riproduzioni' del dipinto, distruggiamo anche il quadro stesso"²⁷² Sebbene riconosca che riproduzioni perfette di un dipinto siano in genere indisponibili — e perciò sia giusto attribuire valore all'originale — questa condizione è per lui contingente, legata a limitazioni tecnologiche attuali, non a una necessità ontologica dell'opera²⁷³. Allo stesso modo, "una stessa opera d'arte architettonica potrebbe in linea di principio essere incarnata in edifici diversi",²⁷⁴ costruiti con materiali diversi; e infatti "se i piani sono precisi, è possibile costruire molti edifici identici, cosicché la stessa opera d'arte architettonica possa essere 'eseguita' ripetutamente".²⁷⁵

La concezione di Ingarden delle opere d'arte di ogni genere come genericamente legate a una base fisica sembra derivare dalla sua idea dell'opera d'arte come entità qualitativamente

²⁷⁰ Ivi, p. 200.

²⁷¹ Ivi, p. 93.

²⁷² Ivi, p. 198.

²⁷³ Ivi, p. 201.

²⁷⁴ Ivi, p. 271.

²⁷⁵ Ivi, p. 274.

distinta, che permette in linea di principio che tali qualità possano essere fondate o realizzate in più di un oggetto materiale reale. Tuttavia, questa caratteristica non si estende a tutti gli oggetti puramente intenzionali in generale, i quali, al massimo, sono genericamente fondati su oggetti fisici. Una peculiarità particolarmente interessante nella trattazione ingardiana degli oggetti culturali, come bandiere e chiese, è che questi sembrano costituire esempi chiari di oggetti puramente intenzionali che sono più direttamente legati al mondo fisico.

Per esempio, una bandiera appare (almeno in un dato momento) rigidamente connessa al pezzo di stoffa che la costituisce materialmente; analogamente si potrebbe dire per una banconota da un dollaro, un passaporto o una medaglia olimpica. Se il supporto materiale viene distrutto, anche l'oggetto puramente intenzionale viene meno. Questo spiega la naturale tendenza a considerare tali entità come oggetti fisici, suscettibili di essere scoperti (come nel caso del ritrovamento di una bandiera perduta in soffitta) e, più in generale, come parte di un mondo troppo robusto per essere ridotti a mere entità immaginarie o proiezioni.

Tuttavia, Ingarden sottolinea che anche in questi casi, in cui la relazione tra oggetto puramente intenzionale e oggetto fisico è al massimo della rigidità, i due non sono identificabili, dato che hanno condizioni di esistenza differenti: bandiere e chiese esistono in virtù di certi atti intenzionali, mentre la disposizione fisica delle molecole della stoffa o dell'edificio non dipende da tali atti; hanno inoltre proprietà essenziali diverse — ad esempio, bandiere e chiese possiedono caratteristiche funzionali e normative che regolano il loro ruolo sociale e culturale, proprietà che la loro base materiale non deve necessariamente possedere.²⁷⁶

Quindi, come abbiamo visto, gli oggetti puramente intenzionali si dispongono lungo un ampio spettro. Da un lato, troviamo gli oggetti immaginari o “fantasiosi”, che dipendono direttamente e unicamente da atti di coscienza, dai quali “traggono la loro esistenza e la loro dotazione qualitativa”, poiché le proprietà vengono semplicemente attribuite da chi li

²⁷⁶ Ivi, p. 259.

immagina. Sebbene siano un punto di partenza naturale per spiegare cosa sia un oggetto puramente intenzionale, rappresentano solo un'estremità dello spettro.

Ben più diffusi sono gli oggetti puramente intenzionali che dipendono anche da entità esterne alla mente e solo genericamente da certi tipi di atti coscienti; ciò li rende pubblicamente accessibili e non reattivi alle convinzioni o ai desideri di singoli individui. All'estremo opposto si trovano gli oggetti culturali come bandiere e chiese che, per mantenere la loro persistenza, dipendono genericamente dalla comunità nel mantenere una corretta comprensione e un atteggiamento adeguato nei loro confronti, ma dipendono rigidamente da un particolare oggetto fisico. Ciò permette, per così dire, di “scoprire” questi oggetti attraverso l'apprensione della loro base materiale, di distruggerli distruggendo tale base, e così via.

Siamo ora in grado di descrivere in modo più specifico lo statuto ontologico degli oggetti culturali secondo Ingarden. Naturalmente, gli oggetti culturali possono essere di moltissimi tipi; qui ci concentreremo su quelli concreti come bandiere e chiese, poiché sono i casi su cui Ingarden si sofferma maggiormente. La risposta preliminare è che tali oggetti sono oggetti puramente intenzionali. Sebbene questo potrebbe far pensare che siano semplici entità immaginarie o proiezioni, abbiamo visto che questi ultimi costituiscono solo un caso estremo all'interno della variegata classe degli oggetti puramente intenzionali. Prendiamo, ad esempio, una chiesa: essa è subordinata a una disposizione organizzata di materiali di un certo tipo — ciò che comunemente chiameremmo un “edificio”, se non fosse che anche l'edificio, in quanto tale, è a sua volta un oggetto culturale²⁷⁷. Questa fondazione fisica è necessaria, ma non sufficiente perché una chiesa esista. Perché una chiesa venga all'esistenza, la sua base materiale deve essere consacrata.²⁷⁸ Il successo di questa consacrazione e il mantenimento dell'edificio come chiesa dipendono inoltre dal mantenimento, da parte di una comunità di “credenti”, di

²⁷⁷ Ivi, p. 258.

²⁷⁸ Ivi, p. 259

atteggiamenti adeguati. Questi atteggiamenti attribuiscono all'edificio certe funzioni caratteristiche — ad esempio, quella di luogo di culto — e stabiliscono norme di comportamento specifiche riguardo a essa.²⁷⁹

Analogamente, una bandiera si fonda da un lato su un pezzo di stoffa — o, più fondamentalmente, sulla disposizione molecolare che lo compone — e dall'altro sugli atteggiamenti di una comunità che riconosce in quella stoffa, appositamente creata e recante un determinato modello, un simbolo della propria nazione, insieme a modi particolari di trattarla e rispettarla. Dunque la bandiera

ha un oggetto reale come suo portatore (il suo fondamento ontico), ma va oltre quell'oggetto reale nelle proprietà costitutive ed essenziali di esso. La cosa reale che funge da fondamento ontico di tale oggettività non è, tuttavia, l'unico fondamento del suo essere, perché l'atteggiamento soggettivo e gli atti appropriati di coscienza che creano qualcosa come una "chiesa" o una "bandiera" formano il suo secondo e forse molto più importante fondamento ontico.²⁸⁰

In sintesi, oggetti culturali concreti come chiese e bandiere non sono né semplici oggetti fisici né mere proiezioni della mente umana. Se ci limitiamo alla tradizionale divisione tra fisico e mentale, non possiamo risolvere adeguatamente il problema dello statuto ontologico degli oggetti culturali. Questi oggetti, infatti, dipendono congiuntamente da entrambi questi livelli fondamentali. Appaiono simili a oggetti fisici perché hanno precise collocazioni spazio-temporali e possono essere distrutti insieme alla loro base materiale. Questa rigidità nella dipendenza dalla loro base fisica li distingue da opere come quelle letterarie o musicali, più

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ivi, p. 260.

comunemente considerate come oggetti ideali piuttosto che reali. Tuttavia, oltre alla dipendenza fisica, essi dipendono genericamente dagli atteggiamenti e dalle pratiche di una comunità che li crea come chiese o bandiere, ne stabilisce le norme di trattamento e ne mantiene lo status culturale.

Riconoscere la varietà dei modi in cui le entità possono dipendere dalla coscienza e dal mondo fisico — e talvolta anche da entità ideali — apre a una vasta gamma di categorie intermedie tra il fisico e il mentale. Un contributo fondamentale del pensiero di Ingarden sugli oggetti sociali e culturali è proprio mostrare l'insufficienza delle nostre tradizionali suddivisioni ontologiche e indicare la necessità di sviluppare un sistema più articolato, capace di riconoscere tutte le forme intermedie in cui si collocano la maggior parte degli oggetti della nostra esperienza quotidiana.

1.5 Gli oggetti sociali come misteriosi prodotti della coscienza?

Sebbene la consistenza ontologica degli oggetti sociali e culturali concreti contribuisca efficacemente a dissipare il timore che essi siano null'altro che proiezioni mentali, tale solidità solleva una difficoltà speculare e forse ancora più ostica: in che modo entità così saldamente ancorate alla realtà materiale — capaci di essere edificate, abbattute, incendiate o dimenticate in una soffitta — possono tuttavia essere generate dalla coscienza? Questa perplessità non è che una declinazione specifica della più generale e annosa questione scettica: in che modo meri atteggiamenti intenzionali o atti della coscienza possono *dare vita* a nuovi oggetti?

Nella tradizione della filosofia analitica, tale dubbio si innesta in una radicata diffidenza verso l'idea che la mente possa avere un potere costitutivo sugli oggetti. Un filone realista di lunga data insiste sul fatto che, sebbene possiamo pensare, parlare e acquisire conoscenza di

oggetti nel mondo, questi devono esistere indipendentemente da qualsiasi attività mentale, e che la nostra coscienza non fa che registrarne l'esistenza, senza contribuire in alcun modo alla loro costituzione ontologica, dal momento che "il nostro pensiero non li rende tali". L'ipotesi che il linguaggio, la convenzione o la coscienza stessa possano partecipare alla creazione di oggetti viene così facilmente liquidata come una forma di magia metafisica — una sorta di psicocinesi intellettuale capace di produrre entità con la sola forza del pensiero.

È in questa cornice teorica che si collocano le critiche rivolte a posizioni come quella di Ingarden, secondo cui anche i personaggi di fantasia devono essere compresi come entità culturali astratte, la cui esistenza è fondata sugli atti intenzionali degli autori. Una simile tesi viene talvolta considerata eccessivamente speculativa, se non addirittura fantasiosa, proprio perché sembra invocare un processo misterioso di generazione ontologica. E se già l'idea che la coscienza possa dar luogo all'esistenza di personaggi fittizi risulta inaccettabile per alcuni, tanto più lo sarà la tesi — sostenuta anch'essa da Ingarden — secondo cui atteggiamenti e pratiche intenzionali collettive possano costituire oggetti dotati di una concretezza fisica e funzionale come chiese o bandiere.

