

CHE COS'È L'INTENZIONALITÀ?
LA VIA MEDIA DI HEIDEGGER

TAYLOR CARMAN

INTRODUZIONE

Una delle più profonde e fallaci linee di demarcazione che percorre la filosofia della mente anglo-americana contemporanea separa l'approccio oggettivista, ossia l'approccio che, nei confronti dell'intenzionalità, assume il punto di vista della terza persona, da quello soggettivista. Da una parte, il materialismo domina come ortodossia imperante, spesso promettendo la riduzione dei fenomeni intenzionali ai fenomeni non-intenzionali, talvolta sforzandosi persino di «eliminare» del tutto l'intenzionalità, in favore di qualche descrizione del mondo puramente fisicalista¹. Daniel Dennett è pertanto rappresentativo dell'opinione prevalente quando dichiara ingenuamente la propria adesione alle presupposizioni filosofiche tipiche della ricerca della spiegazione scientifica: «Dichiaro che il mio punto di partenza è il mondo oggettivo, materiale, conoscibile nella prospettiva di terza persona, delle scienze fisiche». Il naturalismo, il fisicalismo — anzi, lo scientismo — è il punto di partenza di Dennett perché, come Quine, egli concepisce la filosofia stessa come essenzialmente alleata e, anzi, in continuità con le scienze fisiche»².

Filosofi come Colin McGinn, Thomas Nagel e John Searle, al contrario, hanno in diversi modi insistito sull'irriducibilità del

¹ Si veda R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, il secondo capitolo.

² D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge 1987, p. 5.

punto di vista del soggetto e sulla presunta intenzionalità «intrinseca» della coscienza. Searle, per esempio, insiste su quello che egli chiama «principio di connessione», «secondo il quale gli stati mentali possono essere pensati come intenzionali solo in virtù del loro carattere potenzialmente esplicito, cosicché «tutti gli stati intenzionali non consci sono in via di principio accessibili alla coscienza»³. Per Searle, l'intenzionalità è in realtà di due tipi: cose come parole, fotografie e registrazioni di suoni traggono tutte la loro funzione rappresentazionale dagli esseri umani che le interpretano *come* rappresentative, cioè come rappresentazioni *di* qualcosa. L'intenzionalità della coscienza, invece, è «originale» od intrinseca ad essa, del tutto indipendente dall'interpretazione che qualcuno può dare di essa come intenzionale. Per essere intenzionale, la coscienza non necessita di un interprete che la costruisca come intenzionale, là dove persino il più sofisticato computer digitale non è, a rigore, neppure un computer senza che vi sia una mente consapevole di interpretare i suoi stati ed i suoi processi come computazionali. Nagel avanza una tesi anche più forte a favore dell'intrinseca ed irriducibile intenzionalità della coscienza quando scrive:

«Vi sono cose riguardanti il mondo, la vita e noi stessi che non possono essere adeguatamente comprese da un punto di vista assolutamente oggettivo (...) ed il tentativo di fornire un resoconto completo del mondo in termini oggettivi (...) conduce inevitabilmente a false riduzioni o alla negazione radicale che certi fenomeni, evidentemente reali, esistano»⁴.

Conseguentemente, per Nagel, «è la coscienza che rende il problema mente-corpo veramente difficile da affrontare»⁵.

Il carattere irriducibile ed il carattere intrinseco dell'intenzionalità sono in realtà due questioni distinte, poiché si potrebbe aspirare a ridurre l'intenzionalità sia alle sue caratteristiche intrinseche che alle sue caratteristiche estrinseche, per esempio

³ J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge 1992, p. 156.

⁴ T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 7; trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 8. Per un esempio di completa negazione del tipo deplorato da Nagel, si veda l'osservazione di Dennett secondo la quale «a rigore, ontologicamente parlando, non vi sono cose quali credenze, desideri o altri fenomeni intenzionali» (D.C. Dennett, *Intentional Stance*, cit., p. 342).

⁵ T. NAGEL, *What Is It Like To Be a Bat*, in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 165; trad. it. *Questioni mortali*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 162.

