

HUSSERL E LA QUESTIONE UOMO/ANIMALE

Carmine Di Martino

1. La prospettiva fenomenologica

L'irrompere della vita come problema segna il nostro presente. In tale irruzione s'intrecciano questioni di carattere filosofico, scientifico, etico, giuridico, politico. Nella esplosione della biologia e della genetica su un versante scientifico, della bioetica e della biopolitica su un versante filosofico, per indicare solo alcune discipline-simbolo, è la «vita» che si ripropone al pensiero, secondo i suoi molteplici risvolti: uno fra essi, tra i più inaggrabili, è quello relativo al rapporto tra i viventi umani e i viventi non umani. Con la pubblicazione de *L'origine delle specie* nel 1859 accade, come si sa, un mutamento epocale dello sguardo al vivente. La teoria darwiniana orienta in un nuovo senso l'interrogazione sul rapporto tra animalità e umanità; la domanda sull'origine dell'uomo acquista una forma dominante, quella «scientifico-evolutiva», e l'uomo non si trova più a mezza via tra l'animale e il dio, ma sull'estremo confine di una linea continua che va dall'ameba allo scimpanzé. Da alcuni decenni, nell'ambito delle scienze, attraverso la biologia molecolare, per esempio, si è fatta strada una visione sistemica della vita (che si accorda con un certo pensiero ecologico), che integra e mette in questione lo schema evolutivo lineare darwiniano. Si aprono immensi sviluppi e si approfondisce il solco tra concezioni contrapposte, riconducibili alla classica alternativa tra visione continuista e visione discontinuista della vita umana. La prospettiva darwiniana e la teoria dei sistemi complessi danno, dai loro rispettivi versanti, nuova e decisiva linfa e argomenti alla visione continuista, secondo la quale tra animalità e umanità vi sono solo differenze di grado e non differenze di essenza. Insieme a ciò occorre menzionare gli sviluppi straordinariamente fecondi della antropologia, della paleontologia, della psicologia, dell'etnologia, della archeologia eccetera, che hanno messo a disposizione una quantità sorprendente di 'dati' e formulato teorie ricostruttive relative all'apparizione dell'uomo e alle caratteristiche delle prime comunità umane largamente condivise dalle comunità scientifiche.

La posta in gioco della discussione è, da un punto di vista etico e politico, oltre che filosofico, di notevole importanza e, proprio a causa di ciò, sui due lati del campo di battaglia si trovano facilmente a combattere 'metafisiche' contrapposte. La nostra domanda è la seguente: la fenomenologia può dare un contributo al ripensamento di simili questioni, può aiutarci ad affrontare il problema del rapporto tra animalità e umanità al di là di ideologiche e pregiudiziali alternative?

Le questioni accennate, si sa, non rientrano come tali nelle prerogative e nei compiti della fenomenologia husserliana. Per sua natura essa non si occupa di fatti, non si impegna in affermazioni ontologiche, per esempio su uomini e animali, e nella differenziazione tra enti esistenti, ma nella descrizione di diversi tipi di strutture di coscienza e di esperienza, a prescindere – in questo caso – dal 'fatto' delle specie in cui si realizzano.

Nell'opera di Husserl la tematizzazione fenomenologica della differenza uomo/animale si iscrive nel quadro di una chiarificazione della concreta (inter)soggettività trascendentale che costituisce il mondo. Si può ritrovare un esempio di tale impostazione nel testo n. 11 del volume XV della Husserliana – in linea di continuità con quanto esposto nel § 55 di *Meditazioni cartesiane* –: in

esso viene affrontato il problema della costituzione trascendentale del mondo a partire dalla normalità umana, dal mondo già dato come «mondo di noi *uomini*»¹, di «noi uomini normali»². Poiché la normalità emerge solo a partire dalla anormalità e dalle anomalie, è necessario il riferimento ai folli, ai bambini, ai malati, ai vecchi, ma anche agli animali, in quanto essi esperiscono il mondo in modo anomalo («Alla problematica delle anomalie appartiene anche il *problema dell'animalità* e quello della gradazione degli anomali in inferiori e superiori»³).

L'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo umano deve dunque essere esplicitata nei suoi caratteri essenziali attraverso il confronto con altre soggettività possibili date fenomenicamente, quella animale e quella umana 'anomale'. La descrizione delle strutture della soggettività trascendentale non può fare a meno di queste distinzioni, poiché essa procede per assimilazioni e contrasti. La differenza tra coscienza umana e coscienza animale interessa dunque la fenomenologia in vista della chiarificazione tanto dell'*eidós* «ego trascendentale» quanto della concreta intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo (comunità trascendentale interspecifica). In una certa misura, infatti, anche l'animale contribuisce alla costituzione del nostro mondo⁴. Inoltre, il terzo motivo di interesse risiede nella chiarificazione dell'esperienza concreta del mondo della vita in cui la coscienza animale e la coscienza umana appaiono come polo noematico che funge da filo conduttore per le rispettive costituzioni. Se il contenuto di tale polo noematico per la coscienza animale è effettivamente diverso da quello concernente la coscienza umana, la riduzione eidetica mostrerà che quel tipo di coscienza appartiene a una regione ontologica distinta da quella a cui appartiene la coscienza umana.

Se, sotto un certo profilo, i riferimenti alla differenza uomo-animale attraversano l'intera opera husserliana, essi ottengono tuttavia una attenzione specifica e un più ampio spazio tematico solo nell'ultima fase della riflessione di Husserl, forse anche sotto la spinta della nascente antropologia filosofica,

¹ E. Husserl, *Husserliana*, vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, I. Kern (Hrsg), Nijhoff, Den Haag 1973, p. 163 (d'ora in poi citato con la sigla Hua XV, seguita dal numero di pagina; la traduzione è nostra).

² Ivi, p. 165.

³ Prosegue Husserl: «In rapporto all'animale, l'uomo, per dirla in modo costitutivo, rappresenta il caso normale, così come io stesso sono, in senso costitutivo, la norma originaria per tutti gli uomini; gli animali sono costituiti essenzialmente per me come *variazioni* anomale della mia umanità, non importa se poi anche negli animali bisognerà distinguere di nuovo normalità e anomalia. Si tratta sempre di modificazioni intenzionali nella struttura di senso stessa, modificazioni che si testimoniano come tali» (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, S. Strasser (Hrsg), Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2002, pp. 144-145).

⁴ Scrive Husserl nel testo n. 11 del XV volume: «Il mondo per antonomasia, il mondo reale è esclusivamente il correlato di noi uomini come unità dei nostri modi di apparizione umani e all'interno di ciò di quelli umani normali e di quelli umani anormali [...] Ci si domanda se è davvero corretto, in quanto si potrebbe obiettare che, se gli animali sono compresi come in rapporto al mondo, allora essi possono anche occasionalmente fungere come con-costituenti il mondo. Se il cane viene osservato come cane da caccia, allora egli può insegnarci cose che noi ancora non sappiamo. Egli amplia il nostro orizzonte di esperienza. Il cane, l'animale, ha in sé *originariamente* il suo mondo d'esperienza concordante e lo veicola. Se la pensiamo così, ciò non ha come conseguenza, forse, il costruire una sintesi tra questa esperienza e la nostra esperienza umana e l'avere quindi una realtà-del-mondo come unità d'esperienza che si estende sinteticamente a tutte le esperienze umane e animali?» (Ivi, pp. 166-167).

che ha in Scheler, Plessner e Gehlen (oltre che in Driesch e in von Uexküll in ambito scientifico) i suoi più noti rappresentanti, e della più tardiva lettura, compiuta negli anni della stesura della *Crisi delle scienze europee*, de *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* di Lévy-Bruhl. L'interesse suscitato dal volume dell'etnologo fu tale da innescare in Husserl una riflessione approfondita, che diede luogo all'elaborazione di un manoscritto e di una lettera di risposta all'autore, con alcune significative indicazioni circa il senso e la legittimità attribuibili, secondo Husserl, alla scienza antropologica⁵.

Le analisi husserliane, conformemente alla impostazione della fenomenologia (adottata in qualche modo anche dai tre iniziatori dell'antropologia filosofica, legati in senso ampio e diversificato alla prospettiva fenomenologica, e dallo stesso Heidegger nel corso del '29-'30⁶), si attengono a una chiara prescrizione metodologica: le peculiarità strutturali degli uomini e degli animali possono essere mostrate solo attraverso una analisi dei rispettivi mondi, quello proprio degli uomini e quello proprio degli animali (con tutte le differenze interne all'animalità). In altri termini, la fenomenologia propone un accesso intenzionale alla struttura dei viventi (l'analisi fenomenologica è sempre ed essenzialmente analisi intenzionale): le diverse soggettività, animali e umane, possono e devono essere portate alla luce analizzando il tipo di mondo ad esse correlato. In virtù dell'originario rapporto intenzionale (in un senso necessariamente lato) che ogni vivente intrattiene col suo mondo, noi possiamo risalire alla soggettività vivente costitutivamente coinvolta nella manifestazione di quel determinato mondo, stabilire cioè quali atti siano necessariamente implicati nella sua manifestazione o, viceversa, in mancanza di quali atti esso non potrebbe manifestarsi. Se la correlazione intenzionale è una struttura in cui qualcosa si manifesta, possiamo indagare i diversi modi intenzionali muovendo dal tipo di mondo che in essi giunge a datità. Nella prospettiva fenomenologica husserliana si tratta insomma di cogliere le differenti strutture dei viventi (umani e non umani) a partire dai differenti mondi, in un cammino regressivo che va dal costituito al costituente. In questa direzione, in un registro fenomenologico e nell'ambito di una analisi trascendentale, vanno intese le affermazioni sugli animali e sulla loro psicologia che si trovano nei testi husserliani, nonostante il regime di riduzione resti per lo più implicito (ed esse possano perciò anche venir lette come risultati di analisi psicologiche).

In via preliminare, occorre subito notare che una analisi intenzionale che prenda le mosse dal tipo di mondo comporta essenzialmente una prospettiva assimilante e comparativa: siamo noi, a partire dalla nostra esperienza del mondo, a parlare di mondi ambienti animali. Gli animali non sanno niente del mondo ambiente che noi, «umanizzandoli»⁷, attribuiamo loro. Nell'indagine fenomenologica sulla soggettività vivente animale e sul suo mondo ambiente noi

⁵ La lettera è contenuta in E. Husserl, *Briefwechsel*, K. Schuhmann und E. Schuhmann (Hrsg), Hua Dokumente, Band III/1-10, Springer 1994. È disponibile una traduzione italiana a cura di V. De Palma, *Lettera a Lucien Lévy-Bruhl*, in «La Cultura», 1 (2008), pp. 75-82. Il manoscritto husserliano sull'opera di Lévy-Bruhl è conservato presso lo Husserl-Archiv di Lovanio con la segnatura K III 7.