Anche John Searle, tra i pochi autori a offrire un'elaborazione sistematica e sofisticata dell'ontologia sociale contemporanea, pur riconoscendo la validità della creazione intenzionale di personaggi immaginari, esprime una certa esitazione nei confronti del lessico impiegato per trattare gli oggetti sociali²⁸¹, se non addirittura dell'intera idea che fatti sociali nuovi possano emergere sulla base dell'intenzionalità collettiva umana. Abbiamo «la sensazione che ci sia un elemento di magia, un trucco di prestigio, un gioco di prestigio nella creazione di fatti istituzionali da fatti bruti», così che «Nei nostri stati d'animo metafisici più consistenti

²⁸¹ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, cit., p. 36.

vogliamo chiedere ... questi pezzi di carta sono davvero soldi? Questo pezzo di terra è davvero la proprietà privata di qualcuno?».²⁸²

Ingarden si dimostra costantemente lucido rispetto al genere di obiezione appena menzionata. La sua risposta prende le mosse dal riconoscimento che il nucleo dell'obiezione risiede nel presupposto secondo cui gli oggetti reali — intesi come entità fisiche, spazio-temporalmente determinate, quali alberi, rocce o aggregati materiali — non possono essere generati ex nihilo dalla coscienza umana; e, analogamente, che nessuna delle loro proprietà fisiche o spaziali possa essere modificata per il solo tramite del pensiero.

Tuttavia, secondo Ingarden, i mutamenti implicati nella costituzione degli oggetti puramente intenzionali sono di tutt'altra natura rispetto a quelli che riguardano l'ambito del mondo fisico: si tratta, infatti, di trasformazioni che la coscienza è perfettamente in grado di operare. Ingarden è il primo a riconoscere che “gli atti di coscienza [...] di per sé non determinano e non possono determinare un vero cambiamento nel mondo”²⁸³. Ma come va intesa questa affermazione, se contemporaneamente si sostiene che tali atti siano in grado di inaugurare l'esistenza di nuovi oggetti?

La chiave interpretativa risiede nella distinzione tra il piano fisico e quello intenzionale: dire che gli atti di coscienza non producono alcun mutamento reale significa, più precisamente, che essi non incidono su alcuna entità, proprietà o configurazione appartenente al dominio meramente fisico e spazio-temporale. Essi non alterano la materia, non modificano le strutture atomiche o le leggi della fisica. Ciò che invece fanno è conferire determinate qualificazioni intenzionali a oggetti che esistono indipendentemente dalla coscienza, arricchendoli così di significati, funzioni o status che non sono loro intrinseci dal punto di vista fisico, ma che emergono in virtù di specifiche attività mentali e collettive.

²⁸² Ivi, p. 45.

²⁸³ R. Ingarden, *The Ontology of the Work of Art*, cit., p. 259.

atti come “consacrare” una chiesa, decretare come deve apparire una bandiera o creare un “ordine” onorario non producono alcun cambiamento reale nel mondo fisico, sebbene possano indirettamente apportare cambiamenti nella vita mentale degli esseri umani. D’altro canto, come conseguenza di tali atti di coscienza, sorge una certa proprietà intenzionale di oggetti reali appropriati che deriva dal loro diventare il fondamento ontico di un nuovo oggetto: una chiesa, una bandiera, un ordine, ecc..²⁸⁴

Quali siano esattamente le proprietà intenzionali a cui si fa riferimento rimane, almeno in questo contesto, una questione che Ingarden non esplicita in modo sistematico. Tuttavia, emerge con sufficiente chiarezza che le proprietà intenzionali fondamentali sono da ricercare in atti mentali elementari quali il pensare alla Spagna, il desiderare una tempesta di neve o l’interrogarsi sull’eventualità che piova. In esempi di questo genere è evidente come, sebbene il pensiero non abbia il potere di produrre direttamente la presenza della Spagna o l’insorgere di una nevicata, esso possa senz’altro determinare il fatto che un soggetto stia pensando alla Spagna o desiderando la neve. Anzi, è difficile immaginare un altro meccanismo che possa rendere conto dell’esistenza di questi stati di coscienza.

Pertanto, anche ammettendo senza riserve che la mente non abbia alcuna efficacia causale sul mondo fisico in senso stretto, risulta comunque incontestabile che essa sia in grado di produrre fatti intenzionali — ossia realtà che esistono precisamente in quanto correlate a determinati vissuti coscienti. Ora, sebbene atti come il pensare, il desiderare, il credere costituiscano esempi paradigmatici di tali fatti intenzionali, è evidente che ci troviamo ancora a un livello basilare, distante da quello di fenomeni come una bandiera nazionale o una chiesa

²⁸⁴ Ivi, p. 261.

consacrata. L'intuizione di fondo di Ingarden è che anche le caratteristiche che determinano la natura di questi oggetti — ad esempio, che un edificio sia stato consacrato da un vescovo cattolico, che sia stato adibito a luogo di culto e mai sconsacrato, ecc. — vadano annoverate tra le proprietà intenzionali, sebbene si tratti di proprietà più complesse e storicamente articolate. Importa sottolineare che il riconoscimento di tali proprietà non implica, in prima battuta, la creazione ex novo di oggetti: ciò che si ha, piuttosto, è l'attribuzione di nuovi strati intenzionali a un oggetto fisico già esistente, come può esserlo un determinato edificio in pietra. Tuttavia, una simile interpretazione non è compatibile con una prospettiva che identifichi integralmente gli oggetti culturali concreti con la loro base materiale. Il fatto che un determinato aggregato di pietre sia una chiesa non può quindi essere spiegato mediante una semplice riduzione ontologica: va piuttosto compreso, nella terminologia ingardeniana, come l'instaurarsi di un fondamento ontico che rende possibile la costituzione di una chiesa come oggetto distinto, pur radicato nel supporto fisico.

In tal modo, si rende necessaria una duplice concessione: non soltanto l'intenzionalità è in grado di rendere veri determinati stati di fatto, ma può altresì fungere da principio costitutivo per oggetti che non si lasciano ridurre alle loro basi materiali e che, senza tale mediazione intenzionale, non avrebbero alcun essere. È proprio questa conclusione, tuttavia, a suscitare la sensazione — in chi adotta una prospettiva realista rigida — che vi sia qui un'irragionevole postulazione di una sorta di potere metafisico del pensiero, simile a una creazione miracolosa, capace di far emergere oggetti nel mondo per il solo tramite della coscienza.

Ingarden dimostra estrema cautela nel distinguere tra la peculiare forma di creazione ontologica che coinvolge gli oggetti intenzionali e un'ipotetica generazione magica di entità autonome, come l'apparizione di un coniglio da un cappello. Egli afferma esplicitamente che “in un certo senso, sebbene questa creazione sia impotente; non può effettuare l'origine da sé

di alcun oggetto ontologicamente autonomo”.²⁸⁵ Un coniglio, in questa prospettiva, rappresenta esemplarmente un oggetto dotato di autonomia ontologica: la sua esistenza non dipende da atti di coscienza, né da sistemi intenzionali o convenzionali. La sua struttura materiale, le sue proprietà biologiche — dalla composizione del manto al codice genetico — sussistono indipendentemente da qualsivoglia processo mentale.

Diversamente, secondo Ingarden, oggetti che rientrano nella categoria del puramente intenzionale — come un’opera d’arte, una bandiera o una chiesa — sono suscettibili di emergere attraverso l’attività della coscienza. La coscienza, pur non potendo creare entità ontologicamente autosufficienti, è invece capace di generare oggetti che esistono unicamente in virtù di determinati atteggiamenti, atti o strutture convenzionali. Tale distinzione introduce un importante punto di svolta nella riflessione ontologica: sebbene la coscienza non possa produrre entità autonome, essa appare dotata della capacità di originare oggetti la cui esistenza dipende strutturalmente da un orizzonte intenzionale condiviso.

Rimane tuttavia una domanda cruciale, da un punto di vista filosofico più scettico: perché dovremmo ammettere che la coscienza abbia la capacità di dar vita a qualsiasi oggetto, anche quando si tratti esclusivamente di oggetti puramente intenzionali? Come osserva Amie Thomasson, questa potrebbe non essere una questione che Ingarden si sia esplicitamente posto, considerata la sua metodologia e il punto di partenza teorico da cui muove. Tuttavia, una risposta si può ricavare, implicitamente, dal modo in cui egli concepisce la distinzione tra ontologia e metafisica. Ingarden ritiene che queste due discipline, sebbene affini, abbiano compiti differenti: mentre la metafisica si interroga sulla struttura ultima dell’essere e si chiede “cosa c’è?”, l’ontologia, per contro, è un’indagine a priori che si fonda sull’analisi dei contenuti

²⁸⁵ Ivi, p. 260.

ideativi, volta a esplorare le possibilità pure e le connessioni necessarie che legano i vari momenti di tali contenuti.²⁸⁶

In questo senso, la questione metafisica sull'effettiva esistenza di chiese o bandiere viene affiancata da un'indagine ontologica che si concentra su ciò che deve valere, in linea di principio, affinché un oggetto possa essere considerato una chiesa o una bandiera. L'approccio ingardeniano all'ontologia si configura pertanto come un esercizio di chiarificazione concettuale: i suoi studi sugli oggetti culturali possono essere interpretati come una ricognizione delle condizioni costitutive implicite nell'idea stessa di "chiesa". Tale concetto, a sua volta, implica una serie di elementi costitutivi: la presenza di un edificio adeguatamente consacrato, la configurazione di determinati atteggiamenti da parte dei fedeli, un insieme di norme comportamentali condivise, ecc.