stati mentali presi per se stessi o altri stati mentali nella loro interazione causale con un ambiente. Inoltre, mentre la riducibilità o l'irriducibilità della mente a fenomeni puramente causali e materiali rappresenta un problema per la metafisica, la domanda se dovremmo concepire i fenomeni intenzionali in termini individualistici o in termini contestuali, per cominciare, equivale ad una preliminare, più profonda, questione filosofica. Non dimeno, entrambi i problemi rientrano forse nell'ambito della fenomenologia, che aspira a descrivere la nostra ordinaria comprensione del fenomeno e della sua relazione con il mondo con un occhio volto a difendere le nostre comprensioni mondane dei fenomeni, a dispetto della tradizione filosofica, teologica e, infine, scientifica, che l'hanno continuamente distorta in favore di qualche ricostruzione teoretica pienamente oggettiva. L'ontologia fondamentale di Heidegger dovrebbe perciò rivolgersi all'antagonismo contemporaneo tra soggettivismo ed oggettivismo presente nella filosofia della mente. Ciò benché i cosiddetti approcci di prima e di terza persona all'intenzionalità siano invero linee parallele destinate a non convergere mai, se la superficie sulla quale sono tracciate è così piatta come sembra. Lo spirito della fenomenologia è quello di resistere alla riproposizione in ambito filosofico di tutte le idealizzazioni euclidee di questo tipo e quello di rammentarci il carattere irregolare della superficie della comprensione ordinaria sulla quale i nostri concetti sono originariamente iscritti. Agli occhi dei fenomenologi, allora, ciò che il dibattito contemporaneo nega è un certo resoconto critico delle condizioni della possibilità stessa di interpretare la soggettività e l'oggettività, cioè i punti di vista centrati rispettivamente sulla prima e sulla terza persona, che la discussione filosofica contemporanea si limita a dare per scontati.

È in questo senso che Heidegger fa riferimento, nelle sue conferenze del 1927, a «due persistenti fraintendimenti dell'intenzionalità»: la «sua errata oggettivazione» e la «sua errata soggettivizzazione». Da una parte, l'intenzionalità non è una relazione tra due cose, un soggetto ed un oggetto, ma «una struttura che costituisce il *carattere relazionale* del comportamento dell'Esserci come tale». Dall'altra parte,

«la struttura intenzionale dei comportamenti non è qualcosa di immanente al cosiddetto soggetto né qualcosa che avrebbe innanzitutto bisogno di trascendenza; piuttosto, la costituzione intenzionale dei comportamenti dell'Esserci è precisamente la *condizione ontologica della possibilità di ogni trascendenza*».

Così, egli conclude, «l'intenzionalità non è né oggettiva né soggettiva nel senso usuale dei termini»⁶. L'intenzionalità non è né un fenomeno oggettivo nel «mondo delle scienze fisiche costruito sulla prospettiva della terza persona» di Dennet, né una proprietà interna, intrinseca, del soggetto, come assumono Nagel e Searle. L'intenzionalità non può essere né soggettiva né oggettiva nel senso comune di questi termini precisamente perché essa è ciò che la nostra comprensione tanto dei soggetti quanto degli oggetti costantemente presuppone.

Nel seguito di questo articolo cercherò di collocare più precisamente la posizione di Heidegger tra quelle che egli stesso considerava due concezioni ugualmente distorte dell'intenzionalità. Da una parte Heidegger rifiuta l'internalismo di Cartesio e di Husserl. Siffatto internalismo poggia su di un'acritica separazione degli agenti umani dal contesto della mondità stessa — contesto nel quale essi conferiscono senso a se stessi in quanto tali — e impone alla nostra esistenza mondana una concezione inutilmente paradossale della soggettività e dell'oggettività come dimensioni sempre reciprocamente incommensurabili. Heidegger, argomenterò, è invece un esternalista sociale. D'altra parte, egli tende a rifiutare quel tipo di esternalismo che semplicemente assimila la nostra auto-comprensione ordinaria agli intenti esplicativi e predittivi propri delle scienze naturali, come fa Dennett, costruendo l'identità stessa come un mero artefatto teoretico di ciò che egli chiama «l'atteggiamento intenzionale». Quel che l'analitica di *Essere e Tempo* cerca e ciò che Dennett trascura, è precisamente un resoconto delle condizioni che fanno di qualcosa un atteggiamento o un'interpretazione di entità intelligibili come tali per l'entità — propriamente noi — di cui sono l'atteggiamento o l'interpretazione. Il problema che tanto l'internalismo quanto il naturalismo sistematicamente oscurano ha pertanto a che vedere con l'essere dell'entità che può comprendere se stessa in termini di esperienza soggettiva e parimenti di comportamento pubblico, perché indagare le condizioni di intelligibilità dell'intenzionalità nei suoi aspetti soggettivi ed oggettivi significa domandare che cos'è l'intenzionalità stessa.

⁶ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe* 24. Marburg lectures, summer 1927, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, p. 91 (trad. it. *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1988).

1. HUSSERL E IL «PARADOSSO DELLA SOGGETTIVITÀ»

Si è avuta spesso l'impressione che il discorso fenomenologico occupasse uno spazio intermedio tra il discorso empirico e quello puramente concettuale. La *Filosofia della matematica* di Husserl (1891), per esempio, fu spesso criticata da Frege per il fatto di confondere il contenuto concettuale della matematica con le condizioni psicologiche del nostro ragionamento matematico. In parte a seguito della critica di Frege, Husserl stesso divenne un esplicito oppositore dello psicologismo e dello storicismo⁷.