⁶ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

⁷ Hua XV, p. 181.

facciamo evidentemente uso di una «interpretazione analogizzante». Essa tuttavia non preclude affatto l'accesso al fenomeno, né incoraggia costruzioni arbitrarie, bensì caratterizza la sua specifica accessibilità.

Il problema riguarda la nozione fenomenologica di datità: gli animali hanno uno specifico modo di darsi nella nostra esperienza, che non può essere modificato a nostro piacimento e che costituisce il terreno di ogni interpretazione. Il mondo animale può «essere conosciuto nella sua tipica più precisa solo attraverso l'esperienza» che ne abbiamo, a partire dalla «tipica dei suoi modi di datità»⁸. Come si danno gli altri viventi – non gli uomini, ma gli animali –, anch'essi da sempre presenti nel nostro mondo familiare? Come noi li esperiamo? Gli animali, nella loro propria modalità di esistenza e in quanto vivono nel mondo secondo i loro modi intenzionali, vengono necessariamente esperiti in forza di una analogizzazione fondata sul nostro percepire, pensare, valutare, agire, vale a dire sulla nostra esperienza 'personale' con i suoi modi intenzionali. I viventi non umani ci si offrono in una «entropatia, che è una variazione assimilante dell'entropatia tra uomini»⁹.

L'elemento primo della comprensione entropatica degli animali riguarda anzitutto il loro corpo, che, come il nostro, si offre ed è colto come un «sistema di organi di percezione e organi pratici, attraverso cui l'ambiente percettivo è lì per l'animale»¹⁰. Beninteso, ciò che si dà in virtù di una tale entropatia, che inizia con l'assimilazione del *Körper* in quanto *Leib*, è la vita animale in se stessa e per se stessa. Noi uomini cogliamo la vita animale come un analogo della nostra, ma ciò non costituisce in nessun senso un arbitrio: non abbiamo altro modo di coglierla, né essa – la vita animale – ha altro modo di darsi. L'interpretazione analogizzante e la comprensione entropatica non rappresentano un limite 'soggettivo' che andrebbe superato, ma la soglia manifestativa, l'essenziale condizione di visibilità della vita animale in se stessa. Fuori di essa non apparirebbe alcunché. Il riferimento all'esperienza (e perciò all'analisi intenzionale e all'entropatia) può essere avvertito come un problema solo se non si interroga la provenienza dei nostri concetti e si crede di poter parlare di «mondi ambiente» di zecche e scimpanzé, di «psicologie» e di «comportamenti animali», e di altro ancora, come fossero cose in sé, oggetti già pronti e disponibili ai nostri protocolli osservativi e alle nostre pure descrizioni.

Ciò che distingue una ricerca fenomenologicamente orientata dalla ricerca empirica praticata dalle scienze biologiche o da una psicologia scientifica, senza per questo contrapporvisi, è dunque proprio la continua interrogazione dei nostri concetti, la consapevolezza sempre di nuovo rinnovata del loro radicamento in una esperienza, che può essere solo la nostra, quella di noi uomini. Lo si comprende ancor più in riferimento alla psicologia, la quale, scrive Husserl è

per principio una psicologia umana, come psicologia prima e che poggia autenticamente sull'esperienza. La psicologia degli animali, invece, è puramente costruttiva, e la legittimità della sua costruzione presuppone una *psicologia umana*, cioè una *psicologia realmente intenzionale*.¹¹

⁸ Ivi, p. 623.

⁹ Ivi, p. 182.

¹⁰ Ivi, p. 182.

¹¹ Ivi, p. 185.

2. Ich-struktur animale

Alla luce delle affermazioni compiute, addentriamoci nel nostro tema. Per accostare la questione uomo/animale, abbiamo insistito sulla peculiarità del punto di vista fenomenologico: occorre passare attraverso una analisi del mondo. Nel citato volume XV, uno dei testi più significativi in proposito è la Appendice X, intitolata *Welt und Wir. Menschliche und tierische Umwelt*¹². In esso Husserl ci fornisce una trattazione sintetica e sufficientemente conclusa della differenza tra il mondo ambiente dell'animale e quello dell'uomo¹³.

In linea con l'impostazione cui abbiamo accennato, Husserl chiarisce da subito che gli animali possiedono una soggettività, una struttura egologica, cui è correlato un mondo ambiente.

Gli animali, gli esseri animali, sono come noi soggetti di una vita di coscienza in cui, in un certo modo, è dato anche un 'mondo ambiente' come il 'loro', sulla base di una certezza d'essere. L'essere-soggetto si riferisce all'*anima* di tali esseri. La loro vita di coscienza, intesa in un senso puramente animale, è centrata, e l'espressione 'soggetto per una coscienza', dotato di coscienza, indica qualcosa di analogo o di più generale dell'ego umano delle *cogitationes* di questi o quei *cogitata*: per questo non abbiamo nessun termine che sia adeguato. Anche l'animale possiede qualcosa come una *struttura egologica*.¹⁴

Husserl non esita a riconoscere, soprattutto in riferimento agli animali superiori, che la vita di coscienza animale è centrata: vi è cioè un soggetto dei vissuti, ovviamente colto come un analogo o una generalizzazione dell'io umano (sotto questo profilo bisogna notare una sensibile differenza tra la posizione husserliana e quella heideggeriana espressa nel citato corso del '29-'30, *Concetti fondamentali della metafisica*¹⁵).

Qual è allora la differenza tra struttura egologica animale e umana? Una indicazione – fra le molte disponibili – si può trovare nella Appendice XII a *Idee II*, laddove si opera una distinzione tra un «io animale» e un «io umano». L'io animale o meramente animale è l'io della psiche, riferito ai «vissuti psichici

¹² Ivi, pp. 174-185.

¹³ Non sono numerose le ricerche dedicate al problema dell'animale e della differenza uomo-animale in Husserl. Il lavoro di René Toulemont, pubblicato con il titolo *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris 1962, pp. 79-82 e pp. 192-198, è a tutt'oggi uno dei pochi ad affrontare la problematica con una relativa completezza e con una discreta ampiezza di riferimenti. Egli identifica un elenco dei manoscritti principali in cui Husserl fornisce le linee di una fenomenologia dell'animale e una tematizzazione della differenza antropologica. Dopo il volume di Toulemont, tra i rari studi in proposito, segnaliamo: il n. 3, anno 1995, della rivista *Alter. Revue de phénoménologie*, interamente dedicato all'animale nella tradizione fenomenologica; cfr. inoltre, C. Lotz, C. Painter (Eds.), *Phenomenology and Non-Human Animal*, Springer, Berlin 2007.

¹⁴ Hua XV, p. 177.

¹⁵ Heidegger ritiene di non dover riconoscere agli animali una soggettività né, correlativamente, un mondo ambiente. Per l'animale occorre parlare di «capacità istintuale» e di «cerchio disinibente». Heidegger sostiene la tesi – che egli definisce in un senso peculiare 'metafisica' – della «povertà di mondo» dell'animale e intende farlo proprio a partire dalle «ultime ricerche della biologia», nella fattispecie dai concetti di von Uexküll di «mondo ambiente» e di «mondo interiore» degli animali. Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 250 e sgg.

della sfera sensibile»¹⁶, implicato in tutte quelle operazioni che richiedono un'attività egologica – come il percepire attenzionale – e per le quali non sarebbe sufficiente appellarsi alla dinamica di inibizione-disinibizione delle pulsioni, senza riferimento a un centro, a un soggetto degli atti. L'io umano, invece, è l'io che si auto-appercepisce, l'io autocosciente e che può prendere posizione su se stesso. Tuttavia, se nelle analisi di *Idee II* il problema è anzitutto quello di mostrare un «io meramente animale» come strato dell'«io umano», in *Welt und Wir* e nei manoscritti dello stesso periodo il richiamo alla «struttura egologica» animale ha piuttosto il senso di sottolineare, conformemente al modo di darsi degli animali, per lo meno di certi animali, il fatto che essi «per noi esistono evidentemente come soggetti che si rapportano, in modo evidentemente comprensibile, alle cose, agli altri, a noi»¹⁷. Si tratta, insomma, di mettere in risalto il darsi di una «soggettività» animale all'interno di un rapporto di comprensione entropatica, anzitutto in riferimento agli animali superiori. Per gli animali inferiori è infatti difficile parlare di un ego attivo, pur essendo ovviamente essi stessi strutturalmente provvisti di uno specifico mondo ambiente e del sistema costitutivo correlato. Se consideriamo gli animali superiori, che essi

abbiano occhi per vedere, che abbiano orecchi, che abbiano zampe, che stiano in piedi, sdraiati, corrano, sollevino e trasportino, mangino e si comprendano l'un l'altro così come essi sono, che essi comprendano anche noi come dotati di tali caratteristiche, e così via, e tutto ciò in una evidenza che deriva dalla reciproca comprensione e dal trovare reciproca conferma, per essi come per noi – questo è chiaro¹⁸.

Il loro movimento, il loro correre, il loro sollevare, trasportare, mangiare, il loro intendersi e anche intenderci mostra che essi sono 'esseri dotati di anima', soggetti di una vita di coscienza a cui in certo modo è dato coscientemente un mondo ambiente in una certezza d'essere: il mondo che è dato loro percettivamente come presente non subisce infatti modalizzazioni se non per l'insorgere di esperienze contrastanti.

3. Mondo ambiente e mondo culturale

Se l'animale ha una propria soggettività, una propria *Ichstruktur*, una propria modalità psichica, una propria maniera di appercepire, proprie funzioni costitutive e, in correlazione a ciò, un proprio mondo ambiente, un proprio orizzonte mondano, che rapporti intercorrono tra *Ichstruktur* animale e umana e tra i rispettivi mondi ambiente? Nella affermazione di una *Ichstruktur* e di un mondo ambiente animale, a partire dalla considerazione degli animali superiori, è implicata tanto una comunanza – data per via analogica –, quanto una differenza rispetto all'io e al mondo umano. È questa differenza del medesimo genere di

¹⁶ E. Husserl, *Husserliana*, vol. IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, Nachdruck 1971; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II e III*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 331.