Ne consegue che, se tutte le condizioni fisiche e intenzionali richieste — la configurazione architettonica dell'edificio, i gesti rituali e le espressioni linguistiche pertinenti — sono effettivamente soddisfatte, allora, sulla base del contenuto stesso dell'idea di "chiesa", è garantito che un tale oggetto esista. In altre parole, la domanda sul come la coscienza possa produrre un oggetto come una chiesa, a partire da un mero edificio, perde di significato se si adotta il quadro ontologico proposto da Ingarden. In base a tale prospettiva, una chiesa non può essere ridotta o identificata completamente con un edificio fisico: le due entità restano distinte, pur radicandosi in un medesimo supporto materiale, proprio in virtù del surplus intenzionale che caratterizza l'oggetto culturale.

L'idea stessa di oggetti puramente intenzionali presuppone costitutivamente l'esistenza di determinati atti di coscienza: sono cioè concettualmente strutturati in modo tale da richiedere, come condizione necessaria per la loro esistenza, l'attualizzazione di stati intenzionali appropriati. Di conseguenza, una volta che le restanti condizioni ontologiche necessarie siano

²⁸⁶ J. Mitscherling, *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*, University of Ottawa Press, Ottawa 1997 p. 83

soddisfatte, la realizzazione degli atti di coscienza richiesti è sufficiente a garantire l'esistenza dell'oggetto in questione. In ciò si coglie la differenza essenziale rispetto agli oggetti reali, la cui esistenza non è subordinata ad alcuna attività coscienziale, e che dunque non sono suscettibili di essere "creati" dalla coscienza.

Questa linea di risposta si fonda sull'assunzione della validità dell'analisi concettuale come strumento legittimo per determinare le condizioni ontologiche d'esistenza di diverse tipologie di oggetti. Come osserva Thomasson, tale impostazione metodologica risulterebbe del tutto naturale all'interno del quadro teorico di Ingarden, il quale adotta sistematicamente l'analisi dei contenuti ideativi come approccio all'ontologia. Da questa prospettiva, diventa allora possibile riconoscere che gli oggetti culturali possono essere in un senso determinato "dipendenti dalla coscienza", senza per questo ridurli a mere illusioni soggettive né attribuire loro un'origine "miracolosa".

A differenza delle proiezioni mentali, gli oggetti culturali possiedono una trascendenza rispetto a qualsiasi singolo atto di coscienza e, in molti casi, presentano anche una dimensione spazio-temporale ancorata rigidamente a un supporto fisico. Il fatto che la loro esistenza sia in parte fondata su atti coscienti non implica affatto un impegno verso una posizione "creazionista" in senso forte. Sarebbe chiaramente assurdo sostenere, ad esempio, che il solo pensiero possa far iniziare a piovere; eppure non è per nulla assurdo — anzi è tautologicamente vero — che si dia un pensiero solo se vi è chi pensa. Analogamente, benché sia fantasioso supporre che un coniglio possa apparire per effetto di un'azione mentale o linguistica, non vi è nulla di misterioso nel riconoscere che certi atti coscienti, collocati in uno specifico contesto normativo e culturale, possano dar luogo all'istituzione di una chiesa a partire da un edificio.²⁸⁷

²⁸⁷ Questa distinzione, pur efficace nel delimitare gli abusi di un idealismo ingenuo, lascia però aperta la questione della continuità ontologica tra oggetti naturali e oggetti istituzionali, nonché dei criteri che giustifichino il passaggio da una semplice intenzione soggettiva a una realtà dotata di status pubblico e normativo.

In definitiva, ciò che la riflessione ingardeniana sembra mostrare è che il problema dello statuto ontologico degli oggetti culturali nasce da una concezione impoverita della varietà delle categorie ontologiche disponibili, la quale tende a ricondurre ogni cosa alle sole categorie del reale — psicologico o fisico — e dell'ideale. La proposta di Ingarden consiste nel riconoscimento non solo di una categoria ulteriore — quella del puramente intenzionale — ma anche di un intero spettro di categorie intermedie, definite dai differenti modi in cui un oggetto può strutturalmente dipendere da atti di coscienza, da supporti materiali, o persino da entità ideali, senza coincidere pienamente con nessuno di questi fondamenti.

Questo ampliamento categoriale consente di concepire oggetti culturali concreti, come bandiere e chiese, come entità ontologicamente dipendenti dai loro supporti fisici, ma non riducibili ad essi, e, allo stesso tempo, come entità dipendenti dalla coscienza, senza essere per questo relegabili al dominio dell'immaginario o dell'illusorio. Tale impianto teorico fornisce inoltre una struttura concettuale utile anche per comprendere una vasta gamma di oggetti sociali e culturali astratti — come università, leggi, sistemi monetari — alla luce delle loro specifiche relazioni di dipendenza rispetto a entità fisiche, mentali o ideali.

Le implicazioni di questa prospettiva eccedono il solo ambito dell'ontologia degli oggetti culturali concreti. Essa fornisce un apparato concettuale sofisticato e flessibile per articolare una tassonomia ontologica più ricca, capace di rispecchiare adeguatamente la complessità e la molteplicità dei tipi di entità che costituiscono il nostro mondo.

1.6 Oggetti puramente intenzionali e categoria del valore

Tuttavia — è necessario ora precisare — l'interpretazione proposta da Thomasson, per quanto rigorosa e coerente, appare parziale nella misura in cui trascura un elemento che per Ingarden

riveste un ruolo cruciale, forse il più rilevante, nella comprensione del significato e dello statuto ontologico degli oggetti puramente intenzionali: ovvero il fatto che tali oggetti sono portatori di valore e vengono creati dall'uomo proprio in vista dell'accesso ai valori. In questa prospettiva, ciò che è in gioco non è soltanto una questione di dipendenza ontologica o di condizioni concettuali di esistenza, ma il ruolo esistenziale e assiologico che questi oggetti svolgono nella struttura della vita umana.

Per Ingarden, tale questione è legata a un dato antropologico fondamentale: la condizione umana sembra costitutivamente orientata al contatto con ciò che trascende l'immediato, il contingente, il meramente empirico. Questa aspirazione alla trascendenza, profondamente radicata nell'esperienza umana, si manifesta attraverso la creazione di una sfera d'essere che Ingarden denomina "realtà dell'uomo" — vale a dire la cultura. Non si tratta, secondo lui, di un processo evolutivo casuale, in cui l'umanità avrebbe, nel corso del tempo, imparato a manipolare materiali e strutture fino a giungere, per prove ed errori, alla costruzione di cattedrali o di altri oggetti culturali complessi. Piuttosto, è vero l'opposto: sin dall'origine, l'agire umano manifesta un orientamento verso qualcosa che eccede il soddisfacimento dei bisogni immediati, un impulso verso un senso ulteriore, verso una dimensione di significato che supera la mera utilità pratica.²⁸⁸

È questa tensione verso il trascendente che, per Ingarden, fonda la realtà culturale e dà origine a forme istituzionali e simboliche organizzate — come la religione, l'arte, la ritualità — che conferiscono agli oggetti intenzionali un ruolo centrale nella strutturazione della vita collettiva. In tale contesto, oggetti come le cattedrali non vanno intesi semplicemente come

²⁸⁸ L'interpretazione ingardeniana dell'agire umano come originariamente orientato alla trascendenza e alla creazione culturale solleva interrogativi circa la sua validità antropologica ed epistemologica. Se è vero che molte espressioni della cultura umana sembrano effettivamente eccedere la mera funzione utilitaria, resta discutibile l'assunto secondo cui tale orientamento sarebbe costitutivo e originario. Una simile tesi rischia infatti di sottovalutare il ruolo delle contingenze storiche, biologiche ed evolutive nello sviluppo delle forme culturali. Inoltre, l'idea di una "realtà dell'uomo" come sfera autonoma potrebbe apparire troppo monolitica rispetto alla pluralità e storicità delle culture, aprendo la questione se si possa davvero parlare di un'unica forma trascendente dell'agire umano, o se non sia più corretto pensare a molteplici modalità situate e storicamente determinate di costruzione di senso.

prodotti tecnici, bensì come manifestazioni materiali di un'intenzionalità orientata al valore, alla sacralità, al senso. Alla luce di questa impostazione, la domanda iniziale — perché dovremmo ammettere che la coscienza possa creare oggetti, anche se si tratta di oggetti puramente intenzionali? — deve essere riesaminata alla luce del rapporto tra coscienza e valore. È vero, infatti, che Ingarden riconosceva la problematicità del concetto di valore: egli ammetteva esplicitamente quanto fosse difficile articolare una teoria ontologica coerente dei valori. Questa difficoltà si riflette in una serie di questioni irrisolte: quale sia il modo d'essere dei valori; cosa ne fondi la validità; e, soprattutto, cosa significhi concretamente “realizzare” un valore nel mondo. A tale riguardo, è significativo quanto emerge dalle lezioni di etica che Ingarden tenne negli anni '60:

I valori non sono reali né nel senso in cui è reale una corrente elettrica o [in cui] sono reali la rabbia o il fascino umano, ma non sono nemmeno meri correlati intenzionali dei nostri sentimenti, richieste, riflessioni e valutazioni. Dobbiamo trovare una sorta di via di mezzo, una sorta di *modus existentiae* distintivo, che da un lato sarebbe qualcosa di diverso dalla mera realtà e dall'altro qualcosa di più della mera intenzionalità, un comune fantasma umano gettato nel mondo.²⁸⁹

Nonostante le difficoltà teoriche appena menzionate, Ingarden si aggrappava saldamente a ciò che considerava un'evidenza fenomenologica primaria: il vivido senso della presenza del valore, la sua capacità di attrarre la coscienza, e il ruolo costitutivo che tale dimensione assiologica svolge, in particolare, all'interno del mondo culturale. Per il filosofo, infatti, la cultura non è semplicemente un aggregato di convenzioni sociali o un insieme di oggetti dotati di significato simbolico; essa trova la propria ragion d'essere più profonda nella funzione che

²⁸⁹ R. Ingarden, *The Ontology of the Work of Art*, cit., p. 337.

esercita nel produrre le condizioni necessarie affinché il valore possa essere realizzato, esperito, incarnato.