Tuttavia, nei suoi lavori successivi degli anni Venti e Trenta, troviamo ancora una volta un Husserl che riflette su condizioni dell'intenzionalità apparentemente contingenti, quali la soggettività che sottende al pensiero discorsivo, il ruolo del corpo nella percezione e persino l'evidente «immobilità» della terra dal punto di vista del senso comune⁸. Husserl concepiva la sua stessa fenomenologia come una variante della critica kantiana delle condizioni soggettive della conoscenza oggettiva, cioè le condizioni, interne a noi, dell'oggettività apparente del mondo fuori di noi. Ma là dove l'impresa kantiana intraprendeva una costruzione trascendentale del mondo inteso nei termini della geometria euclidea e della fisica newtoniana, Husserl cercava di fornire un resoconto puramente intuitivo, descrittivo, delle condizioni della nostra esperienza di senso comune pre-scientifica e pre-teoretica.

⁷ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. I *Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1913²; trad. it. *Ricerche logiche*, vol. I: *Prolegomeni a una logica pura*, Il Saggiatore, 1982²; *Philosophische als strenge Wissenschaft*, «Logos» 1 (1910-11), pp. 289-341; *Philosophy as Rigorous Science in Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper & Row, New York 1965.

⁸ Sulla soggettività che sottende la conoscenza logica, si veda *Formal Logic and Transcendental Logic*, Martinus Nijhoff, The Hague 1978, part II. Sul ruolo del corpo, si veda *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* Il Saggiatore, Milano 1983⁶, §28; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976, § II libro §§35-42; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965. Sul senso comune e sulla teoria copernicana, si veda *Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature* in P. MCCORMICK-F. ELLISTON (eds.), *Husserl: Shorter Works*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981. Merleau-Ponty si riferisce ad una versione più lunga ed inedita di questo manoscritto, il cui titolo, scritto sul foglio di copertina dallo stesso Husserl è: *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*. Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945, pp. 85, 491.

Il mondo di cui Husserl intendeva mostrare le condizioni soggettive non era l'idealizzato contenitore spazio-temporale delle scienze naturali, ma quello che egli chiamava il «mondo della vita» (*Lebenswelt*), il mondo di senso comune della vita quotidiana, che include valori, fini ed interessi pratici non meno di oggetti, proprietà e relazioni.

Nella sua ultima grande opera, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (scritta tra il 1935 ed il 1937), Husserl descrive il modo in cui il contenitore spazio-temporale, dato per scontato dalle scienze fisiche a partire da Galileo, presuppone costantemente un mondo che ci è dato in termini non ancora pienamente oggettivi. Come gli psicologi della *Gestalt* che subirono la sua influenza, Husserl intendeva la percezione in termini di unità di figura e sfondo, ogni oggetto dato appare solo nel contesto degli «orizzonti interni» propri ad esso e degli «orizzonti esterni» che lo collocano nel mondo⁹. Così, per esempio, noi non inferiamo da dati sensoriali immanenti che gli oggetti hanno lati posteriori e permangono nel tempo oltre il momento presente, neppure riteniamo che qualche evento percepito sia la causa o l'effetto di un altro. Piuttosto percepiamo gli oggetti come cose tridimensionali, con lati retrostanti e perduranti nel tempo, proprio perché la percezione di un evento non si limita a causare l'anticipazione di un altro evento, ma piuttosto la *motiva*¹⁰.

Husserl concepisce la nostra fondamentale familiarità con le cose nel mondo nei termini di questa struttura della percezione che riconosce il ruolo dell'orizzonte. Il mondo non è un oggetto delle nostre attitudini intenzionali, esso è piuttosto il loro permanente orizzonte situante. Inoltre, noi siamo costantemente consapevoli di quel «mondo-orizzonte», ponendolo come il fondamento retrostante *a priori* di ogni oggetto che ci potrà apparire:

«Le cose, gli oggetti (...) sono "dati" (...) sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti diposti nell'orizzonte del mondo. Ogni oggetto è qualche cosa, "qualche cosa del mondo", del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte (...) D'altra parte il mondo non è essente nel senso in cui lo è un oggetto qualsiasi, è essente, bensì, in una singolarità per la

⁹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Press Publishers, Dordrecht 1963., §19, p. 82; trad. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*,

¹⁰ Si veda la *Prima Ricerca logica*, §§2-3.

quale qualsiasi plurale sarebbe senza senso. Qualsiasi plurale e qualsiasi singolare che ne derivi presuppongono l'orizzonte del mondo»¹¹.

L'insistenza sul carattere condizionato dall'orizzonte contestuale della percezione è ciò che influenzò Wolfgang Köhler e, più tardi, Merleau-Ponty.

Quel che separa Husserl da Heidegger e dai maggiori fenomenologi francesi, comunque, è precisamente l'analisi svolta dal primo intorno alle cose familiari in quanto oggetti e la sua concezione del mondo come oggetto costante della consapevolezza cosciente, qualcosa di costantemente presente in tutte le nostre attitudini intenzionali. Husserl ovunque concepisce l'intenzionalità in termini di intuizione e sulla base di essa.