¹⁷ Hua XV, p. 625. Utilizziamo, per questo testo del vol. XV, la traduzione italiana realizzata da M. Vergani, in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 98-99.

¹⁸ Ivi, pp. 625-626; tr. it. p. 99.

quella che sussiste tra l'io degli animali inferiori e quello degli animali superiori? Il mondo ambiente umano è solo una determinazione ulteriore e più differenziata del mondo ambiente animale (similmente alla differenza tra mondi ambiente di animali inferiori e superiori)? E, dall'altra parte, come pensare l'elemento comune che consente la comprensione entropatica – ed entro certi limiti anche reciproca – tra uomini e animali? Rinviando alle battute conclusive l'ultima questione, concentriamoci sul rapporto che intercorre tra le due esperienze del mondo.

Per Husserl il mondo ambiente umano «non è soltanto un mondo ambiente animale particolare, semplicemente più differenziato». Il carattere essenzialmente diverso del mondo umano è enunciato in maniera diretta e sintetica. Si tratta di qualcosa che subito appare.

Se si paragonano animale e uomo (entrambi presenti nel mondo ambiente umano e dunque rispettivamente compresi come i soggetti dei mondi ambiente per loro rispettivamente validi) salta subito all'occhio che l'uomo in quanto persona è *soggetto di un "mondo culturale"*, che è il correlato della comunità universale delle persone, in cui ogni persona è consapevole di essere in riferimento al suo mondo umano, al mondo culturale in cui vive. L'animale non vive (essendone consapevole) in un mondo culturale.¹⁹

L'uomo, in quanto persona, è soggetto di un mondo culturale ed è cosciente di esservi immerso, di riceverlo, di esservi conformato e di poterlo trasformare. Il mondo culturale è un'eredità rispetto a cui egli, in quanto essere personale, è chiamato a prendere posizione, che può mettere a distanza. E ciò è quanto dire che è cosciente di sé. Tra tutti gli esseri dotati di «coscienza», solo l'uomo ha la «cultura» e ha un «sapere di sé». Si tratta di una posizione consolidata nella riflessione di Husserl, che ha sempre trovato ampia espressione nelle sue opere.

Che cosa dobbiamo intendere con «cultura»? Il fatto che gli uomini, come persone, siano soggetti di cultura è testimoniato dalle prestazioni che essi realizzano nel loro vivere comune e dalle opere che le documentano.

Per *cultura* – scrive Husserl – non intendiamo nient'altro che l'insieme delle operazioni [*Leistungen*] realizzate da uomini accomunati nelle loro continue attività; operazioni che hanno una esistenza permanente e spirituale nell'unità della coscienza della comunità e della sua tradizione mantenuta sempre viva. In virtù dell'incarnazione fisica, dell'espressione che le aliena dall'originario creatore, esse possono essere esperite nel loro senso spirituale da chiunque sia in grado di ricomprenderle [*nach-verstehen*]. In seguito, possono sempre di nuovo diventare punti di irradiazione di effetti spirituali su generazioni sempre nuove nell'ambito della continuità storica. E proprio in ciò tutto quello che è racchiuso in un termine come "cultura" trova il suo modo pecu-

¹⁹ Ivi, p. 180.

liare ed essenziale di esistenza oggettiva e funge, d'altronde, da fonte costante di accomunamento.²⁰

La cultura è pertanto un insieme di *Leistungen* – operazioni, produzioni, azioni – che possiedono una caratteristica essenziale: esse sono provviste di una esistenza «permanente e spirituale», hanno una sorta di onni- o sovra-temporalità, si tramandano nella loro identità all'interno di una coscienza comunitaria e della sua vivente continuità storica. Poiché tali operazioni si incarnano fisicamente, si incorporano in una espressione materiale, esse acquistano una esistenza obbiettiva, separata dal loro creatore originario, rendendosi intersoggettivamente disponibili: chiunque può esperirle nel loro «senso spirituale», posto che sia in grado di farlo (un bambino troppo piccolo, una persona appartenente a un'altra cultura, un uomo affetto da gravi anomalie potrebbero non essere in grado di ricomprendere il senso spirituale di determinate operazioni a partire dalle espressioni che le incarnano). L'espressione assicura un'esistenza obbiettiva all'espresso, al «senso», consegnandolo alla comprensione delle generazioni future. Le azioni, le operazioni, i comportamenti, le acquisizioni degli uomini vanno perciò a costituire un patrimonio stabile, permanente, disponibile, che può essere costantemente incrementato: ogni nuova generazione s'inscrive nell'unità di una cultura, non deve ricominciare da capo, poiché eredita le operazioni e le acquisizioni di quella precedente, proprio in quanto esse possiedono una identità ideale (spirituale) ripetibile, trasmissibile, comprensibile: il loro «senso spirituale» può essere compreso e ricompreso, perciò nuovamente esperito nella sua identità. Ciò implica la capacità di dissociare i mezzi dagli scopi e di riconoscere il senso dell'azione altrui – che cosa l'altro intendeva fare con quella determinata azione –, dunque di variarla in vista di un migliore raggiungimento del medesimo scopo.

Con «cultura» non si devono intendere però solo le «operazioni» (*Leistungen*), bensì anche le «opere» (*Werke*). Nella Appendice III del XXVII volume della husserliana, relativa al Terzo dei *Cinque saggi sul rinnovamento*, a tema è «l'uomo come soggetto di beni e di opere, come soggetto di una cultura»²¹. Husserl vi torna per indicare il discrimine tra uomini e animali, in corrispondenza di un punto del saggio in cui sta mettendo in luce l'aspirazione, il tendere propriamente umano con i suoi scopi.

Anche l'*animale* ha scopi, scopi che possono persino essere relativamente permanenti e, in modo corrispondente, anche l'animale ha permanenti realizzazioni di scopi, ma solo l'uomo – l'essere razionale – ha la cultura. Solo il tendere (*Streben*) dell'uomo si pone sotto l'egida di idee coscientemente direttrici di scopi (e non di meri istinti permanentemente diretti) e ha di conseguenza orizzonti infiniti; solo l'uomo tende, agisce, opera, realizza opere permanenti che soddisfano scopi permanenti che superano il giorno e le ore.²²

²⁰ Id., Husserliana, vol. XXVII, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), Hrsg. E. Marbach, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, pp. 3-94; trad. it. di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 26.

²¹ Id., Husserliana, vol. XXVII, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989, Appendice III, pp. 97-100 (d'ora in poi citata con la sigla Hua XXVII, seguita dal numero di pagina; la traduzione è nostra).

²² Ivi, p. 97.

Entrambi, dunque, animali e uomini, nel loro tendere sono diretti a scopi. Ma solo il tendere degli uomini è guidato da «idee» di scopi e possiede un orizzonte infinito. Lo documentano proprio le opere da essi realizzate, le quali hanno il carattere della permanenza, nel senso peculiare della infinità: le opere umane sono create per superare il presente, il momento, la situazione data, si collocano cioè sotto il segno dell'infinità²³.

Se gli animali hanno scopi relativamente permanenti e anche permanenti realizzazioni di essi, solo gli uomini hanno la cultura. Solo gli uomini hanno coscientemente scopi, vale a dire si rappresentano scopi, individuali o comunitari, potendoli sempre identificare come gli stessi, oppure mettere in questione e abbandonare, e orientano coscientemente in base a essi il loro agire, secondo orizzonti che superano la finitezza delle situazioni date e che potenzialmente non hanno limite, realizzando «opere permanenti», inscritte in un orizzonte di infinità, concepite e prodotte per servire a un'infinità d'identici scopi per un'infinità aperta di persone e di situazioni possibili. Un qualunque attrezzo da lavoro – per esempio un aratro – ha queste caratteristiche, è creato per questa permanenza. È ciò che caratterizza ogni «oggetto culturale». La stessa cosa vale infatti per un «altare sacrificale» o un «simbolo religioso» e così via. In un'ottica husserliana possiamo allora dire: un'opera, un oggetto culturale, incarna una «idea», un «senso», in cui si unificano un sistema di scopi e di finalità che travalicano l'orizzonte attuale e il bisogno momentaneo di un singolo. Creare «attrezzi, case, armi, i quali recano in sé l'infinità della ripetizione possibile di finalità e del raggiungimento di beni»²⁴ significa essere riferiti nel proprio tendere a orizzonti di infinità, essere in rapporto con le generazioni passate e quelle future, con orizzonti di umanità aperti all'indietro e in avanti.

Tenendo fermo a questi caratteri, bisogna aggiungere, in terzo luogo, che «culturali» non sono soltanto gli oggetti «creati» dall'uomo, le «opere» (la casa, il giardino, l'altare, le armi e così via), ma anche, sebbene in un senso più largo, tutte le «cose» della vita quotidiana, con cui l'uomo è in rapporto all'interno del suo mondo circostante. Tali cose si presentano sempre come 'ri-create' dall'uomo, provviste di un senso spirituale, che si è costituito in atti intenzionali determinati. Tutte le «cose» del nostro mondo circostante ci vengono incontro e ci motivano non in virtù delle loro proprietà fisicalistiche, ma in virtù del loro senso: esse sono sempre anzitutto colte nel loro valore d'uso, come possibilità d'azione, con le loro finalità e i loro scopi, permanentemente disponibili in tempi e spazi diversi, in situazioni diverse. Perciò il mondo circostante

non è il mondo “in sé”, ma un mondo “per me”, è, appunto, mondo circostante del *suo* soggetto egologico, esperito da esso, comunque pre-

²³ «Un'opera *permanente* è un'opera non finalizzata a un bisogno momentaneo, quanto piuttosto *studiata* per una ripetizione potenzialmente infinita dei medesimi bisogni, della stessa persona o di diverse persone della medesima cerchia comunitaria. Il suo scopo è una infinità aperta di medesimi scopi che sono sinteticamente unificati in un'idea. Ogni arnese, ogni oggetto d'uso, una casa, un giardino, una statua, un altare sacrificale, un simbolo religioso e così via – tutti questi sono esempi. Un'infinità interminabile di scopi da realizzare, riferita a un'aperta infinità di persone e di occasioni realmente possibili, è “lo” scopo di tale oggetto culturale. E ciò riguarda ogni oggetto culturale in generale» (Ivi, pp. 97-98).