Tutte quelle cose che chiamiamo valori, come bontà, bellezza, verità, giustizia e così via, non si trovano nel substrato fisico-biologico del nostro mondo umano, ma emergono solo in quella realtà “sovrapposta” che abbiamo creato, una realtà appropriata all’uomo o, almeno, come la bontà in senso morale: questi valori si manifestano attraverso quella realtà o ne richiedono la creazione per la loro incarnazione.²⁹⁰

In nota al passaggio appena citato, Ingarden aggiunge una considerazione di particolare interesse:

Questo non equivale ancora a dire [con riferimento alla creazione delle condizioni per la realizzazione dei valori] che i valori stessi sono creati dall’uomo. Chiedersi qual è la loro fonte, o se possiamo parlare del fatto che siano stati creati, è una prospettiva di interrogazione completamente nuova che non rientra più nell’ambito dei problemi dell’essenza dell’uomo. L’unica cosa che è di cruciale importanza per l’uomo è che egli sia in grado di raggiungere quella sfera dell’essere che è composta da valori.²⁹¹

Presi nel loro insieme, dunque, questi passaggi offrono una risposta convincente alla domanda sollevata in precedenza: sebbene possiamo conoscere poco delle modalità con cui la coscienza

²⁹⁰ Ivi, pp. 29-30.

²⁹¹ Ivi, p. 31.

umana “crea” oggetti puramente intenzionali, non abbiamo realmente bisogno di domandarci se tale creazione sia possibile, perché già *viviamo e riconosciamo* ciò che tali creazioni ci restituiscono: l’esperienza del valore. È proprio questa esperienza — così fondamentale, così pervasiva nelle forme più alte della vita culturale — che ci garantisce che qualcosa, nel nostro rapporto con il valore, avviene davvero, qualcosa che travalica il mero fatto fisico o psichico. Come già accennato, è qui che torna a rivelarsi decisiva la distinzione, centrale nel pensiero di Ingarden, tra ontologia e metafisica. L’ontologia, nel suo senso più rigoroso, si limita all’analisi delle *possibilità pure essenziali* — delle strutture che un determinato tipo di oggetto *deve* possedere per poter essere ciò che è. La metafisica, invece, si assume il compito ulteriore — e più rischioso — di determinare quali tra queste possibilità si *realizzano effettivamente* nel mondo. In altre parole: l’ontologia disegna la mappa del possibile; la metafisica cerca di stabilire dove, su quella mappa, si collochi la realtà.

Ora, rispetto alla questione dei valori, Ingarden non tenta una costruzione ontologica sistematica: non offre una classificazione esaustiva delle “possibilità pure” che dovrebbero definire i valori come categoria di oggetti, né chiarisce definitivamente a quale classe ontologica essi appartenerebbero. Tuttavia, ciò non significa che i valori vengano messi tra parentesi o trattati come irrilevanti. Al contrario, Ingarden ne *affida la conferma alla loro efficacia vissuta*, alla loro presenza fenomenologica nelle esperienze fondamentali dell’uomo, specialmente quelle culturali. È per questo che, pur non avendo ancora elaborato un’ontologia compiuta dei valori, Ingarden può affermare senza esitazione che *noi accediamo effettivamente alla loro sfera dell’essere*. La loro esistenza non è una deduzione speculativa, ma una realtà esperienziale: li riconosciamo nei nostri atti di giudizio estetico, nelle strutture rituali, nelle pratiche collettive, nel rispetto e nella venerazione che rivolgiamo ad alcuni oggetti, eventi o persone. È in questa esperienza concreta — per quanto soggettivamente situata — che si dà la

realtà dei valori, una realtà che non si lascia ridurre né alla dimensione psichica né a quella materiale, ma che emerge proprio nella loro *intersezione culturale*.²⁹²

In questa prospettiva, i valori non sono “prodotti” della coscienza nel senso di una generazione arbitraria o soggettivistica, ma nemmeno entità indipendenti di tipo platonico. Piuttosto, si mostrano come entità *accessibili* tramite la coscienza, *attivabili* in determinati contesti intenzionali e culturali, eppure *eccedenti* ogni singolo atto intenzionale. È per questo che le creazioni culturali — opere d’arte, chiese, cerimonie, testi — non sono meri contenitori neutri, ma *veicoli di valore*, forme che ci consentono di entrare in contatto con quella sfera dell’essere che ci interroga, ci orienta e ci trascende.²⁹³

L’affermazione è di natura metafisica, ma manca di un fondamento ontologico esplicito. In questo quadro, il riferimento nella teoria dell’opera d’arte non soltanto ai valori in senso stretto, ma anche alle cosiddette “qualità metafisiche”, assumerà — come si vedrà in seguito — un’importanza cruciale. Per Ingarden, i valori non rappresentano un’aggiunta accessoria o estrinseca all’essenza dell’opera d’arte: al contrario, essi sono, nell’intera sfera della cultura, elementi fondamentali per comprendere cosa queste “cose” siano in relazione a ciò che noi siamo e a ciò che possiamo fare.

[L'uomo] raggiunge per la prima volta la sua vera statura di essere umano perché, e solo perché, crea una realtà che manifesta o incarna in sé i valori di bontà, bellezza, verità e legge; perché nella sua vita, o almeno in quella in cui è di esclusiva

²⁹² Si potrebbe tuttavia osservare che l’affidamento alla “presenza fenomenologica” dei valori rischia di lasciare indeterminate le condizioni ontologiche della loro esistenza. Se, da un lato, Ingarden evita il riduzionismo naturalistico e non psicologizza i valori, dall’altro, l’assenza di una classificazione sistematica delle loro “possibilità pure” e di una precisa collocazione ontologica potrebbe indebolire la tenuta teorica della loro realtà. In mancanza di una distinzione chiara tra il piano dell’apparenza intenzionale e quello dell’essere, si corre infatti il rischio di confondere la forza vissuta dei valori con la loro consistenza ontologica. Resta quindi aperta la domanda se l’esperienza soggettiva, per quanto intersoggettivamente strutturata, possa costituire un fondamento ontologico sufficiente per entità che aspirano a una certa oggettività.

²⁹³ Questa posizione più radicale sul pensiero di Ingarden in merito ai valori, scaturisce dai testi sulla “realtà dell’uomo”, e non da quelli più analitici sulla natura del valore in cui Ingarden è molto più cauto, esprimendosi con lo stile tipico delle sue sobrie ricerche ontologiche.

importanza, rimane al servizio della realizzazione dei valori all'interno della realtà che ha creato; solo così egli raggiunge la missione che racconta della sua umanità: diventa un uomo che media tra ciò che è semplicemente “natura” e ciò che può intuire solo grossolanamente, come in un riflesso, attraverso i valori che ha svelato e incarnato.²⁹⁴

Il discorso sulle possibilità, così come emerge dalle opere di Ingarden, lascia intravedere un orizzonte di coesistenza e socialità che può essere descritto più propriamente nei termini di mutualità: un riconoscimento reciproco del valore, un “dimorare insieme” all'interno di sfere assiologicamente cariche. Più che riferirsi alla nozione astratta di intersoggettività, si nutre dello spirito espresso nella citazione precedente. Gli oggetti culturali che abitano questa mutualità non sono meri strumenti o prodotti, ma sostengono concretamente i nostri legami sociali proprio in virtù del riconoscimento condiviso della sfera di valori che ne costituisce la ragion d'essere – lo stesso riconoscimento che informa le nostre pratiche artistiche, estetiche e le tradizioni da cui esse traggono origine.

2. Tra oggetto testo, soggetto lettore e realtà sociale

2.1 Fenomenologia del testo come opera d'arte letteraria

In *L'opera d'arte letteraria*, Ingarden analizza con rigore le caratteristiche strutturali e ontologiche che un testo deve possedere per poter essere considerato un'autentica opera letteraria. Egli ne delinea le componenti essenziali, la loro articolazione interna e le modalità

²⁹⁴ R. Ingarden, *Man's reality*, In *Man and value*, Philosophia Verlag, München 1983, p. 30.

con cui si interconnettono per costituire l'unità dell'opera. Inoltre, esamina come tali opere si relazionino con altre entità: l'autore che le produce, le copie materiali del testo, i lettori che le interpretano e i significati ideali che esse veicolano. Come in buona parte del suo lavoro filosofico, anche in questo studio Ingarden è mosso, almeno in parte, dall'intento polemico di opporsi all'idealismo trascendentale, mostrando come le opere d'arte letterarie, pur essendo fondate sull'intenzionalità, non siano riducibili a meri contenuti di coscienza.²⁹⁵

Le opere letterarie, così come i personaggi e gli oggetti che esse contengono, sono per Ingarden esempi paradigmatici di *oggetti puramente intenzionali*, ovvero entità la cui esistenza e struttura dipendono essenzialmente dagli atti di coscienza. Lo studio dettagliato che egli conduce su questi oggetti ha lo scopo di chiarire il loro peculiare modo d'essere, mettendolo a confronto con quello degli oggetti reali. In ultima analisi, tale confronto mira a confutare l'idealismo trascendentale, mostrando che il "mondo reale" non può essere ridotto a una mera costruzione della coscienza. Tuttavia, questo obiettivo filosofico più ampio rimane sullo sfondo rispetto alla trattazione più immediata e tecnica dell'opera, che si concentra sull'analisi del linguaggio e della struttura letteraria. Per questo motivo, *L'opera d'arte letteraria* può essere – e di fatto è stata – letta anche indipendentemente da tale contesto metafisico, come un contributo autonomo alla teoria estetica e letteraria.