Gli atti d'intuizione, diretti agli oggetti, ossia gli stati intenzionali con contenuto nominale piuttosto che proposizionale, precedono i, e sottendono a, tutti i giudizi, anzi a tutti gli stati mentali che i filosofi a partire da Russel hanno denominato «atteggiamenti proposizionali»¹². In tal modo Husserl cerca di evitare ciò che egli considera il razionalismo intrinseco delle teorie epistemologiche identificanti la nostra relazione con le cose nel mondo con la conoscenza teoretica, piuttosto che con l'«esperienza» più ampiamente costruita¹³. Invero, l'intuizione equivale alla forma più semplice e più fondamentale di intenzionalità in tutte le aree dell'esperienza, antecedente a qualsiasi giudizio:

«poiché il giudicare ha bisogno di un "subjectum" su cui si giudica, di un oggetto su cui (...), l'esistente dev'essere dato prima, in modo da poter divenire oggetto di un giudicare. Ovunque entri in gioco un'attività giudicativa, un'attività del pensiero di qualsiasi genere, esplicita o meno, ivi devono pur esservi oggetti rappresentabili: o rappresentabili in senso vuoto o dati da sé anche nell'intuizione. Ogni pensiero presuppone che siano già dati degli oggetti»¹⁴.

¹¹ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., §37; trad. it. cit. p. 171.

¹² Di qui la dicotomia presente nel titolo di una delle opere postume di HUSSERL: *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995.

¹³ Husserl si riferisce anche all'esperienza in questo ampio senso quasi come nel 1901 nella *Sesta ricerca logica*.

¹⁴ HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, cit., § 4; trad. it. cit. modificata p. 18. *Formal and Transcendental Logic*, §82, p. 179: «Dobbiamo cominciare coll'andare indietro dal giudizio ai sostrati del giudizio, dalle verità agli oggetti cui esse si riferiscono».

Per Husserl, dunque, il mondo idealizzato delle scienze è «fondato» sul mondo vitale dell'esperienza di senso comune, ma la base dell'esperienza di senso comune stessa risulta consistere nell'intuizione di primordiali «oggetti-sui-quali» o in ciò che Husserl anche chiama «sostrati originari»: «tale sostrato può essere solo un oggetto individuale. (...) I sostrati originari sono perciò individuali, oggetti individuali, ed ogni possibile giudizio ha un riferimento *ultimo* a oggetti individuali»¹⁵. Inoltre, delle varie specie di intuizione, la percezione di oggetti fisici è la più fondamentale: «la percezione è il modo originario dell'intuizione; essa rappresenta qualsiasi cosa nell'originalità originaria, cioè nel mondo dell'auto-presenza»¹⁶.

E tuttavia, precisamente perché nel suo aspetto primitivo il mondo si presenta al soggetto trascendentale come tanti semplici oggetti o «sostrati originari», il soggetto con può esso stesso essere dato a se stesso come un mero oggetto nel mondo. O, in termini più precisi, vi sarà sempre un distacco fenomenologico tra la soggettività trascendentale, da una parte, e l'ego psicologico incorporato nel mondo oggettivo — con il quale esso deve identificarsi —, dall'altra. «Nella misura in cui i loro rispettivi sensi sono interessati», scrive Husserl, «un vero e proprio abisso si situa tra la coscienza e la realtà»¹⁷. Questa radicale incommensurabilità del nostro punto di vista con il mondo visto è ciò che Husserl chiama «il paradosso della soggettività umana», propriamente il nostro essere un soggetto di fronte al mondo e al medesimo tempo un oggetto nel mondo¹⁸. Questa radicale differenza tra il punto di vista soggettivo ed il punto di vista oggettivo è, certo, un tema ancora familiare fra i filosofi analitici contemporanei, come, per citare un esempio illustre, nel caso di Nagel¹⁹.

¹⁵ E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, § 5, p. 25.. Cfr. *Formal and Transcendental Logic*, cit., § 83, p. 181.

¹⁶ *La crisi delle scienze europee*, cit., § 28; trad. it. cit. p. 135.

¹⁷ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Husserliana III, Martinus Nijhoff, The Hague 1976, §49, p. 93; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro Primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 1965.

¹⁸ *La crisi delle scienze europee*, cit., §53.

¹⁹ Si veda NAGEL, *Lo sguardo da nessun luogo*, cit. e *Mortal Questions*, trad. it. cit. in particolare il capitolo 14 «Soggettivo e oggettivo». trad. it. pp. 191 ss.

Soggettivisti come Husserl e Nagel hanno ragione ad insistere nell'affermare che le questioni concernenti l'attribuzione di coscienza compiuta da un punto di vista puramente di terza persona lasciano intatta la natura e l'esistenza della coscienza da un punto di vista puramente di prima persona. D'altra parte, ciò che essi dicono poco chiarisce le condizioni di intelligibilità di quella stessa prospettiva di prima persona, persino a se stessa. Se la coscienza è soggettiva in senso trascendentale, secondo quanto afferma Husserl, in che modo può essa venire intesa come identica a qualcosa di empiricamente oggettivo? O, nei termini proposti da Searle, come può la coscienza essere intesa come «ontologicamente soggettiva» e al medesimo tempo come «epistemologicamente oggettiva»²⁰?