²⁴ Ivi, p. 98.

sente alla sua coscienza, un mondo posto con un suo particolare statuto di senso attraverso i vissuti intenzionali del soggetto stesso. Come tale, esso in certo modo diviene costantemente, genera costantemente se stesso attraverso le evoluzioni di senso e le sempre nuove formazioni di senso, che comportano inerenti posizioni e cancellazioni di senso.²⁵

Il mondo circostante si costituisce negli atti della persona, la quale è sempre in questa o quella modalità intenzionale: sente, desidera, rappresenta, valuta, persegue qualcosa, agisce; in ciascuno di questi atti essa è in rapporto con gli oggetti del suo mondo circostante, che si presentano perciò, di volta in volta, come oggetti d'uso, pratici, di desiderio, di valore, belli, gradevoli e così via. Gli oggetti del mondo circostante umano sono sempre provvisti di un «senso spirituale» e come tali rientrano nella sfera della cultura: «non sono le cose essenti in sé della natura – delle scienze naturali esatte e delle determinatezze che esse ritengono le uniche obbiettivamente valide – bensì sono le cose esperite»²⁶. Il mondo circostante umano è, per così dire, fatto di significati, di formazioni di senso, non di mere cose: è solo mediante un 'impoverimento', che può essere metodicamente perseguito in un atteggiamento modificato (come quello naturalistico), che noi possiamo aver a che fare con mere cose, private astrattamente del senso con cui si presentano in quanto cose esperite.

Gli oggetti del mondo circostante, di fronte ai quali l'io è attivo attraverso le sue prese di posizioni, dai quali è motivato, si costituiscono originariamente negli atti di questo io. I beni, le opere, gli oggetti d'uso etc. rimandano ad atti valutativi e pratici, attraverso i quali le "mere cose" ottengono questo nuovo strato d'essere. Se prescindiamo da questo strato, siamo rimandati alla "natura" in quanto ambito delle mere cose.²⁷

Pertanto, anche quando si tratta di un albero o della pioggia che cade dal cielo, vale a dire di cose 'naturali', con la loro ovvia dimensione intuitivo-sensibile, nell'originaria esperienza personale esse si offrono come cose 'culturali', vale a dire come 'il cielo che sta sopra di noi', 'la pioggia che irriga', 'l'albero che dà i frutti', cioè come «cose» dell'esperienza, con il loro «senso spirituale», e non come mere cose naturali. Gli oggetti del mondo ambiente umano sono 'culturali' anche quando sono 'naturali', poiché si annunciano sempre rivestiti di un senso spirituale, trasmissibile nella sua identità, che si è costituito attraverso atti personali e sociali, in atteggiamenti motivazionali e pratici. Solo nell'atteggiamento naturalistico e teoretico-obbiettivante dello scienziato si presentano le mere cose della natura, che sono dunque un prodotto e non qualcosa di originario.

Tirando le fila, essere soggetti di un mondo culturale significa essere soggetti di un mondo fatto di significati, di beni, di opere e, insieme, di finalità e di scopi coscientemente presenti e infinitamente ripetibili.

E l'animale? L'animale non vive in un mondo culturale. Il che, beninteso, non significa che gli animali non abbiano ciò che Scheler chiamava una

²⁵ Id., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II e III*, cit., pp. 190-191.

²⁶ Ivi, p. 193.

²⁷ Ivi, p. 218.

«tradizione»²⁸, un complesso di comportamenti acquisiti trasmissibili. Sono innumerevoli gli esempi in tale direzione, dagli uccelli che apprendono dai genitori il canto tipico della loro specie ai giovani scimpanzé che apprendono le tecniche d'uso degli strumenti possedute dagli adulti intorno a loro. Gli animali di talune specie non mancano di intelligenti innovazioni e di invenzioni comportamentali. Essi – come tutti gli altri animali – non dispongono però della capacità di creare una cultura. L'animale, come osserva Husserl, non ha opere, beni, strumenti, non ha un mondo di essenti, cioè di cose permanenti nel tempo e attraverso i mutamenti, identificabili nella loro individualità come qualcosa di passato, di presente o di futuro. Sebbene una scimmia possa utilizzare un mezzo per uno scopo e poi riutilizzarlo in circostanze simili allo stesso scopo, essa, secondo Husserl, non lo riconosce «in quanto» strumento, poiché non ha mai dinanzi a sé una «cosa» dotata del significato permanente di «servire a» un determinato scopo in ogni possibile simile caso futuro, vale a dire non ha davanti a sé una permanente possibilità pratica, un significato stabile, un «senso spirituale»²⁹. Sono sempre gli istinti, la situazione caratterizzata da essi, a suggerire alla scimmia la possibilità pratica inerente alla cosa. Essa non la possiede stabilmente né *a fortiori* possiede la totalità di possibilità in cui ogni singola possibilità si iscrive e senza la quale nemmeno apparirebbe. L'animale allora non agisce in senso proprio, ma 'agisce' solo secondo l'istinto e non ha veri e propri strumenti. «Esclusivamente l'uomo ha non solo possibilità pratiche singole dinanzi a sé, bensì perlustra orizzonti aperti di possibilità nella forma di infinità costruite in maniera cosciente, più o meno determinate»³⁰. Proprio in quanto ha a disposizione una totalità di possibilità pratiche, l'uomo si libera dalla immediatezza della pressione dell'ambiente, travalica il mondo dato: mediante atti di presentificazione (di rimemorazione e di fantasia), egli si sottrae alle attualità e diventa «colui che liberamente sceglie».

Mentre s'immedesima perciò nelle possibilità – possibilità che egli costruisce con la fantasia, in cui egli si concepisce come operante e agente, di cui gusta con la fantasia le soddisfazioni possibili e i valori possibili dello scopo – egli si libera dalla costrizione delle attualità singole, dagli stimoli pulsionali delle realtà esperite.³¹

²⁸ Scheler distingue una tradizione animale da una tradizione in senso peculiarmente umano. Per via della «memoria riproduttiva», attraverso i fenomeni della «imitazione» e del «copiare», si verifica, nella vita animale, in particolare in mammiferi e vertebrati, «quel fatto fondamentale rappresentato dalla “tradizione”, un fatto capace di aggiungere alla ereditarietà biologica la *dimensione* completamente nuova della determinazione del comportamento animale grazie alla vita passata dei suoi simili» (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000, p. 98).

²⁹ Scrive Husserl: «L'animale agisce in senso improprio, agisce istintivamente, e se utilizza mezzi per scopi, riconoscendoli persino come mezzi, ciò rimane confinato a casi singoli. La stessa scimmia, che riutilizza un mezzo che una volta aveva colto come adoperabile per uno scopo e utilizzato, non lo riconosce come un attrezzo, come un arnese, come un bastone, cioè come un oggetto finalizzato permanente, determinato in modo permanente per questo fine, permanentemente disponibile e messo a disposizione per servire nello stesso modo in ogni caso analogo che dovesse verificarsi di nuovo» (Hua XXVII, pp. 99-100).

³⁰ Hua XXVII, p. 100.

³¹ *Ibidem*.

Ma certi animali non documentano a sufficienza una possibilità di indipendenza dall'immediatezza e una capacità di scelta del tutto simile a quella umana? Se una scimmia è in grado – come attestano certi studiosi – di dissimulare l'euforia per la scoperta del cibo allo scopo di evitare che gli altri membri del gruppo si accorgano del bottino e limitino il suo godimento, ciò non dovrebbe documentare in modo abbastanza chiaro la sua capacità di liberarsi dall'attualità dello stimolo, di governare le sue pulsioni e di prefigurare le conseguenze future delle sue azioni? Senza dubbio essa dimostra un certo grado di libertà e imprevedibilità, ma ciò che continua a mancare alla scimmia, secondo Husserl, è la capacità di trascendere la situazione effettiva, di andare oltre il mondo ambiente dato, di astrarsi da esso, come accade quando, per esempio, presentifichiamo il volto della persona amata e immaginiamo di realizzare in sua compagnia il viaggio da tempo desiderato, prefigurandolo nella fantasia in ogni particolare, oppure ci proiettiamo in un tempo a venire e vagliamo le possibilità d'azione che presumibilmente ci verranno incontro e ci 'vediamo' agire così e così. Per far ciò occorre avere a disposizione l'intera sfera dei significati, l'«universo delle possibilità passibili di considerazione pratica»³², e poterle liberamente presentificare, variandole e combinandole: solo in questo modo diviene possibile 'progettarsi'. Ma proprio di questo l'animale non dispone. Esso è perciò inesorabilmente legato alla 'realtà'. «L'uomo è libero, per lui la possibilità precede le realtà. Egli domina la realtà dominando le possibilità»³³. Le operazioni e le opere umane sono quindi realizzate secondo possibilità rappresentate in anticipo e valutate: l'uomo può progettare, può scegliere tra tutti i possibili quel possibile che reputa più valido, decidersi per ciò che riconosce migliore. Egli non pone altresì solo scopi individuali, ma anche scopi comunitari e, in una comunione del volere, in vista di essi sviluppa un agire comunitario. L'animale non agisce, proprio perché non si rappresenta in anticipo il suo scopo come una possibilità continuamente identificabile; il suo fare resta in questo senso debitore agli stimoli pulsionali, anche nei casi in cui dimostra una intelligenza pratica e una relativa indipendenza dalla attualità dello stimolo. Allo stesso modo, la sua messa in comune della aspirazione è diretta istintualmente; la comunità animale non si presenta come una comunità di scopi, i cui membri abitualmente, rinnovando le loro intenzioni, pongano scopi, potendoli sempre identificare come gli stessi.

4. *Tempora mutantur*

Dunque, l'uomo ha a disposizione una totalità di possibilità pratiche, di significati, che può liberamente presentificare, anticipare nella fantasia, connettere e combinare, progettando in tal modo il suo comportamento futuro. Ma dobbiamo ora aggiungere l'aspetto più qualificante il mondo ambiente umano come mondo culturale: esso *muta*, evolve costantemente. In esso vi sono sempre nuove formazioni di senso; nuovi significati e nuovi oggetti vengono generati, altri vengono abbandonati, altri si trasformano, vengono riplasmati, dando luogo a inedite e imprevedibili configurazioni, che preludono ad altri cambiamenti e ad ulteriori costruzioni, e così via, senza soluzione di continuità. Tutto ciò ovviamente è in un costitutivo rapporto all'agire degli uomini, ai loro interessi e scopi, essi stessi in movimento.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 98.