L'indagine prende avvio dalla domanda sul modo d'esistenza dell'opera letteraria, questione che oggi definiremmo come il suo statuto ontologico. Ingarden formula argomenti solidi per respingere le principali teorie che identificano l'opera con entità di tipo fisico, psicologico o ideale. Ad esempio, l'identificazione con oggetti fisici – come le copie di un libro – condurrebbe ad assurdità come pensare che l'opera vari in base alla composizione chimica della carta; l'ipotesi che essa consista nell'esperienza dell'autore la renderebbe inaccessibile agli altri; mentre pensare che consista nell'esperienza dei lettori impedirebbe di riconoscere

²⁹⁵ Cfr. D. Angelucci, *L'oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 53.

l'esistenza di una stessa opera, come *Amleto*, letta e condivisa da molte persone. Infine, l'identificazione con oggetti ideali platonici implicherebbe che le opere non possano essere create né modificate – nemmeno dai loro stessi autori – contraddicendo l'esperienza comune e l'evidenza storica del processo creativo.²⁹⁶

Di conseguenza, le opere letterarie non possono essere collocate in nessuna delle principali categorie di oggetti riconosciute dalla metafisica tradizionale: né quelle del reale né quelle dell'ideale risultano adeguate a descriverle. Perciò, un'ontologia appropriata della letteratura deve ammettere entità appartenenti a una categoria distinta, caratterizzate da una terza modalità di esistenza. Ingarden sostiene che l'opera letteraria sia una “formazione puramente intenzionale”, originata dall'attività degli autori nel comporre le frasi, fondata sulle copie pubbliche di queste frasi, ma la cui esistenza e essenza dipendono anche dal rapporto con certi significati ideali collegati alle parole del testo.²⁹⁷

Sebbene la questione dello statuto ontologico dell'opera letteraria costituisca il punto di partenza del lavoro, le successive parti del testo si dedicano a delineare un'“anatomia essenziale” dell'opera stessa, individuandone le componenti fondamentali e le loro reciproche relazioni. Ingarden considera questo studio preliminare a ogni indagine sui valori che le opere letterarie possono contenere, poiché solo una volta comprese le diverse parti che compongono l'opera sarà possibile riconoscere chiaramente i differenti tipi di valore che in esse possono emergere.²⁹⁸

Secondo Ingarden, ogni opera letteraria è costituita da quattro strati eterogenei:

1. Suoni di parole e formazioni fonetiche di ordine superiore, che comprendono ritmi e melodie tipiche di frasi, periodi e paragrafi di varia natura.

²⁹⁶ Cfr. Thomasson, A., *Roman Ingarden*, in *The Stanford encyclopedia of philosophy*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/ingarden/>.

²⁹⁷ D. Angelucci, *L'oggetto poetico*, cit., p. 55.

²⁹⁸ Ivi, p. 61.

2. Unità di significato, formate dall'unione dei suoni della lingua con concetti ideali; queste vanno dal significato individuale delle singole parole fino a quelli più complessi di sintagmi, frasi e paragrafi.
3. Aspetti schematizzati, ovvero quegli aspetti visivi, uditivi o di altra natura che permettono di apprendere “quasi-sensorialmente” i personaggi e i luoghi rappresentati nell'opera.
4. Entità rappresentate, cioè gli oggetti, gli eventi, gli stati di cose che costituiscono personaggi, trama e contenuto dell'opera letteraria.

Ognuno di questi strati presenta spazio per i propri tipi caratteristici di valore (o disvalore) estetico: per esempio, i valori del ritmo, dell'allitterazione o della musicalità sono propri dei suoni delle parole; i valori legati agli accostamenti di idee e concetti emergono nelle unità di significato; lo splendore quasi visibile di una scena si trova negli aspetti schematizzati; mentre i personaggi complessi o le trame intricate appartengono allo strato delle entità rappresentate.

Tuttavia, i valori dell'opera letteraria non si riducono alla somma dei valori dei singoli strati, perché questi non esistono separatamente, ma costituiscono un'«unità organica». Tra gli strati vi sono relazioni di dipendenza e reciproca influenza, e le armonie o disarmonie tra di essi, come ad esempio tra i ritmi incerti di un personaggio e la sua personalità timida, contribuiscono con ulteriori pregi o difetti estetici all'opera. In particolare, lo strato delle entità rappresentate può mostrare “qualità metafisiche” quali il tragico, il terribile, il pacifico, che sono caratteristiche delle vere opere d'arte. Nel complesso, l'opera letteraria si configura quindi come un'“armonia polifonica”, simile a un brano di musica polifonica, in cui la voce di ciascun cantante apporta qualità estetiche proprie e in cui i valori più elevati risiedono nelle complesse interrelazioni tra i valori dei singoli elementi.²⁹⁹

²⁹⁹ Ibidem.

La teoria stratificata di Ingarden presenta diversi punti di forza significativi. Essa offre un quadro di riferimento entro cui è possibile condurre analisi dettagliate delle opere letterarie, identificandone i molteplici tipi di valore o disvalore, invece di limitarsi a formulare giudizi generali e superficiali. Di conseguenza, molti apparenti conflitti nei giudizi di gusto possono essere risolti senza ricorrere al soggettivismo, riconoscendo che gli interlocutori possono concentrarsi su strati differenti dell'opera letteraria. Inoltre, la teoria di Ingarden permette di comprendere le differenze stilistiche tra autori e quelle che emergono nel tempo, come variazioni nell'enfasi posta su alcuni strati a scapito di altri.

2.2 Il testo come porta di accesso ai valori culturali

2.2.1 Excursus: oggetto estetico, valore estetico ed esperienza estetica

Oltre al suo lavoro sull'ontologia dell'opera d'arte letteraria, Ingarden si è dedicato anche a un'indagine più generale sullo status ontologico dell'oggetto estetico e sulla natura dei valori estetici. Dal punto di vista dell'oggetto, come abbiamo visto, egli distingue tra il mero oggetto fisico e l'opera d'arte, ma separa entrambi da ciò che definisce la “concretizzazione” dell'opera d'arte, che rappresenta il vero “oggetto estetico”. L'opera d'arte stessa, per la maggior parte delle forme artistiche come letteratura, pittura o musica, è ciò che Ingarden chiama una “formazione schematica”. Ciò significa che presenta certi “luoghi di indeterminatezza”, molti dei quali vengono colmati dall'interpretazione o “lettura” individuale dell'opera. Nel caso della letteratura, ad esempio, numerosi sono i punti di indeterminatezza che

riguardano i personaggi e la trama: a differenza delle persone reali, spesso rimane indeterminato cosa ha mangiato a colazione un personaggio, quanto distante si è seduto dal tavolo, e così via. Queste lacune vengono generalmente parzialmente colmate dal lettore nella ricostruzione dell'opera, grazie alle sue ipotesi di fondo che aiutano a integrare la scena immaginaria scheletrica offerta dalle parole del testo.

Analogamente, in un'opera di arte figurativa, come un dipinto, rimangono spesso indeterminate alcune caratteristiche, ad esempio l'aspetto della parte posteriore della testa in un ritratto, i pensieri del soggetto o ciò che accade immediatamente prima o dopo l'evento rappresentato nei dipinti storici. Anche in questo caso, gli spettatori ricostruiscono attivamente queste indeterminatezze, come quando si interpreta l'angolo inferiore destro della "Caduta di Icaro" di Bruegel come il momento tra la caduta dal cielo e la completa scomparsa del corpo sott'acqua, e non come un tentativo di verticale subacquea.³⁰⁰

Infine, nel caso della musica, una partitura lascia indeterminati diversi elementi, come il timbro preciso e la pienezza del tono, che vengono invece colmati in modo differente nelle varie esecuzioni dell'opera. In ogni caso, il colmare (almeno parzialmente) le indeterminatezze dell'opera tramite una lettura, una performance o una visione rende l'opera più "concreta". Ogni opera d'arte consente una pluralità di concretizzazioni legittime che, a differenza dell'opera d'arte in sé, possono variare da spettatore a spettatore. All'atto della concretizzazione si forma un oggetto estetico, e molteplici oggetti estetici possono fondarsi sulla stessa opera d'arte.

In relazione a questa triplice distinzione tra oggetto fisico, opera d'arte e oggetto estetico, Ingarden propone una corrispondente triplice distinzione tra proprietà. Il mero oggetto fisico possiede soltanto proprietà fisiche, neutre rispetto al valore; l'opera d'arte può invece avere sia

³⁰⁰ Cfr. Thomasson, A., *Roman Ingarden*, in *The Stanford encyclopedia of philosophy*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/ingarden/>.

proprietà “assiologicamente neutre”, come la struttura di una frase o la disposizione di forme e colori, sia qualità di valore artistico fondate su tali proprietà, come la chiarezza o l’oscurità dell’espressione, la maestria tecnica o l’equilibrio compositivo. I valori estetici quali la serenità, la sublimità, la profondità e simili, pur esistendo “potenzialmente” nell’opera d’arte, si manifestano solamente negli oggetti estetici che concretizzano l’opera e caratterizzano l’oggetto estetico nel suo complesso, benché il loro aspetto possa dipendere da molte proprietà specifiche dell’opera d’arte e dell’oggetto fisico. Dal momento che più oggetti estetici possono derivare dalla stessa opera d’arte, essi possono differire anche nei valori estetici attribuiti. Questo può contribuire a spiegare, almeno in parte, la varietà di giudizi estetici che si possono formulare riguardo a una stessa opera d’arte.

Tuttavia, come sempre, Ingarden sottolinea il ruolo della coscienza nella costituzione dei valori estetici e nelle variazioni dei giudizi estetici, senza però abbracciare un soggettivismo che ridurrebbe ogni giudizio a un mero resoconto del piacere personale, privandolo di una dimensione di meglio o peggio. Per evitare questo soggettivismo, egli osserva innanzitutto che alcune concretizzazioni risultano più adatte alle esigenze dell’opera rispetto ad altre, essendo più fedeli o più capaci di far emergere i valori potenziali dell’opera stessa. Un interprete attento e un valutatore esperto, confrontandosi ripetutamente con l’opera, possono progressivamente distinguere ciò che appartiene alle proprie interpretazioni da ciò che è specifico dell’opera. In secondo luogo, le proprietà estetiche della concretizzazione non sono invenzioni arbitrarie dello spettatore né si basano semplicemente sul piacere che ne deriva. Piuttosto, il loro manifestarsi richiede che uno spettatore competente osservi i valori neutri e artistici dell’opera assumendo un atteggiamento estetico. In definitiva, come in altri ambiti, Ingarden mira a spiegare il ruolo legittimo della coscienza nella costituzione di molti oggetti e proprietà che sperimentiamo, evitando sia un soggettivismo radicale sia un costruttivismo sociale assoluto,

riconoscendo invece l'esistenza di un mondo "reale" e indipendente che fonda gli oggetti culturali e le proprietà di valore con cui quotidianamente ci confrontiamo.