Questa insistenza sulla natura pubblica dell'intenzionalità è un tema familiare nella filosofia analitica a partire circa dalla metà di questo secolo, ma essa ha anche avuto una estesa preistoria nel pensiero europeo a cominciare almeno da Hegel, continuando con l'ultima generazione di fenomenologi ispirati ad Heidegger. Nel seguito dell'articolo cercherò, allora, di collocare la concezione di Heidegger entro quello che ritengo essere il terreno intermedio e largamente disabitato situato tra gli approcci all'intenzionalità rispettivamente di prima e di terza persona.

2. L'ESTERNALISMO DI HEIDEGGER

Heidegger rifiuta ciò che egli chiama il «soggetto senza mondo» presupposto da Cartesio e da Husserl²¹. Secondo Heidegger, non solo abbiamo stati interni presuntivamente connessi ad oggetti esterni, neppure siamo solo tanti oggetti che costituiscono un pezzo di mondo; piuttosto siamo intenzionali nel senso che *abbiamo* un mondo. La «mondità» (*Weltlichkeit*) non è una relazione tra una *res cogitans* ed una *res extensa*. Anzi, avere un mondo non è affatto una proprietà o una relazione, ma è costitutivo dell'esistenza dell'Esserci (*Sein und Zeit*, 57). In base al modo in cui Heidegger pone la questione, non è come se potessimo saltare noi stessi e poi ritornare con il bottino all'«armadietto della coscienza», piuttosto «conoscere l'Esserci, *in*

²⁰ SEARLE, *Rediscovery*, cit., pp. 93-100

²¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979¹⁵, p. 211; trad. it. *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1986².

quanto Esserci, resta fuori» (*Sein und Zeit*, 62). E in un altro luogo: «Per l'Esserci non c'è nessun fuori, e ciò è dovuto al fatto che è privo di senso parlare di un dentro» (*Grundprobleme*, 93).

La posizione di Heidegger è perciò una forma di quel che i filosofi oggi chiamano *esternalismo*. Poiché è il nostro orientamento esterno nella sfera pubblica, non il nostro possesso di stati mentali interni, a costituire la nostra relazione intenzionale alle cose nel mondo. L'intenzionalità non è indifferente al suo contesto mondano, come la logica di alcuni verbi di intenzionalità potrebbe portarci a credere, piuttosto essa ha a che vedere con il nostro concreto, pratico «avere a che fare» (*Umgang*) con le cose. Conseguentemente, Heidegger definisce la direzionalità intenzionale non in termini di contenuto rappresentazionale di attitudini soggettive, quali la credenza ed il desiderio, ma nei termini del nostro «comportamento» (*Verhalten*) competente nella vita quotidiana, che include comportamenti come

«avere a che fare con qualcosa, produrre qualcosa, prendersi cura di e tendere a qualcosa, fare uso di qualcosa, smettere di fare qualcosa e trascurarla, intraprendere, realizzare, mostrare, chiedere, considerare, discutere, determinare» (*Sein und Zeit*, 56)

Questi esempi di comportamento pratico differiscono dalle nozioni intenzionali tradizionali principalmente nel senso che essi non sono fenomeni specificamente mentali. Neppure essi richiedono l'interpretazione «ristretta» favorita dalle concezioni internaliste dell'intenzionalità. Invece, quasi tutte le espressioni dell'elenco di Heidegger sono definite «ampiamente» nei termini del contesto nel quale compaiono. In base alla logica di un verbo di successo come «vedere», per esempio, se la cosa non esiste, non la si vedrà. Così, inoltre, se la cosa non è parte dell'ambiente della pratica quotidiana, non si potrà avere a che fare con essa, produrla, prendersene cura, tendere ad essa, farne uso, smettere di farla, trascurarla, e così via. La nozione intenzionale che Heidegger considera basilare è ciò che egli chiama «l'aver cura» (*Besorgen*) (*Sein und Zeit*, 57), e le sue varie manifestazioni sono definite in termini del loro coinvolgimento in pratiche concrete.