Ora, se il mondo culturale muta è perché l'uomo è un «essere storico». Il soggetto personale vive cioè «in una “umanità” che è nel divenire storico, nel divenire che crea storia; tale umanità è la *soggettività in quanto portatrice di un “mondo storico”*»³⁴. L'espressione «mondo storico» indica il mondo culturale-umano come mondo che

porta in sé il significato spirituale ricevuto dall'uomo, dell'umanità totale, in qualità di titolo di proprietà ontiche delle realtà e della loro storicità ontica, in quanto aventi tale significato a partire dall'agire, dagli interessi, dagli *scopi* e dai sistemi di scopi umani.³⁵

Il mondo storico è dunque il mondo degli uomini come mondo dei significati spirituali, in quanto incessantemente costituiti, plasmati e ripasmati dalle prassi degli uomini, a partire dai loro interessi, dai loro scopi e complessi di scopo, i quali mutano anch'essi in conseguenza del fare umano. Le opere e i significati preesistenti fungono da premessa per altre opere e altri significati e così via. Il mondo circostante umano come mondo culturale è in continua evoluzione.

Il senso di tale carattere storico si chiarisce in paragone con la vita animale. Il mondo ambiente degli animali non muta, è fisso, stazionario. «Ogni generazione animale nel proprio presente comunitarizzato *ripete* il proprio specifico mondo ambiente secondo la tipica propria della specie in questione»³⁶. Nella vita di tutte le specie animali vi è una tipica comportamentale sempre identica a se stessa cui corrisponde lo stesso specifico mondo ambiente che si ripete sempre uguale: la ripetizione della tipica concreta è la ripetizione del mondo ambiente specifico. E ciò avviene perché l'animale vede solo le possibilità pratiche dischiuse dai suoi istinti e 'agisce' solo in presenza e sotto la pressione di essi, i quali restano costanti nel passare delle generazioni. Il mondo ambiente di lupi, scimmie, delfini etc. non muta o almeno non in maniera significativa. Gli 'oggetti' di quel mondo ambiente non si trasformano, non diventano, non progrediscono, né conoscono alcuna catastrofe: si ripetono. L'attività degli animali ha un carattere pressoché fisso. Nelle specie che entrano in contatto con l'uomo, in taluni casi, si possono verificare ampliamenti, che sono in senso lato 'umanizzazioni'³⁷ (gli animali domestici, allevati a contatto con gli uomini, in un certo senso, afferma Husserl, acquistano «i tratti della natura umana»³⁸). Il mondo ambiente degli animali non evolve, è stazionario: vale a dire, non è un mondo culturale o, che è lo stesso, non è un mondo storico.

Solo il mondo ambiente umano, proprio in quanto è un mondo culturale, è in un continuo e progressivo sviluppo: «la cultura di ogni presente umano è un terreno per creare la nuova cultura della nuova generazione dell'umanità, possiamo anche dire che ne costituisce le premesse»³⁹. Gli oggetti culturali, infinitamente disponibili nella loro identità e reiterabili nei loro scopi, rappresentano il punto di partenza di creazioni sempre nuove. Le finalità e gli

³⁴ Hua XV, p. 180.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. in proposito, A. Staiti, *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Ergon Verlag, Würzburg 2010, pp. 216-221.

³⁸ Hua XV, p. 626; tr. it. p. 100.

³⁹ *Ivi*, p. 180.

scopi contenuti nelle opere già prodotte, le relative forme di compimento, la soddisfazione e i risultati raggiunti motivano nuovi interessi e nuovi scopi, che portano alla creazione di altri strumenti e alla delineazione di altre attività, mentre vecchi strumenti e vecchi scopi diventano inattuali, tramontano, e precedenti attività conoscono l'oblio. Come afferma Husserl,

il volto culturale del mondo ha una tipica che si ripete concretamente in un certo modo o sembra ripetersi, ma per gli uomini vale *tempora mutantur et nos mutamur in illis*. I tempi sono *i tempi realmente riempiti nel tempo umano* unitario, riempiti con le realtà di volta in volta formate in modo finalizzato. La tipica concreta si modifica nella ripetizione.⁴⁰

Nonostante tutti i cambiamenti, anzi, proprio attraverso di essi, permane un tipo generale del mondo culturale e dell'esistenza umana, con «una propria struttura essenziale che può essere dispiegata attraverso una indagine metodica»⁴¹ e che rende sempre comparabili mondi ambiente diversi.

Una considerazione a sé stante andrebbe fatta per lo sviluppo che caratterizza il mondo culturale dell'umanità primitiva. Vi è già qui una differenza rispetto agli animali e alla comunità animale, al mondo ambiente a essi correlato (un mondo ambiente non culturale): i primitivi sono infatti degli uomini, hanno i loro scopi e agiscono razionalmente, riflettono sulle loro possibilità pratiche, realizzano opere il cui senso può di nuovo essere compreso, penetrare in una tradizione. Ma la cultura ha presso l'umanità primitiva un fine eminentemente conservativo: «lo scopo nella vita della tribù è quello di conservare la propria vita, di conservarla nel modo migliore possibile». Il mutamento si configura dunque nei termini di un miglioramento o di perfezionamento della situazione della vita presente. «L'ideale della migliore conservazione possibile non è quello di un futuro lontano che sia poi raggiungibile. Ciò che il primitivo vede come futuro davanti a sé, nella misura in cui egli in generale rappresenti o possa rappresentare il futuro, è una medesima cosa che continua sempre nella stessa maniera». Anche per il mondo ambiente dell'umanità primitiva vi è quindi sviluppo, ma si tratta di uno sviluppo che ha come obiettivo l'ottimizzazione della vita presente, «senza un cosciente ideale guida di avanzamento»⁴². L'orizzonte dei primitivi non supera quello della tribù e del suo territorio, i beni culturali che vi appaiono sono destinati a soddisfare i bisogni presenti di coloro che partecipano al presente della vita sociale.

Ora, riprendendo il filo del discorso, se un mondo culturale è in continuo sviluppo nell'avvicinarsi delle generazioni, se non deve essere ricostituito ogni volta, sicché ogni generazione non ricomincia da capo, è perché gli uomini sono capaci di trasmissione culturale e possiedono l'unità di un tempo storico. Gli oggetti culturali sono identità ideali di principio infinitamente iterabili, trasmissibili, esperibili da una concatenazione infinitamente aperta di generazioni. Le formazioni di senso che costituiscono l'unità di una cultura si comu-

⁴⁰ Ivi, p. 181.

⁴¹ Id., Husserliana, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, Nachdruck 1962; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, avvertenza e prefazione di E. Paci, traduzione di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 396.

⁴² Ms. K III 7/15.

nicano, si trasmettono, si tramandano alle generazioni future formando una tradizione (in un senso ben diverso dalla tradizione animale). Tutto il mondo culturale, in tutte le sue forme, sussiste per noi in base alla tradizione e la nostra esistenza umana si muove all'interno di un numero indefinito di tradizioni. Dal passato ci provengono possibilità di comportamento, significati, prodotti, che possono venire appresi, compresi, nuovamente esperiti e trasformati (la capacità di decostruzione e di trasformazione della tradizione è il tratto peculiare dell'essere storico dell'uomo). Grazie all'immanenza a una tradizione viva, anzitutto attraverso l'imitazione e l'educazione, i bambini divengono familiari con il mondo di significati che caratterizza la totalità umana in cui nascono. Divenuti adulti, essi esperiscono le formazioni di senso e le opere del loro mondo circostante come momenti di uno sviluppo che rimanda a un passato e a un futuro infinitamente aperti, che s'inscrive nella catena delle generazioni passate e si promette a quelle a venire (è ciò che Husserl esprimeva prima con: «vivere in un mondo culturale essendone consapevoli»). Questo è il tempo storico in cui vive e si sa ogni umanità determinata, l'umanità nel suo complesso: è un tempo che abbraccia la connessione infinita delle generazioni, tutto il passato e tutto il futuro.

Gli animali, al contrario, non hanno – secondo Husserl – né sviluppo né tempo storico; neppure è data loro in maniera cosciente l'unità di un mondo che attraversa la successione delle generazioni.

Un animale non realizza nell'unità della propria vita un sistema di acquisizioni spirituali di cui fa esperienza come sviluppo, non ha l'unità di un tempo che abbraccia le generazioni come tempo storico e nemmeno come unità di un *mondo* che le attraversa, l'animale non ne “ha” coscienza.⁴³

Se l'uomo è un essere storico, l'animale è senza storia poiché è essenzialmente privo della consapevolezza del tempo. Esso non ha pertanto un mondo generativo in cui vive in maniera cosciente, nessuna cosciente esistenza nell'infinità aperta delle generazioni che l'hanno preceduto e lo seguiranno.

5. Io personale e connessione generativa

Alla luce dei risultati acquisiti possiamo tornare sulla differenza tra la struttura egologica umana e animale. Se anche l'animale possiede qualcosa come una struttura egologica, l'uomo – sostiene Husserl – «la possiede in un senso peculiare rispetto a tutte le particolarità egologiche degli animali affini gli uni agli altri; il suo io – l'io nel senso abituale del termine – è un io *personale*»⁴⁴. L'io umano si distingue da quello animale in quanto è un io personale. Il termine «persona» appartiene saldamente al vocabolario husserliano e viene utilizzato da Husserl per indicare il tratto propriamente umano dell'io, una «essenza» che, fino a prova contraria, troviamo istanziata nella specie empirica «uomo». Nulla vieta, da un punto di vista fenomenologico, che l'essenza personale si istanzi in altri tipi empirici, per esempio un ipotetico marziano, oppure che possano apparire in un futuro vicino o lontano gatti con una coscienza personale, come il «gatto con gli stivali» delle fiabe). Ma nel mondo concretamente già dato, che

⁴³ Hua XV, p. 181.