2.2.2 Il valore culturale nel "*rencontre*" tra oggetto testo e soggetto lettore

Abbiamo visto come Ingarden concepisca l'opera d'arte letteraria come un'entità di significato stratificata, schematica e incarnata. La capacità dell'artista di produrre un'opera d'arte dipende dalla sua abilità nel sfruttare le connessioni essenziali che regolano gli strati interni dell'opera, variabili in base al mezzo e al genere, ognuno dei quali contribuisce in modo specifico al carattere estetico complessivo. Per esempio, un romanzo di successo è opera d'arte grazie all'uso "poetico" del linguaggio da parte dell'artista, che mostra consapevolezza del potenziale delle qualità di valore artistiche ed estetiche, prima all'interno dello strato linguistico, poi negli strati successivi che compongono il mondo narrativo. Ingarden struttura la sua teoria in modo da evidenziare la connessione costitutiva tra la struttura stratificata dell'opera, ricca di qualità di valore, e la ricezione del lettore, che risponde attualizzando il potenziale contenuto in tali valori.

Per Ingarden – dicevamo – un'opera è sottodeterminata, incompleta in modi significativi e in quanto tale presenta una latenza, cioè un potenziale di completamento e realizzazione. Ciò che l'artista ha creato "fa appello", per così dire, al pubblico ricettivo perché ne avvenga l'attualizzazione (per far uscire l'opera dal suo stato potenziale), da un lato, e il completamento, dall'altro, che Ingarden definisce con il termine "concretizzazione". A questo si aggiunge che, secondo il filosofo, la concretizzazione dell'opera da parte del destinatario è (o dovrebbe

essere) guidata dalla sua crescente sensibilità alle qualità dei valori e alla loro interazione all'interno della struttura dell'opera.³⁰¹

A questo proposito, è importante soffermarsi su un aspetto centrale della “concretizzazione” dell'opera: il fenomeno della lettura. In *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, il volume complementare al suo primo trattato *L'opera d'arte letteraria*, Ingarden offre una fenomenologia della lettura in cui la concretizzazione assume un ruolo di primo piano.³⁰² Idealmente, il lettore dà vita al testo seguendo gli spunti forniti dallo strato linguistico “poetico” e in questo modo accede al “mondo rappresentato”. Nel corso della lettura, il destinatario colma i “luoghi di indeterminatezza” (*Unbestimmtheitsstellen*) in modi diversi, secondo la sua personale risposta non solo alla trama, ma anche all'atmosfera emotiva dell'opera. Come coinvolto in un movimento teleologico, il lettore diventa progressivamente più consapevole dell'interazione tra testo e narrazione, tra rappresentazione e ciò che essa suscita in lui, tendendo a raggiungere un'armonia polifonica tra tutti questi elementi, ora carichi nella sua ricezione di valenze assiologiche che sollecitano una risposta estetica ed emotiva. Questa fase affettiva dell'incontro con l'armonia polifonica dell'opera d'arte determina, per Ingarden, la costituzione dell'“oggetto estetico”; più precisamente, è il punto di contatto del destinatario con i molteplici valori che l'opera porta con sé. Descrivendo questa esperienza come “contemplazione”, Ingarden la intende metaforicamente come una comunione con un valore che si manifesta nell'opera e attraverso di essa. Soggettivamente, l'esperienza estetica si

³⁰¹ Wolfgang Iser, che (insieme a Robert Jauss) concepì una *Rezeptionsästhetik* sulla base dell'estetica di Ingarden, parla a questo proposito di “*Appellstruktur des Textes*”. Cfr. W. Iser, *Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Universitätsverlag, Konstanz 1970.

³⁰² Il *locus classicus* è in Ingarden 1968/1997, § 24 “Das ästhetische Erlebnis und der ästhetische Gegenstand”. Che Ingarden pensasse che la sua descrizione si applicasse in generale a tutti i tipi di opere d'arte, e non solo alla letteratura, è dimostrato dalla sua scelta dell'esempio (in un libro sulla ricezione del lettore) della statua della “Venere di Milo”. Mi limiterò qui semplicemente a trasporre al caso letterario i momenti salienti del racconto di Ingarden sull'esperienza estetica della Venere. Cfr. R. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. R. Fieguth, E.M. Świdorski (a cura di), *Gesammelte Werke* 13, Max Niemeyer, Tübingen 1968/1997.

configura come una forma di autotrascendenza finalizzata al contatto con il valore rivelato dall'opera ai suoi destinatari.³⁰³

È importante sottolineare che la costituzione dell'oggetto estetico da parte del soggetto si fonda sull'opera d'arte, che nella terminologia di Ingarden rimane sempre un oggetto puramente intenzionale, esistenzialmente eteronomo. Qualunque caratteristica possieda tale oggetto gli viene conferita dall'esterno, attraverso gli atti di attribuzione di significato compiuti dal creatore dell'opera; non possiede caratteristiche intrinseche, esistenzialmente autonome. Nonostante questa eteronomia, la creazione dell'opera d'arte è guidata, secondo Ingarden, dal senso esplicito o implicito delle qualità di valore che l'opera è in grado di includere o meno. Queste qualità di valore non sono esse stesse esistenzialmente eteronome; al contrario, sono almeno "oggettive", anche se è probabile che esse abbiano una natura che supera la semplice oggettività e caratterizza più profondamente le qualità di valore (e i valori) stessi.

Questa situazione particolare, in cui un oggetto puramente intenzionale riesce a "realizzare" qualità che non si fondano sull'intenzionalità stessa, apre la strada a una relazione reciproca tra l'opera d'arte e i soggetti coinvolti. Ingarden parla in particolare di un *rencontre* — un incontro o relazione — tra l'opera e il soggetto "creativo", così come tra l'opera e il soggetto "recettivo".³⁰⁴ Con il termine *rencontre* egli intende descrivere il modo in cui soggetto e oggetto interagiscono durante la creazione e la ricezione dell'opera, mostrando come avvengano reciproci adattamenti tra testo e autore, testo e lettore.

Dire che l'oggetto creato sia attivo all'interno di questo *rencontre* può sembrare misterioso, finché non si ricorda che l'opera, in quanto oggetto puramente intenzionale, è intrisa di qualità

³⁰³ L'autotrascendenza è la controparte nella teoria di Ingarden del concetto di atteggiamento estetico che connota la sospensione di ogni interesse pratico, personale (psicologico) e teorico (come condizione per il "giudizio estetico"). Ingarden riprende esplicitamente la nozione di atteggiamento estetico nel suo resoconto dell'esperienza estetica.

³⁰⁴ Per approfondire come Ingarden intendeva queste espressioni, cfr. W. Miskiewicz, *Le concept de situation chez Roman Ingarden et l'idée d'une esthétique phénoménologique*, in J.-M. Schaeffer and C. Potocki (a cura di), *Roman Ingarden: Ontologie, esthétique, fiction*, Editions des Archives Contemporaines, Paris 2012.

di valore che “inducono” risposte, esercitano un’attrazione e stimolano l’immaginazione di chi la fruisce. Tuttavia, il primo *rencontre* avviene principalmente tra l’artista e l’oggetto che egli o ella dà vita e di cui è, allo stesso tempo, il primo destinatario.

Va poi considerato il caso particolare in cui il destinatario dell’opera coincide con il suo creatore; l’idea di un destinatario distinto dall’artista non è implicita semplicemente nel concetto di *rencontre*. Né si può concludere che artista e destinatario “si incontrino” attraverso la comunicazione con la stessa opera. In questo senso, Ingarden si mostra piuttosto formalista nelle sue posizioni estetiche, escludendo quindi qualsiasi problema relativo all’intenzione dell’autore come qualcosa che il destinatario dovrebbe necessariamente ricercare o interpretare per cogliere il significato dell’opera.³⁰⁵

Qui è importante sottolineare che, nella situazione estetica, il valore si presenta come qualcosa di primitivo, cioè non è semplicemente legato alla valutazione o all’attribuzione di valore compiuta dall’autore o dal destinatario. L’opera dà accesso ai valori nella misura in cui riesce a “realizzare” quei valori. La “situazione estetica” può essere vista come un quadro di riferimento oggettivo che rende possibile un riconoscimento reciproco e costante dei valori di un’opera, sia da parte dell’artista che da parte di destinatari dotati di una sensibilità adeguata, tenendo conto anche del contesto storico che ne influenza la ricezione, cioè le modalità con cui un’opera viene interpretata e apprezzata nel tempo e nelle diverse situazioni. Sebbene possa sembrare un’esagerazione, si può affermare che un’opera di successo crea un legame tra artista e destinatario proprio perché testimonia gli stessi valori a cui l’opera consente di accedere. Attraverso questi valori, artista e destinatario partecipano, consapevolmente o meno, a una dimensione di significato ricca di valenze assiologiche. Un elemento che suggerisce che questa interpretazione non sia lontana dalle intenzioni di Ingarden riguarda la sua nozione di “qualità

³⁰⁵ Tra le altre cose, Ingarden fu aspramente critico nei confronti delle cosiddette descrizioni psicologistiche della natura dell’arte e dei suoi collegamenti a ciò che vedeva come artefatti teorici quali il *Nacherlebnis*, l’*Einfühlung* e simili.

metafisiche”: qualità alle quali alcune opere d’arte possono dare accesso, come per esempio il “tragico”³⁰⁶, inteso come una qualità che impregna l’intero mondo narrativo di un romanzo, configurandosi come un’atmosfera o un umore dominante.³⁰⁷

Ingarden descrive queste qualità metafisiche come “manifestazioni” all’interno dell’opera d’arte, usando termini che suggeriscono una loro trascendenza rispetto all’opera stessa. Tali qualità non sono estetiche nel senso stretto del termine, né si sommano alle qualità di valore artistico ed estetico presenti nei vari strati di una data opera.³⁰⁸ Egli respinge l’idea che queste qualità siano proprietà intrinseche delle opere o degli stati mentali di artisti e destinatari. Ciò non vale però per il valore estetico dell’opera in sé, che è invece “radicato” nelle valenze estetiche e artistiche di base presenti in tutta l’opera. Ingarden sottolinea che cogliere il valore dell’opera, in particolare le qualità metafisiche che essa può suscitare, significa vivere un’esperienza di appagamento spirituale che trascende il mero piacere estetico.³⁰⁹ Egli è convinto che questo tipo di esperienza rappresenti un arricchimento spirituale, una risorsa preziosa per il nostro sviluppo personale, poiché ci mette in contatto con un altro ordine di realtà, quello dei valori e del loro significato.³¹⁰

³⁰⁶ Ingarden ha fornito un elenco che comprende: “... il sublime, il tragico, il terribile, lo scioccante, l’inspiegabile, il demoniaco, il santo, il peccaminoso, il doloroso, l’indescrivibile luminosità della buona sorte, così come il grottesco, l’incantevole, il leggero, il pacifico, ecc.”. R., Ingarden, *The Literary Work of Art*, cit., § 48.