Inoltre, le pratiche quotidiane che Heidegger considera in grado di identificare il comportamento intenzionale sono pratiche *sociali*. Heidegger è perciò non solo un critico dell'internalismo, ma, a differenza di esistenzialisti come Kierkegaard e Sartre, è

anche un critico dell'individualismo²². La concezione heideggeriana del radicamento dell'intenzionalità nella vita sociale dipende dal resoconto dell'attività pratica che egli dà in *Essere e Tempo*. In contrasto con la nozione «esistenziale» di essere-nel-mondo, Heidegger delinea anche due nozioni «categoriali» definitorie delle cose senza essere-nel-mondo, propriamente l'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) degli artefatti e degli ambienti, e la semplice presenza (*Vorhandenheit*) dei meri oggetti. In diretta contrapposizione rispetto ad Husserl, allora, Heidegger argomenta che, prima della nostra percezione e prima della nostra conoscenza degli oggetti e della loro oggettività, abbiamo una comprensione dell'utilità pratica di artefatti, quali possono essere martelli e chiodi, così come di cose naturali come il sole, il vento, l'aria e la terra. Contrariamente alle assunzioni dell'ontologia tradizionale, almeno di quella che ha inizio con Platone, l'intelligibilità pratica del mondo è persino più basilare del concetto di un oggetto, poiché le pratiche ovunque contestualizzano la nostra conoscenza degli oggetti mentre quella conoscenza si indebolisce se manca la nostra conoscenza del mondo da un punto di vista pratico.

Per Heidegger, dunque, l'intenzionalità del comportamento di un individuo è condizionata da, e definita in termini di, pratiche sociali che le forniscono un contesto. Chiamare intenzionalità una proprietà intrinseca della coscienza, della mente, della persona o di quant'altro, significa perciò ignorare le numerose condizioni contestuali sottese alla nostra nozione di che cosa è per qualcuno essere propriamente coinvolto nel mondo sociale e avere una comprensione di esso. Il resoconto heideggeriano, esternalista ed anti-individualista, dell'intenzionalità ci dice pertanto qualcosa su come attribuiamo un senso al nostro comportamento, concependolo in primo luogo come intenzionale, il che è precisamente quanto resta in ombra nella raffigurazione soggettivista, di prima persona, delineata da Cartesio, Husserl, Nagel e Searle.

²² Generalmente si assume che l'anti-individualismo implichi l'esternalismo, e forse è così, benché Hegel, nella mia lettura, cerchi di respingere l'individualismo pur abbracciando una forma di internalismo. L'implicazione, certo, sta nell'identificare il mondo sociale (e anzi il mondo della natura) con lo spirito; di qui l'*idealismo*.

3. CHE COS'È LA POSIZIONE INTENZIONALE?

Eppure qui il pendolo dialettico può tendere ad oscillare indietro, piuttosto lontano dal bersaglio, poiché la completa esternalizzazione dell'intenzionalità è ciò che porta filosofi come Dennett a considerarla come nulla più di un artefatto dell'attitudine teoretica da noi adottata nel cercare di spiegare il comportamento. Quel che Dennett chiama «la posizione intenzionale» è essenzialmente un'attitudine teoretica e, come tutte le teorie, non ci viene imposta dalle cose stesse, ma piuttosto viene da noi imposta sulle cose, al fine di renderle intelligibili. Come ogni «posizione» degna di questo nome, la posizione intenzionale non è assolutamente obbligatoria e nulla in via di principio impedisce che il concetto stesso di intenzionalità venga completamente eliminato dalla nostra ontologia. La nozione di persona — ci dice Dennett — «occupa un posto relativamente vulnerabile e non permanente nel nostro schema concettuale, e potrebbe in via di principio risultare "obsoleta" se un giorno la posizione intenzionale cessasse di *trattare* qualcosa (...) come un sistema intenzionale²³». Finché seguitiamo ad assumere la posizione intenzionale, comunque, l'intenzionalità deve stare qui, ed in quel caso essa è parte del mondo tanto quanto i particolari astratti, quali i centri di gravità, le costellazioni e l'equatore²⁴.

Ma, se i soggettivisti poco ci dicono intorno all'origine dei concetti da essi impiegati nel descrivere l'intenzionalità come una proprietà intrinseca della coscienza, Dennett non ci dice nulla intorno all'origine del mondo «oggettivo, materiale, relativo al punto di vista di terza persona, delle scienze fisiche», che egli riconosce essere sotteso al suo stesso resoconto dell'intenzionalità come artefatto teoretico della spiegazione psicologica o «popolar-psicologica». Quali sono, per cominciare, le condizioni che ci permettono di adottare qualcosa di simile ad una posizione teoretica? E non potrebbero le condizioni per adottare tale posizione gettare dei dubbi sulla sua definitiva adeguatezza nel rendere conto della comprensione che abbiamo di noi stessi come di quelli che la adottano?

²³ D. DENNETT, *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London 1969, p. 190; trad. it. *Contenuto e coscienza*, Il Mulino, Bologna 1992.

²⁴ Dennett non sta negando l'esistenza dei fenomeni intenzionali intesi come *astrazioni*, ma insiste sulla loro dipendenza dalla teoria, che è quanto mi interessa qui. Si veda *The Intentional Stance*, cit., il capitolo 3: *Three Kinds of Intentional Psychology*.