⁴⁴ Ivi, p. 177.

fenomenologicamente assumiamo nel suo senso d'essere, gli animali, che pure possiedono una soggettività, sono dotati di coscienza, non sono persone, non possiedono i tratti dell'essenza personale. L'io personale, o meglio, la comunità degli io personali è pertanto il correlato di un mondo storico-culturale, di un mondo di acquisizioni spirituali e di opere, in continuo mutamento, che si tradizionalizza e si evolve, che reca in sé l'infinità degli scopi, dei fini, degli orizzonti incessantemente riconosciuti e plasmati dagli uomini. L'io personale necessariamente implicato nel darsi di un mondo storico-culturale è l'io autocosciente e libero, temporale e storico.

Personale è «il soggetto che non soltanto è, ma che anche si appercepisce come soggetto», ha una autocoscienza; «una psiche non ha necessariamente una autocoscienza»⁴⁵. In connessione a ciò abbiamo l'io libero, l'io degli atti liberi, che ha la facoltà di prese di posizione che si riferiscono a se stesso e può far valere questa libertà anche nei confronti dei suoi stessi atti liberi, delle sue stesse libere prese di posizione. Alla soggettività animale manca precisamente questo «strato»⁴⁶ personale: nel suo itinerario dallo stato embrionale fino alla maturità l'animale non giunge mai ad essere persona, non ha perciò la facoltà, propria dell'uomo, della «coscienza di sé nel senso pregnante dell'introspezione personale (*inspectio sui*)», né la facoltà, che su questa prima si fonda, «di prese di posizione, di atti personali, che si riferiscono riflessivamente a se stessi e alla propria vita: la conoscenza, la valutazione e la determinazione pratica di sé (autoaffermazione e autoformazione)»⁴⁷. Personale è quindi quell'io che può rendersi oggetto di se stesso, che ha la possibilità di un «originario afferramento di sé, di una "auto percezione", e quindi anche la possibilità delle corrispondenti modificazioni dell'afferramento di sé, della memoria di se stesso, della fantasia su se stesso etc.»⁴⁸. L'autopercezione ha la seguente forma: io percepisco di aver percepito questo e quest'altro e di continuare a percepirlo, percepisco che la tal cosa, per quanto dapprima non percepita, attraeva la mia attenzione, oppure che ero mosso e ancora lo sono da una gioia, percepisco di aver preso nel tal momento una certa decisione e di volerla mantenere tuttora. Se l'uomo non è un «mero animale, sia pure perfetto nel suo genere», è proprio perché possiede tale autocoscienza o autopercezione:

Nel suo esser riferito riflessivamente a se stesso, l'uomo non vive ingenuamente in modo puramente immediato, non è semplicemente "dentro" il mondo che lo circonda. Ma, riflettendo su se stesso, sulle possibilità (che appartengono alla sua essenza) di successo o di insuccesso, di soddisfazione o insoddisfazione, di felicità o infelicità, giudica, valutando se stesso, e determina la propria condotta.⁴⁹

Al sapere di sé è essenzialmente connesso il sapersi in una relazione costitutiva con gli altri. Il soggetto personale «è, come la parola "persona" già cointende, persona di un'umanità cosciente chiusa in se stessa ma, di volta in volta per la persona, è persona di un'umanità cosciente come orizzonte aperto

⁴⁵ Id., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II e III*, cit., p. 340.

⁴⁶ Ivi, p. 275.

⁴⁷ Id., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, p. 28.

⁴⁸ Id., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II e III*, cit., p. 106.

⁴⁹ Id., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, p. 41.

senza fine, è persona di una totalità: il “noi tutti insieme” [*wir insgesamt*]⁵⁰. All’io personale appartiene una relazione cosciente a una totalità umana, «una totalità [*Totalität*] indistinta e innumerabile»⁵¹, l’unità di un noi complessivo. Ogni io umano,

è per se stesso persona in una *connessione generativa* infinitamente aperta, nella concatenazione e nella ramificazione delle generazioni. Egli è (egli si sa) in questa connessione – vale a dire come figlio dei propri genitori, cresciuto grazie all’educazione ricevuta da loro e a quella dei suoi co-soggetti in comunicazione, a loro volta adulti e divenuti adulti – operante lui stesso d’ora in poi in veste di co-educatore, in quanto in linea di massima co-determina il loro essere personale in un commercio immediato o mediato con essi, essendo eventualmente a sua volta già padre o madre etc.⁵²

Essere persona significa dunque essere e *sapersi* in una *connessione generativa* infinitamente aperta, come provenienti dai propri genitori ed educati da essi e, al di là di essi, da una comunità di altri uomini, attraverso una comunicazione immediata e mediata, in una vita esperienziale comunitaria, a propria volta consapevolmente impegnati nella educazione degli altri, in quanto nuovi genitori o, prima ancora e più generalmente, in quanto ci si trova con gli altri in uno scambio continuo.

La questione della generatività porta con sé un altro nodo significativo: l’essere persona è allo stesso tempo «una essenza dell’uomo in generale»⁵³ e un punto d’arrivo, il compimento cui può giungere un soggetto umano nella sua maturità. Il soggetto umano è in un certo senso in cammino verso l’attuazione del suo essere persona e, una volta giuntovi, può anche regredire: può sempre intervenire un trauma, una anomalia, una alterazione. Ciò che Husserl intende dire è chiarito dal significato che embrioni, neonati e bambini, oltre a vecchi e malati, assumono in questo contesto di discorso.

La connessione generativa – scrive Husserl – include i neonati, e in generale i “pre-bambini” [*Frühkinder*], per così dire gli embrioni, che vengono compresi come lo stadio iniziale dei bambini veri e propri. I bambini veri e propri sono pre-persone [*Vorpersonen*] negli stadi che precedono la maturità, la quale rappresenta un punto di compimento del tipo persona. Essi hanno a livello coscienziale qualcosa del mondo ambiente reale (diversamente dallo stadio embrionale), ma non ancora il mondo pienamente riferito a un “noi tutti”, all’umanità.⁵⁴

Tra i bambini e gli adulti vi è una differenza legata all’aver in maniera pienamente cosciente il mondo. Sotto questo profilo, i neonati e i bambini, che appartengono di diritto alla connessione generativa, non sono ancora compiutamente persone, perché non possiedono a pieno titolo il mondo del «noi tut-

⁵⁰ Hua XV, pp. 177-178.

⁵¹ Ivi, p. 177, n. 6.

⁵² Ivi, p. 178.

⁵³ Id., *L’idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, p. 28.

⁵⁴ Hua XV, p. 178.

ti», il mondo intersoggettivamente valido, non sono ancora soggetti di un mondo circostante comune: lo diventeranno. «È difficile – annota Husserl – esprimere ciò chiaramente: questo essere-persona, che non è ancora un essere-persona pienamente reale, lo diviene nella maturità»⁵⁵. L'io personale pienamente reale è dunque il soggetto normale adulto: questi è il correlato della manifestazione di un mondo circostante a tutti comune. Sono cioè i soggetti normali adulti che, proprio in virtù della loro normalità, possono fungere, e fungere insieme agli altri, in una connessione comunicativa unitaria, come costitutivi «per “il” mondo nella forma de “il” mondo, un universo di essenti in quanto essenti “per noi tutti”»⁵⁶. Nella sua maturità, il soggetto normale adulto svolge, in comune con gli altri soggetti adulti, una funzione costitutiva nella manifestazione de ‘il’ mondo: ‘il’ mondo, che è sempre un mondo ambiente storico determinato, è perciò il correlato della totalità delle persone adulte e normali. Altrimenti, invece del mondo comune, avremmo mondi idiomatici (infantili o patologici). Senza la comunità delle persone adulte e normali non apparirebbe il mondo circostante a tutti comune, ‘il’ mondo: «solo gli adulti, in quanto persone pienamente normali e nella connessione unitaria della loro vita comunicativa con la forma unitaria della loro personale temporalità, sono i soggetti del mondo, che è il *loro*»⁵⁷.

Le differenze strutturali tra uomini e animali si evidenziano ulteriormente se si confrontano i modi della generatività. Si possono infatti considerare gli uomini «come “specie animali superiori”»⁵⁸, da un punto di vista zoologico; abbiamo così «la connessione generativa degli uomini in quanto animali di una specie» e poi, procedendo in senso filogenetico, di tutte le specie animali nell'unità di un'unica discendenza. Qui parliamo di generatività e discendenza in senso biologico e biopsichico. Ma occorre anche considerare, in paragone a essa, «un'altra generatività o “discendenza”, la quale è esclusivamente peculiare all'uomo, all'essere personale»⁵⁹, una generatività o una 'discendenza' che chiameremmo spirituali o sociali, vale a dire un complesso di forme di connessione, di filiazione, di condivisione, di comunicazione, di commercio reciproco, che producono una vasta gamma di unioni personali e di associazioni, le quali «culminano infine in una associazione totale, il popolo umano»⁶⁰. Ogni soggetto umano vive già in una tale connessione con le altre persone e fuori di essa non realizzerebbe il proprio essere-persona, non diventerebbe un adulto normale. Ogni persona possiede perciò

l'orizzonte totale “popolo”. In questo orizzonte hanno luogo poi nella vita interna al mondo (dell'uomo in quanto uomo in un popolo) tutte le collaborazioni finalizzate, tutti gli impegni etc. Tutti gli atti “sociali” e le associazioni “sociali” sussistono nell'orizzonte del popolo.⁶¹

Per considerare la generatività vitale animale, Husserl si domanda:

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ivi*, p. 179.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 180.

⁶¹ *Ibidem*, n. 8.

le api si sviluppano come noi, come “bambini” che crescono spiritualmente entrando nel mondo degli adulti divenendo simili ad essi? O ancora, possiamo prendere in esame animali che nell’analogia sono più vicini a noi, i mammiferi, la cui corporeità [*Körperlichkeit*] come corporeità viva [*Leiblichkeit*] è più simile alla nostra: un piccolo capriolo e gli stessi cuccioli degli animali domestici, un puledro etc., sono come bambini che hanno lo stesso sviluppo di un bambino umano? Dal punto di vista biofisico ciò non crea grosse difficoltà, ma dal punto di vista psichico sì.⁶²

Se ci atteniamo allo sviluppo bio-fisico non emergono particolari differenze. Se invece prendiamo di mira lo sviluppo psichico, la situazione muta radicalmente. Il bambino, crescendo nel mondo degli adulti, realizza cambiamenti che risultano incomparabili a quelli che caratterizzano l’animale: il bambino eredita un mondo culturale, una tradizione di significati, di identità ideali, partecipa alla manifestazione di un mondo di essenti, di un mondo di cose permanenti.