³⁰⁷ Si può ipotizzare che l’influenza di Heidegger, sul quale Ingarden mantenne in gran parte un discreto silenzio, sia comunque presente nella sua nozione di qualità metafisiche, in particolare riguardo alla “Stimmung” heideggeriana. Tuttavia, è più probabile che un ruolo decisivo in questa concezione sia stato svolto da Scheler, soprattutto in relazione all’idea di esperienze di questo tipo. Ingarden, infatti, tradusse il saggio di Scheler sul tragico nel 1922, il che suggerisce un legame diretto con le riflessioni di Scheler su queste qualità esperienziali.

³⁰⁸ Non è chiaro se Ingarden sarebbe d’accordo sul fatto che, in relazione alle qualità che stanno a sostegno dei diversi strati dell’opera, il valore estetico generale dell’opera dovrebbe essere considerato una proprietà che si aggiunge a queste. Sebbene egli intendesse la sua concezione come ontologica, le sue descrizioni sono piuttosto di carattere fenomenologico, esperienziale, relativo a modalità percettive e inclinazioni e risposte affettive; in realtà egli parla spesso delle qualità del valore e del valore stesso come *Gestalt*.

³⁰⁹ L’estetica di Ingarden potrebbe sembrare una reliquia del passato in quanto mette in relazione inequivocabilmente l’essenza dell’opera d’arte con la sua funzione estetica – un’opera d’arte è l’occasione per un’esperienza estetica che cerca soddisfazione nell’incontro con valori estetici (e qualità metafisiche). Cfr. N. Carroll, *Beauty and the genealogy of art theory*, in *Beyond aesthetics. Philosophical essays*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

³¹⁰ «Queste qualità “metafisiche” [...] che si rivelano di volta in volta sono ciò che rende la vita degna di essere vissuta, e, lo vogliamo o no, un segreto anelito alla loro concreta rivelazione abita in noi e ci spinge in ogni nostro affaccendarci e nella nostra quotidianità. La loro rivelazione costituisce il vertice e la profondità stessa dell’esistenza. [...] Essi sono percepibili nella loro specifica [...] unicità solo quando noi stessi viviamo

Da questa prospettiva, l'opera d'arte – secondo l'analisi di Ingarden – non è solo un oggetto estetico o un prodotto dell'immaginazione artistica, ma si configura come un catalizzatore di significato assiologico e culturale. Essa permette il riconoscimento condiviso di ciò che potremmo chiamare una *trascendenza nell'immanenza*: i valori che l'opera veicola non sono contenuti in essa come meri dati, né sono proiezioni soggettive, ma si *manifestano* nell'incontro tra struttura artistica e coscienza ricettiva, costituendo un'esperienza che va oltre il dato estetico, aprendo all'etico, al metafisico, allo spirituale.

In questa visione, l'opera d'arte riuscita si comporta come un *faro*: attira l'attenzione su di sé, ma per indirizzarla altrove – verso ciò che essa rende visibile ma che non si esaurisce in essa. In questo processo, l'opera diventa anche un oggetto *sociale* nel senso pieno del termine: attraverso la *concretizzazione* e la ricezione da parte di una pluralità di soggetti storicamente e culturalmente situati, essa contribuisce alla costituzione di una realtà intersoggettiva carica di senso. Il suo valore non è dunque solo artistico o estetico, ma culturale nel senso più ampio: essa *vive* nel tessuto delle pratiche interpretative, educative, etiche e simboliche di una comunità. In tal modo, Ingarden offre una concezione profondamente fenomenologica ma anche assiologicamente densa dell'opera d'arte, che coniuga struttura, esperienza e cultura, senza ricadere né nel soggettivismo estetico né nel riduzionismo sociologico. L'opera è *intenzionale*, ma non arbitraria; è *sotto-determinata*, ma orientata ai valori; è *individuale*, ma capace di attivare una *dimensione universale* dell'umano.

Concludendo, l'estetica fenomenologica di Roman Ingarden, letta attraverso la categoria centrale di *concretizzazione*, ci offre una struttura teorica capace di tenere insieme, in modo sorprendentemente articolato, l'ontologia dell'opera d'arte, la dinamica della ricezione estetica e la dimensione assiologica del valore. L'opera d'arte, lungi dall'essere un oggetto

primariamente la situazione data o, per lo meno, quando ci sentiamo tutt'uno con qualcuno che vive in tale situazione e che non ricerca qualità metafisiche», Cfr. Ingarden, R., The Literary Work of Art cit., pp. 291-292.

semplicemente dato, si presenta come una costruzione stratificata, intenzionale e formalmente determinata, ma anche strutturalmente aperta, *sottodeterminata*, e dunque bisognosa di una partecipazione attiva da parte del destinatario per giungere alla propria piena attualizzazione.

Tale partecipazione, nella forma della lettura, della visione o dell'ascolto, assume in Ingarden i tratti di un processo complesso e progressivo, in cui l'individuo ricettivo si confronta con i luoghi di indeterminatezza del testo, vi proietta le proprie capacità immaginative e affettive, e mira a comporre un'armonia polifonica di elementi formali, semantici, emotivi e valoriali. In questo processo si costituisce l'oggetto estetico: non come semplice effetto psicologico, ma come risultato intenzionale di un incontro (*rencontre*) tra l'opera e la coscienza. In quanto tale, l'oggetto estetico è portatore di qualità di valore che, pur emergendo solo nell'esperienza, possiedono una certa oggettività fenomenologica e, nel caso delle *qualità metafisiche*, anche una valenza trascendente.

Questa visione non solo fornisce strumenti concettuali utili per comprendere il ruolo del fruitore nell'esperienza estetica, ma solleva anche questioni profonde sullo statuto ontologico dei valori, sul rapporto tra soggettività e oggettività nell'ambito dell'esperienza estetica, e sul carattere culturale dell'opera d'arte. La posizione di Ingarden, che evita tanto il soggettivismo relativista quanto l'oggettivismo rigido, ci invita a ripensare il valore come qualcosa che non è semplicemente "attribuito", ma *riconosciuto* nella sua manifestazione, attraverso un'interazione tra struttura formale, sensibilità individuale e contesto storico-culturale.

Resta tuttavia aperta la questione del fondamento di tale oggettività valoriale: se i valori non sono semplicemente dati nel mondo empirico, né riducibili alle intenzioni soggettive, quale statuto ontologico possiamo attribuire loro? Ingarden tenta una risposta attraverso la nozione di "trascendenza nell'immanenza", ma si tratta di una formula che richiede ulteriori chiarimenti, specialmente quando si considera l'ambiguità delle *qualità metafisiche*, la cui esperienza estetica sembra trascendere i confini dell'arte per toccare la sfera del senso ultimo

dell'esistenza. Un'altra direzione di ricerca ancora aperta riguarda il ruolo del contesto socio-culturale nella concretizzazione: quanto è storicamente situata la sensibilità valoriale del destinatario? E fino a che punto possiamo parlare di una *comunicazione* tra artista e pubblico fondata sulla condivisione di valori, se il significato dell'opera dipende anche da pratiche interpretative variabili nel tempo? Queste domande suggeriscono la necessità di ampliare il quadro di Ingarden, integrandolo con prospettive ermeneutiche, storiche e interculturali, capaci di tener conto della dimensione storica e dialogica dell'esperienza estetica.

In sintesi, la proposta teorica di Ingarden si rivela straordinariamente ricca e fertile, offrendo non solo una visione complessa dell'ontologia dell'opera d'arte e del ruolo della coscienza, ma anche una piattaforma robusta per una teoria del valore estetico capace di rendere conto del carattere normativo, trasformativo e profondamente umano dell'esperienza artistica. La sua riflessione, tuttora sorprendentemente attuale, ci chiama a una comprensione più profonda dell'arte come luogo di *verità assiologica*, capace di unire individuo e collettività, sensibilità e intelletto, immanenza e trascendenza.

Bibliografia

Letteratura primaria

Aristotele, *De interpretatione*, in Id., *Organon*, Bompiani, Milano 2016

Austin, J., *How to do Things with Words*, Oxford Univ. Press, Oxford 1962.

Bolzano, B., *Wissenschaftslehre. Versuch Einer Ausführlichen Und Grösstentheils Neuen Darstellung Der Logik Mit Steter Rücksicht Auf Deren Bisherige Bearbeiter*, J. E. von Seidel, Sulzbach. 1837

Davidson, D., *Actions, Reasons, and Causes*, in «Journal of Philosophy», 60, 1963, pp. 685-700.

Davidson, D., *Three varieties of knowledge*, in A. Phillips Griffiths (a cura di), *A. J. Ayer: Memorial Essays*, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 153-166.

Heidegger, M., *Esser e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, trad. it. E. Filippini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002

Husserl, E., *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, trad. it. F. Costa, Bompiani, Milano 1960.

Husserl, E., *Ricerche logiche*, trad. it., G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

Husserl, E., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. A. Staiti, Rubbettino, Cosenza 2007.

Husserl, E., *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it., V Costa, Quodlibet, Macerata 2008.

Husserl, E. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in Hua 8.

Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, in Hua 9

Husserl, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in Hua 17.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, in Hua 13

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, in Hua 14

Husserl, E., *Gemeingeist II. Personale Einheit höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate*, in Hua 14.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, in Hua 15

Husserl, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, a cura di D. Lohmar, in Hua Materialien 8, Dordrecht Springer 2006

Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1985.

Ingarden, R., *Spór o istnienie świata*, T.1. PWN: Warszawa. 1960, 256–257.