Quasi tutte le maggiori figure nella tradizione continentale a partire da Brentano nutrono perplessità di questo tipo e, per individuare la ragione di ciò, si consideri la natura degli atteggiamenti proposizionali stessi. È alquanto plausibile supporre, con Quine, che l'attribuzione di atteggiamenti proposizionali sia una forma di «arte drammatica», consistente nel proiettare enunciati dentro la mente di quanti stanno cercando di capire, come se indirettamente citassimo ciò che essi direbbero o dovrebbero dire nelle varie circostanze. Del tutto indipendentemente dal fatto che dobbiamo considerare questa arte drammatica come un genere di finzione oppure no, si consideri l'ampia gamma di esperienze intenzionali che necessariamente la precede e la rende possibile. Prima di analizzare quello che Davidson chiama «interpretazione radicale», cioè, si considerino i suoi antecedenti completamente *non*-radicali, mondani, altamente contestualizzati e comuni. Prima dell'articolata comprensione delle attitudini proposizionali che l'interprete radicale sembra aver già in qualche modo perfezionato, c'è la nostra comprensione pre-proposizionale — o, come dicono i fenomenologi, pre-predicativa — di noi stessi e del mondo. Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty tutti sostengono che gli atteggiamenti proposizionali sono una sorta di variazione o modificazione delle forme pre-predicative della nostra comprensione.

La distinzione tra atteggiamenti proposizionali e pre-proposizionali o pre-predicativi e la distinzione tra interpretazioni esplicite e le comprensioni o abilità sociali che le supportano e sostengono sono state sistematicamente sopravvalutate dai filosofi su entrambi gli steccati del dibattito contemporaneo sull'intenzionalità. Tanto i fautori del punto di vista di terza persona quanto i sostenitori del punto di vista di prima persona uniscono l'interpretazione e la comprensione sotto la categoria degli atteggiamenti proposizionali e, così facendo, presuppongono, nella loro descrizione iniziale dei fenomeni, una forma di intellettualismo. Ciò che alimenta la considerazione di tutta l'intenzionalità come essenzialmente proposizionale è la tentazione di estendere la geometria concettuale della spiegazione teoretica a tutti i domini della nostra auto-comprensione. Il contenuto proposizionale è la materia prima della spiegazione psicologica ordinaria e se anche la nostra auto-comprensione più mondana è un tipo di teoria dissimulata, o una «psicologia popolare», allora l'oggetto di quella teoria deve essere cognitivo o intellettuale, che tale assunzione trovi o meno un qualche supporto nei fenomeni o — come

piaceva dire ad Husserl — nelle «cose stesse» (*die Sachen selbst*). La comprensione, nel resoconto heideggeriano, differisce comunque fondamentalemente dalla conoscenza proposizionale, cosicché non v'è alcuna ragione di aspettarsi che le teorie mirassero a quest'ultima per fornire un adeguato resoconto della prima.

L'argomento più comune per assimilare la comprensione alla conoscenza — o il «sapere come» al «apere che» — consiste nell'affermare che la descrizione fenomenologica heideggeriana della comprensione pratica quotidiana equivale, nella migliore delle ipotesi, ad un tipo di descrizione ellittica o abbreviata degli stati mentali che, in se stessi, debbono essere, dopo tutto, pienamente proposizionali. Come questione epistemologica può risultare non chiaro agli altri, o anche a me stesso, quali contenuti precisi ho in mente quando mi strofino la fronte o gesticolo per esprimere il mio disagio arrossando, ma sicuramente questi comportamenti hanno senso solo nella misura in cui poggiano su credenze e desideri pienamente sviluppati in forma di enunciati.

Ad ogni buon conto non v'è argomento per sostenere che, poiché è spesso possibile ed anche fruttuoso interpretare il nostro comportamento proiettandolo e ricomponendolo nello schema delle credenze e dei desideri, perciò l'intenzionalità necessariamente consiste nel possesso di atteggiamenti proposizionali. Gli strumentalisti come Dennett hanno ragione a suggerire che le teorie spesso idealizzano i loro oggetti costruendo modelli per spiegare il loro comportamento, cosicché può darsi che non vi sia alcuna buona ragione per prendere i modelli stessi davvero seriamente come presunte raffigurazioni della realtà. Ma l'atteggiamento proposizionale della cosiddetta «posizione intenzionale» è non solo il nostro punto di accesso al contenuto della nostra stessa comprensione, ma anche quello più basilare. Infatti, la comprensione che abbiamo di noi stessi come intenzionali non costituisce affatto una posizione teoretica, poiché adottare tale posizione richiederebbe una preliminare comprensione di ciò *di* cui una teoria psicologica ha la pretesa di essere una teoria. L'intenzionalità è ciò che le teorie psicologiche cercano di spiegare, non è un sottoprodotto di una spiegazione già avviata ed in continuo progresso.