L’animale non ha la facoltà che gli permetterebbe di avere una coscienza, la consapevolezza di un mondo essente, di un mondo di cose persistenti nel tempo, nei cambiamenti, nella causalità dei cambiamenti a seconda delle circostanze etc., un mondo unico e allo stesso tempo omogeneo grazie alla spaziotemporalità universale, la possibilità di identificare sulla base delle localizzazioni spaziotemporali, sulla base del passato e del futuro anticipato e presentificato.⁶³

6. Tempo e linguaggio

Che cosa significa che l’animale non dispone della facoltà che gli permetterebbe di possedere la consapevolezza di un mondo di essenti, di cose persistenti nel tempo? Husserl indica assai sinteticamente gli elementi che ci consentirebbero di sviluppare il problema.

La differenza tra mondo umano (culturale, storico) e mondo animale, generatività umana e animale, rimanda, per Husserl, a una differente esperienza temporale.

Per noi la vita spirituale dell’animale e della pianta si estende nel tempo e, in quanto vita intenzionale, essa è “storica” [*geschichtlich*], attraversa questa temporalità tramite una unità della “storicità”, dell’“operazione spirituale” – tutte queste parole sono tuttavia molto rischiose⁶⁴ –, si potrebbe dire della “motivazione” nel senso più generale (sebbene ciò sia di nuovo rischioso).⁶⁵

La vita dell’animale, come anche quella della pianta, si annuncia nella nostra esperienza come una vita nel tempo, storica in questa accezione, se consideriamo tanto gli individui quanto le specie che vediamo coinvolte in una e-

⁶² Ivi, p. 183.

⁶³ Ivi, p. 184.

⁶⁴ Riportiamo qui tra i trattini le parole che Husserl mette in nota.

⁶⁵ Ms. A V 24/9a.

voluzione universale. «Ma la pianta e anche l'animale non vivono in un mondo temporale a loro cosciente, non hanno nessun orizzonte di tempo che possa schiudersi»⁶⁶. Ciò ovviamente non significa che nella vita psichica dell'animale non sia all'opera una sintesi temporale continua, in cui l'identità si mantiene attraverso il cambiamento, ma che esso non ha coscienza del tempo e non dispone di orizzonti temporali. «L'animale vive nel presente ed è per se stesso costituito in un "io del presente" [*Gegenwarts-Ich*]]»⁶⁷. Tale presente non può essere puntuale, come non può esserlo per l'uomo, ma l'animale non ha coscienza del suo estendersi da una parte e dall'altra, infinitamente, esso non possiede cioè il «presente come modalità del tempo»⁶⁸. L'animale vive «in una temporalità ristretta (limitata dalla ristrettezza della ri-memorazione [*Wiedererinnerung*] e della pre-memorazione [*Vorerinnerung*])»⁶⁹. Nell'analisi husserliana questo punto riveste una importanza particolare. L'animale non ha rimemorazioni vere e proprie, «sebbene esso abbia occasionalmente dei ricordi relativi al suo passato»⁷⁰, né rappresentazioni di fantasia intuitive. La ristrettezza della sua temporalità è anche ciò che preclude agli animali l'esperienza di un mondo di essenti, di 'cose'. Le rimemorazioni e le rappresentazioni di fantasia, mediante le quali possiamo presentificare il passato e anticipare il futuro, sono infatti essenziali per la costituzione di un mondo di essenti, cioè di unità permanenti, di cose identiche attraverso i mutamenti, identificabili nella loro individualità, provviste di una posizione obbiettiva nello spazio e nel tempo.

Gli animali hanno il passato

solo come ritenzionalità e colgono la *medesimezza* [*Selbigkeit*] delle cose solo nella forma di un riconoscere primario, che non conosce ancora quel tornare sul passato che è proprio della rimemorazione (come un *quasi-ripercepire*) e che non rende possibile alcuna identificazione dei luoghi temporali e spaziali, e nemmeno l'individualità delle cose in quanto essenti.⁷¹

Gli animali non possono tornare attivamente sul passato in modo da ripresentarselo 'intuitivamente', ossia 'quasi' nuovamente percependolo (come accade quando ritorniamo rimemorativamente sull'appartamento che abbiamo visto ieri, accompagnati dall'agente immobiliare, e ripercorriamo la disposizione delle stanze, con i rispettivi spazi, quasi nuovamente percependoli, presentificandoci anche le impressioni che di volta in volta ci sono state suscitate). La mancanza di rimemorazioni preclude all'animale l'identificazione dei luoghi spazio-temporali e la costituzione dell'individualità permanente delle cose, la costituzione di «essenti». Gli animali superiori riconoscono, al suo ripresentarsi, un certo oggetto come lo stesso, identificando il contenuto di esperienza presente con il contenuto di esperienza passata, hanno associazioni e attese determinate, sanno che cosa aspettarsi e come comportarsi ad ogni nuova apparizione di questo o quell'oggetto, ma non lo identificano come un individuo

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ms. A V 5/12.

⁶⁸ Ms. A V 24/9a.

⁶⁹ Hua XV, p. 405.

⁷⁰ Ms. A V 5/12.

⁷¹ Hua XV, p. 184.

permanente che ha assunto posizioni diverse nel tempo e nello spazio, come l'identico nella variazione. E ciò dipende dalla mancanza di rimemorazioni vere e proprie: è solo nella attiva rimemorazione che si costituiscono, infatti, l'identità del rimemorato e la sua posizione spazio-temporale. Per l'animale, l'oggetto è dato sempre come presenza, anche quando gli è attribuito un contenuto esperito nel passato. Il cavallo riconosce il suo padrone, questi gli si presenta come familiare e ben noto («O cavallina, cavallina storna, che portavi colui che non ritorna; tu capivi il suo cenno ed il suo detto»). Ma tale identificazione è *passiva*. Il cavallo non può tornare *attivamente* sulle situazioni vissute insieme al suo padrone, quasi-riperpendole, identificandole come passate, collocandole cioè in una determinata posizione temporale, e identificando nel ricordo il padrone stesso come passato. I vissuti passati rimangono nella coscienza animale come orizzonti non tematizzati e non tematizzabili. Vale a dire, sono ridestabili da vissuti presenti, ma non possono essere resi oggetto di una presentificazione, di una rimemorazione, di una (attiva) tematizzazione, che consenta di 'quasi' nuovamente vedere il passato («O cavallina, cavallina storna [...] tu devi dirmi una cosa! Tu l'hai veduto l'uomo che l'uccise: esso t'è qui nelle pupille fise. Chi fu? Chi è?»). La coscienza animale ritiene tutto il passato («esso t'è qui nelle pupille fise»), ma questo non si offre come il campo del ritrovabile nel ricordo: il passato funge nel presente, quando è ridestato, come qualificante il noto e, per contrasto, il nuovo, ma non diventa oggetto di un ricordo. La mancanza negli animali (anche negli animali superiori) di autentiche rimemorazioni può fenomenologicamente essere colta solo in una interrogazione a ritroso a partire dalla indisponibilità per essi di un mondo di essenti, così come si annuncia nella nostra esperienza a partire dalla osservazione dei loro comportamenti.

Sul lato della fantasia, Husserl si domanda: hanno, gli animali,

rappresentazioni di fantasia intuitive nello stesso nostro senso? Hanno orizzonti che essi possano come noi rendere intuitivamente chiari? Hanno rappresentazioni di fini, rappresentazioni di scopi come immagini anticipatrici del futuro (o forse) come qualcosa di soddisfacente che sia il termine di un cammino pratico, di un cammino esso stesso intuitivamente rappresentato?⁷²

La questione è nuovamente se gli animali dispongano di una capacità di presentificazione (rimemorazione e fantasia sono due forme di presentificazione). Anche nelle rappresentazioni di fantasia si tratta di rendere presente, 'quasi' percependolo, qualcosa di assente. Che esse siano 'intuitive', sebbene la coscienza non abbia a che fare in questo caso con qualcosa di presente, bensì di presentificato, di (solo) rappresentato, significa infatti che in esse l'oggetto assente appare, anche se non 'in carne e ossa' (altrimenti si tratterebbe di percezioni e non di presentificazioni): io posso rappresentarmi nella fantasia il mio ritorno a casa, mentre ancora sono in treno, pregustandomi una doccia calda e immaginandomi poi alla prese con la macchina del caffè, come se 'vedessi'. Ora, l'animale non dispone di rappresentazioni di fantasia intuitive allo stesso modo in cui non dispone di rimemorazioni, ed in ragione di ciò esso non ha un mondo di essenti (la costituzione della 'cosa' richiede infatti che io la possa ri-

⁷² Ivi, pp. 183-184.

memorare e variare nella fantasia), né può progettare la propria vita, sottomettendola a una revisione, anticipando un futuro lontano o impossibile come qualcosa in grado di soddisfarlo e al cui perseguimento dedicarsi anima e corpo. Se guardiamo gli animali superiori, vi è indubbiamente in essi una capacità di previsione⁷³. Ma, protendendosi in avanti secondo determinate aspettative, essi sono pur sempre orientati a un futuro appagamento di uno stimolo pulsionale presente. Gli animali sono legati alla realtà e alla attualità, anche quando prevedono – relativamente – le conseguenze future di comportamenti propri o altrui. L'animale non ha davanti a sé gli orizzonti di passato e di futuro, non ha uno sguardo che abbracci il tempo in modo unitario, non può fare un 'piano' che riguardi la sua vita e la renda oggetto della sua volontà. Certo, anche nella vita dell'animale (tenuto conto delle differenze tra animali inferiori e superiori) vi è maturazione, ma tutto ciò che esso cerca è la soddisfazione dei suoi bisogni, che sono sempre momentanei, pur apparendo a intervalli più o meno regolari. La vita degli animali è essenzialmente rivolta al dato presente, orientata alla conservazione di sé attraverso la replica di comportamenti periodici che si svolgono oggi come si svolgevano ieri e si svolgeranno domani (ciò può solo in una misura limitata e parziale essere modificato dalla 'umanizzazione' che avviene quando, per esempio, uno scimpanzé è allevato e addestrato in una famiglia umana).

Gli animali non vivono dunque in un mondo temporale cosciente, né hanno una coscienza del tempo obbiettivo, in cui le cose e gli eventi ottengono la loro posizione spaziotemporalmente definita.