Ingarden, R., *Time and Modes of Being*, Charles C. Thomas, Springfield, Illinois 1964

Ingarden, R., *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. R. Fieguth, E.M. Świdorski (a cura di), *Gesammelte Werke* 13, Max Niemeyer, Tübingen 1968/1997.

Ingarden, R., *The Literary Work of Art*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1973.

Ingarden, R., *Der Streit um die Existenz der Welt. I. Existentialontologie*, Max Niemeyer, Tübingen 1964

Ingarden, R., *Man's reality*, In *Man and value*, Philosophia Verlag, München 1983.

Ingarden, R., *The Ontology of the Work of Art*, Ohio University Press, Athens, Ohio 1989

Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, (1784) Berliner Monatsschrift. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3506/1>

Reid, T., *The Works of Thomas Reid. Now fully collected, with selections from his unpublished letters*, Maclachlan and Stewart, Edinburgh 1852

Reid, T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, MIT press, Cambridge (Mass.) and London, 1969

Reid, T., *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, MIT press, Cambridge (Mass.) and London 1968

Reinach, A., *Zur Theorie des negativen Urteils*, in *Sämtliche Werke*, I, Philosophia, München, 1989

Reinach, A., *Über Phänomenologie*, in SW I.

Reinach, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in SW I.

Reinach, A., *Die Überlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung*, in SW I

Scheler, M., *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010

Schütz, A., *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in *Gesammelte Aufsätze III*, M. Nijhoff, Den Haag 1971.

Searle, J. R., *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1955

Searle, J. R., *What is an institution?*, in «Journal of Institutional Economics», 1, 2005, pp. 1-22.

Searle, J. R., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010

Simmel, G., *Begriff und Tragödie der Kultur*. in R. Konersman (a cura di) *Kulturphilosophie*, Reclam, Leipzig 1911/1996.

Stein, E., *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1998

Letteratura critica

Ales Bello, A. *L'epoché come inizio del filosofare*, in «Archivio di filosofia», 1/2, 2015, pp. 45-53.

Angelucci, D., *L'oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Quodlibet, Macerata 2004.

Baker, L., *The ontology of artifacts*, in «Philosophical Explorations», 7, 2004, pp. 99-111.

Benoist, J., *Objet et communauté transcendante: autour d'un fragment du dernier Husserl*, in «Tijdschrift voor filosofie», 2, 1991, pp. 311-326.

Besoli, S., *Il problema dell'intersoggettività come orizzonte di senso della fenomenologia trascendentale husserliana*, in A. Burgio (a cura di), *Quaderni di dianioia*, Mucchi, Modena 2023, pp. 85-112.

Bratman, M.E., *Shared cooperative activity*, «The Philosophical Review», 101, 1992, pp. 327-341.

Carr, D., *The “Fifth Meditation” and Husserl’s Cartesianism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 34, 1973, pp. 14-35.

Carroll, N., *Beauty and the genealogy of art theory*, in *Beyond aesthetics. Philosophical essays*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Costa, V., Franzini, E., Spinicci, P., (a cura di), *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002

Costa, V., *Husserl*, Carocci, Roma 2009

Costa, V., *Fenomenologia dell’intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2017

Courtine, J.F., *Intersubjektivität und Analogie*, in «Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie: Beiträge zur neueren Husserl-Forschung», 24/25, 1991, pp. 232-264.

Crane, T., *Intentionality as the mark of the mental*, in Anthony O’Hear (a cura di), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Cuneo, T., (a cura di), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Depraz, N., *Transcendance et incarnation: le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Parigi 1995

De Vecchi, F., *Per una preistoria degli atti sociali: gli atti di significare di Edmund Husserl*, in «Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto», 3, 2010, pp. 365-396.

De Vecchi, F., *Three Types of Heterotropic Intentionality. A Taxonomy in Social Ontology*, in Konzelmann Ziv, A., Bernhard Schmid, H., (a cura di), *Emotions and Group Agents*, cit., pp. 117-137.

De Vecchi, F., *Ontologia sociale e intenzionalità, Quattro tesi*, in «Rivista di Estetica», 49, 2012, pp. 183-201.

Di Feo, M., *Che cosa sono i gruppi sociali? Risposta ontologico-metafisica nella prospettiva dell'intero e delle parti*, in «Rivista di Estetica», 82, 2023, pp. 64-78.

Donise A., *Il lato oscuro dell'empatia. Max Scheler fenomenologo del sentire*, in *Fuori di sé. L'empatia nell'orizzonte umano e oltre*, a cura di S. Caianiello, CNR edizioni, Roma 2015, pp. 53-72.

Ferraris, M., *Ontologia sociale e documentalità*, in «Rivista di Estetica», 36, 2007, pp. 113-129

Frings, M. S., *Husserl and Scheler: Two Views on Intersubjectivity*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 1978, pp. 143-149.

Gallagher, S., *Phenomenological contributions to a theory of social cognition*, in «Husserl Studies», 21, 2005, pp. 95-110.

Ghigi, N., *Ontologia della persona nella scuola fenomenologica. Edmund Husserl, Edith Stein e Max Scheler*, in F. F. Calemi, N. Ghigi, M. Marianelli (a cura di), Città Nuova, Roma 2019.

Hindriks, F., *The location problem in social ontology*, in «Synthese», 3, 2013, pp. 413-437.

Kidder, P., *Husserl's Paradox*, in «Research in Phenomenology», 17, 1987, pp. 227-242

Kono, T., *Intersubjective Intentionality of Pain*, in «Philosophy & cultural embodiment», 3, 2023, pp. 10-20.

Konzelmann Ziv, A., Bernhard Schmid, H., (a cura di), *Emotions and Group Agents. Contributions to Social Ontology*, Springer, Dordrecht 2014.

Kriegel, U., *Intentionality and Normativity*, in «Philosophical Issues», 20, 2010, pp. 185-208.

Kung, G., *Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik*, in H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator (a cura di), *Die Münchener Phänomenologie*, Phaenomenologica, vol. 65, Springer, Dordrecht 1975

Künne, W., *The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affairs and Propositional Matter*, in K. Mulligan (a cura di), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1987.

Iser, W., *Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Universitätsverlag, Konstanz 1970.

Levinson, S., *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

Lippitz, W., *Der phänomenologische Begriff der "Lebenswelt": seine Relevanz für die Sozialwissenschaften*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32, 1978, pp. 416-435.

Lotz, C., *Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 56, 2002, pp. 72-95

Meist, K. R., *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 34, 1980, pp. 561-589.

Miraglia, R., *Osservazioni per una fenomenologia delle "we-intention": conoscenza pubblica e azione collettiva*, in «Rivista di Estetica», 39, 2008, pp. 171-187.

Miskiewicz, W., *Le concept de situation chez Roman Ingarden et l'idée d'une esthétique phénoménologique*, in J.-M. Schaeffer and C. Potocki (a cura di), *Roman Ingarden: Ontologie, esthétique, fiction*, Editions des Archives Contemporaines, Paris 2012.

Mitscherling, J., *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*, University of Ottawa Press, Ottawa 1997.

Mladenovic, I., *Collective Intentionality, Rationality, and Institutions*, in «Rivista di Estetica», 57, 2014, pp. 67-86.

Moran, D., *La actitud personalista: Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein*, in «Areté», 34, 2022.

Morujão, C., *Is There a Place for God after the Phenomenological Reduction? Husserl and Philosophical Theology*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 2, 2017, pp. 439-454

Mulligan, K., *Promisings and other Social Acts: Their Constituents and Structure*, in K. Mulligan (a cura di), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1987

Ni, L., *Zum Problem der Originalität der Einfühlung bei Husserl und Scheler*, in «Thaumazein», 3, 2015, pp. 307-336

Rynkiewicz, K., *Zwischen Realismus und Idealismus: Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Ontos Verlag, Heusenstamm-Frankfurt 2008

Ruben, D-H., *The Existence of Social Entities*, in «The Philosophical Quarterly», 32, 1982, pp. 295-310.

Salice, A., *Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism*, in M. Schmitz, B. Kobow, H. Bernhard Schmid (a cura di), *The Background of Social Reality*, Springer, Dordrecht 2013.

Smith, B., *Per una storia della teoria degli atti linguistici*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 385-418

Taipale, J., *Similarity and asymmetry: Husserl and the transcendental foundations of empathy*, in «Phänomenologische Forschungen», 2014, pp. 141-154

Tateo, L., *The Providence of Associated Minds: Agency in the Thought of Giambattista Vico and the Origins of Social and Cultural Psychology*, in C. W. Gruber, M. G. Clark, S. H. Klempe, J. Valsiner (a cura di), *Constraints of Agency. Explorations of Theory in Everyday Life*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 31-44.

Thomasson, A., *Foundations for a Social Ontology*, in «Proto Sociology», 18-19, 2003, pp. 269-290.

Thomasson, A., *Ingarden and the ontology of cultural objects*, in A. Chrudzimski (a cura di), *Existence, culture, and persons. The ontology of Roman Ingarden*, Ontos Verlag, Heusenstamm/Frankfurt 2005.

Thomasson, A., *Ontology Made Easy*, Oxford University Press, Oxford 2015

Thomasson, A., *Roman Ingarden*, in *The Stanford encyclopedia of philosophy*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/ingarden/>.

Toffelsen, D. P., *Collective Intentionality and the Social Sciences*, in «Philosophy of the Social Sciences», 32, 2002, pp. 25-50.

Tomasello, M., *Understanding and Sharing Intentions: the Origins of Cultural Cognition*, in «Behavioral and Brain Sciences», 28, 2005, pp. 675-735.

Tomasello, M., *Why we cooperate?* Mit Press, Cambridge (Mass.) 2010.

Tomasello, M., Carpenter, M., *Shared Intentionality*, in «Developmental Science», 10, 2007, pp 121–125

Tuomela, R., Miller, K., *We-Intentions*, in «Philosophical Studies», 53, 1988, pp. 367-389.

Tuomela, R., *The philosophy of sociality: the shared point of view*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Yu, C-C., *Husserl and Schütz on Cultural Objects*, in «Investigaciones Fenomenológicas», 7, 2018.

Wolterstorff, N., *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003