Inoltre, c'è una fondamentale questione filosofica cui la teoria di Dennett manca di fornire una risposta o che, più propriamente, essa manca anche solo di considerare. Che cos'è una posizione? Che cosa rende possibile l'intelligibilità stessa di una posizione *in quanto* posizione? L'analitica esistenziale di Heideg-

ger poggia precisamente su tale questione trascendentale, concernente le condizioni di possibilità che fanno sì che qualcosa di simile ad una posizione o ad una comprensione abbia senso come tale per l'entità di cui essa è posizione o comprensione. Dennett, mi sembra, non potrebbe essere meno interessato a tale problema. «Dichiaro che il mio punto di vista — egli dice — è il mondo oggettivo, materialistico, centrato sulla prospettiva di terza persona, proprio delle scienze fisiche. Questa è oggi la scelta ortodossa nell'ambiente filosofico di lingua inglese». Certo, le scelte ortodosse godono sempre di un genere spurio di ovvietà e di inevitabilità, che in questo caso si devono all'autorità culturale di cui di fatto godono le scienze naturali. Ciò sicuramente spiega perché vi sia stata, da parte di un così grande numero di filosofi, a partire da Quine, una convergenza sull'assunto secondo cui, come dice Dennet, «la filosofia è alleata ed in un rapporto di continuità con le scienze fisiche»²⁵.

Heidegger, per contro, è molto più vicino a Kant ed a Wittgenstein nel considerare la filosofia come qualcosa di radicalmente differente dalle scienze positive, cosicché è perfettamente sensato interrogarsi a proposito delle condizioni che rendono possibile l'assunzione da parte nostra di una prospettiva «oggettiva, materialistica e di terza persona» che il pensiero filosofico attualmente dominante dà per scontata. Che cosa fa sì che possiamo avere o assumere qualcosa di simile ad una posizione? Nessuna risposta onesta a tale domanda, mi pare, può semplicemente considerarsi come un prodotto innocente del tipo di posizione le cui condizioni esso vuole comprendere.

L'appello di Dennett alla nozione di posizione intenzionale, allora, dà per scontata la risposta alla domanda «Che cos'è una posizione?» e, più specificatamente, alla domanda concernente le condizioni che rendono possibile per noi l'adottare qualcosa di simile ad una posizione fisica, propositiva, intenzionale — per non parlare di una posizione personale o morale. Dennet sembra deciso a non porre tale domanda, o ad ogni modo a non ammettere alcuna risposta oltre a quella circolare secondo cui assumere una posizione è solo essere in una condizione intenzionale, che naturalmente può, a sua volta, essere intesa solo in termini di posizione intenzionale. Ma la posizione intenzionale *di chi*? La propria? Tuttavia, in tal caso, dovrebbe esservi una cosa come l'intenzionalità intrinseca, dopo tutto. Dennet non può

²⁵ DENNETT, *The Intentional Stance*, cit., p. 5

accettare quel risultato, e anzi si spinge così in là, da proporre l'idea che l'ultima autorità ermeneutica che presiede all'intenzionalità degli organismi ed in generale al funzionamento dei fenomeni biologici è solo Madre Natura stessa²⁶. Si tratta, però, di un argomento piuttosto disperato, considerando il fatto alquanto evidente, nonché imbarazzante, che Madre Natura, qualunque altra virtù possa vantare, è un personaggio fittizio e non possiede, pertanto, alcuna attitudine di nessun tipo circa alcunché.

CONCLUSIONE

L'analitica heideggeriana dell'Esserci elaborata in *Essere e Tempo*, allora, rappresenta un tentativo di fornire una risposta alla domanda trascendentale che tanto le concezioni soggettivistiche dell'intenzionalità quanto quelle oggettivistiche lasciano sistematicamente in ombra, vale a dire la domanda concernente le condizioni mondane della nostra comprensione pratica quotidiana e mondana di noi stessi come agenti intenzionali. Solo nel contesto di un simile resoconto dell'intelligibilità quotidiana possiamo dare senso all'intenzionalità che i filosofi tendono a costruire servendosi di categorie preconcepite, come quelle di soggettivo ed oggettivo, interno ed esterno, mentale e fisico. Più in generale, parlare dell'«Essere» (*Sein*) al modo di Heidegger significa parlare delle condizioni di intelligibilità degli enti, delle condizioni del nostro interpretarli come quei tipi di enti che essi sono. Il soggettivismo rinuncia precisamente a quella domanda nel caso dei soggetti, proprio come l'oggettivismo la ignora nel caso degli oggetti. Entrambi muovono dall'assunzione secondo cui l'essere dei soggetti e degli oggetti — cioè la comprensione che abbiamo di loro in quanto enti — è esso stesso fondamentalmente non problematico. Solo rompendo con queste false dicotomie, diffuse nella filosofia della mente, possiamo sperare di tornare alle «cose stesse».

(Traduzione dall'inglese di Elena Pariotti)

²⁶ DENNETT, *Evolution, Error and Intentionality*, in *The Intentional Stance*, cit., capitolo 8.