Il tempo è una costruzione spirituale dell'uomo, che si perfeziona nello sviluppo umano e assume la forma del tempo ordinato e misurato. Il presente umano è un modo del tempo e si espande fino al co-presente [*Mitgegenwart*] spaziale, perciò l'uomo vive nella temporalità spaziale, in essa tutte le acquisizioni umane e tutte le mere cose – in quanto irrilevanti per il bisogno pratico – hanno il loro posto. L'attuale mondo ambiente dell'uomo è lo spazio-tempo concretamente riempito. L'animale vive "come mero essere-del-presente" [*als pures Gegenwartswesen*], ma il suo presente, come in generale il suo tempo, è tempo solo se guardato e giudicato dal nostro punto di vista di uomini.⁷⁴

La conclusione che occorre trarre da queste osservazioni sulla temporalità è che gli animali non ne sanno nulla del mondo ambiente che noi entropaticamente attribuiamo ad essi, non hanno la consapevolezza di un mondo esente, di un mondo singolare e allo stesso tempo omogeneo, in forza della spaziotemporalità universale, della possibilità di compiere identificazioni sulla base delle localizzazioni spaziotemporali, del passato e del futuro anticipato e presentificato. Per gli animali bisognerebbe forse parlare di intenzionalità pulsionalmente dirette alla concordanza, in forza delle quali la molteplicità delle manifestazioni percettive si assembla normalmente in una unità concordante. Noi – noi uomini – interpretiamo l'intenzionalità 'istintiva' come costitutiva di un mondo ambiente, come se gli animali «fossero di fatto una specie di uomini in-

⁷³ Cfr. infra, le considerazioni finali del §3.

⁷⁴ Ms. A V 24/11a.

feriori, come se anch'essi avessero l'essente, le connessioni d'essere e scopi diretti all'essente»⁷⁵.

Ma non vi è negli infanti una intenzionalità pulsionale-istintiva comparabile a quella animale? E, in questo caso, come il bambino piccolo passa dalla temporalizzazione istintiva dei materiali iletici alla temporalizzazione del mondo, ossia alla temporalizzazione dell'essente? Nel soggetto umano avviene «una trasformazione costante dell'intenzionalità passiva in attività tramite la facoltà di ripetizione»⁷⁶. Il passaggio dalla intenzionalità passiva, dalla temporalizzazione istintiva, alla intenzionalità attiva e alla temporalità di essenti avviene nel bambino grazie alla «facoltà della ripetizione», alla «capacità “del sempre di nuovo” [*Vermögen des “immer wieder”*]⁷⁷. È questo il modo con cui Husserl allude a quella apertura essenziale alla «costituzione di essenti» di cui gli animali sarebbero privi e che la tradizione ha chiamato ragione. Egli evoca la solidarietà di temporalità e razionalità come condizione alla quale l'uomo può avere un mondo di cose permanenti, identificabili nella loro individualità secondo la loro posizione nello spazio e nel tempo.

Come rendere comprensibile il fatto che l'animale non abbia dei ricordi veri e propri, intuizioni iterative come percezioni iterative e accompagnate dalla capacità del “sempre di nuovo”, e perciò che non abbia la costituzione di essenti secondo la forma d'essere della temporalità? L'uomo ha la “ragione”; quanto è stato detto è forse una caratterizzazione dei livelli più bassi della “razionalità”?⁷⁸

L'animale, dunque, è senza coscienza del tempo e «senza ragione [*vernunftlos*]. L'animale reagisce e non ragiona»⁷⁹.

Nella parte finale di *Welt und Wir*, ripercorrendo la linea della differenza uomo-animale, Husserl introduce il tema della lingua.

Fare conoscenza, progettare possibilità, volere, produrre, agire etc., le opere, le formazioni indirizzate a uno scopo, le formazioni comunicative, in quanto rendono comunicabile sempre di nuovo una stessa cosa: tutto ciò è escluso. Gli animali non hanno alcuna “proposizione” né in senso stretto né in senso lato. Gli animali si intendono, comprendono delle espressioni sonore – ma non hanno alcuna lingua.⁸⁰

Il fatto che gli animali non abbiano «alcuna lingua» ha conseguenze decisive sulla formazione di un mondo obbiettivo.

Husserl attribuisce, come si sa, alla lingua una funzione determinante e insostituibile nella formazione e nella trasmissione dei significati e degli oggetti culturali. A questo nodo egli ha dedicato pagine assai note nella Appendice III a *La Crisi delle scienze europee*, su cui autori come Merleau-Ponty e Derrida si sono fruttuosamente soffermati. Nell'ambito del problema della costituzione del-

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ Ms. K III 7/11.

⁸⁰ *Ibidem.*

le obbiettività ideali, interrogandosi su come una formazione di senso che sorge nella dimensione psichica interna diventi una oggettualità ideale disponibile per chiunque, Husserl sottolinea anzitutto – come abbiamo richiamato – la funzione della rimemorazione. La presenza originale di una determinata formazione di senso «nell'attualità del primo atto produttivo, cioè nell'«evidenza» originaria, non porta a un *risultato permanente* a cui possa spettare una *esistenza obbiettiva*». Infatti, l'evidenza vivente passa, senza tuttavia diventare un nulla: essa può sempre essere ridestata. Emerge qui il ruolo costitutivo della rimemorazione, attraverso la quale il vissuto passato quasi si rinnova e viene rivissuto.

Accanto all'attiva rimemorazione del passato sorge una attività realmente produttiva; *si costituisce* così, in una coincidenza (*Deckung*) originaria, l'*evidenza dell'identità*: ciò che ora si realizza originariamente è identico a ciò che un tempo era stato evidente. Insieme, si fonda così la possibilità attiva di una *illimitata riproduzione nell'evidenza dell'identità* (coincidenza dell'identità) *della formazione*, nella catena infinita delle riproduzioni.⁸¹

La costituzione dell'identità di una formazione di senso e la possibilità di una sua illimitata riproduzione nella catena generazionale si fonda dunque su una prima 'ripetizione', sull'attiva rimemorazione in cui il vissuto passato quasi si rinnova.

E tuttavia, la rimemorazione, la ripetizione originaria, è necessaria, ma non sufficiente: essa, pur indispensabile alla costituzione della identità del senso spirituale, non assicura una piena evidenza della identità della formazione spirituale, non le procura una esistenza obbiettiva e perciò intersoggettivamente disponibile e trasmissibile. A questo scopo occorre considerare la funzione congiunta dell'entropatia e della lingua e riconoscere l'umanità come una comunità entropatica e linguistica.

Nella connessione di una comprensione linguistica vicendevole, il prodotto originario e l'atto produttivo del singolo soggetto possono venir compresi *attivamente* dagli altri. Come attraverso la rimemorazione, attraverso questa piena comprensione del prodotto altrui deve necessariamente aver luogo una co-realizzazione attuale e propria della attività presentificata, e insieme deve delinarsi una piena evidenza della identità della formazione spirituale nei prodotti dei destinatari e dei mittenti della comunicazione e viceversa.⁸²

È grazie alla funzione linguistica che un mondo di significati identici e ripetibili può costituirsi ed essere tramandato. Prima della incarnazione in un linguaggio, l'evidenza della identità di senso che sorge nello spazio coscienziale di un individuo attraverso la rimemorazione non acquista una esistenza obbiettiva, non diventa esperibile nel suo senso da altri, non può trasmettersi, non entra perciò a far parte del mondo culturale, non può neppure in definitiva compiutamente costituirsi.

⁸¹ Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 386-387.

⁸² Ivi, p. 387.

In quanto è il linguaggio a permettere la costituzione di identità ideali obiettive, vale a dire di acquisizioni spirituali trasmissibili, tradizionalizzabili, esso è per ciò stesso indispensabile alla formazione di un mondo culturale e di un orizzonte infinitamente aperto. «Evidentemente soltanto attraverso la lingua e attraverso le sue documentazioni ad ampio raggio, in quanto comunicazioni possibili, l'orizzonte dell'umanità può essere un orizzonte infinitamente aperto, come di fatto è sempre per l'uomo»⁸³. L'orizzonte della vita umana, il mondo in cui gli uomini vivono, è illimitato in quanto, mediante il linguaggio, gli uomini possono comunicarsi contenuti di senso oltrepassando qualsiasi confine di spazio e di tempo.

Così gli uomini in quanto uomini, gli altri, il mondo – il mondo di cui gli uomini parlano, di cui parliamo e possiamo parlare noi – e, d'altra parte, la lingua sono un intreccio che non può essere disfatto, un intreccio che è sempre nella certezza della sua inscindibile unità relazionale, anche se di solito soltanto implicitamente, nella dimensione dell'orizzonte.⁸⁴

È in forza della lingua che il mondo circostante umano è un mondo a tutti comune, un mondo obbiettivo, che 'chiunque' ha come orizzonte. «Il suo essere obbiettivo presuppone gli uomini, in quanto uomini che hanno una lingua generale»⁸⁵. L'analisi husserliana prevede poi, com'è noto, un terzo passaggio costitutivo, relativo alla scrittura, che lasciamo qui in sospeso⁸⁶.

7. Il marchio dell'infinità

Nella Appendice XXIII del XV volume, intitolata *Teleologie*, Husserl ritorna sulla differenza uomo-animale da un'altra angolatura, fornendo un ulteriore sviluppo delle considerazioni proposte.

L'animale in una condizione di regolare soddisfazione dei suoi istinti e dei valori con ciò definiti vive in un mondo ambiente finito in una temporalità ristretta (limitata dalla ristrettezza della ri-memorazione [*Wiedererinnerung*] e della pre-memorazione [*Vorerinnerung*]), nella periodicità della fame (in senso allargato), aumentando come fame nella forma vuota e poi riempiendosi, nel riempimento stesso di nuovo aumentante e solo dopo decrescente, è "felice". Più precisamente, esso è da affamato insoddisfatto e da saziato soddisfatto, pienamente appagandosi quando si sazia; se potesse abbracciare con lo sguardo la sua vita, quella che così trascorre, non potrebbe augurarsi niente di meglio⁸⁷.

L'animale dunque è 'felice' in quanto vive in un mondo ambiente finito, chiuso, stazionario, come abbiamo detto, in quanto ha una temporalità ristretta, non è cosciente degli orizzonti temporali che si estendono in avanti e

⁸³ Ivi, p. 385; trad. modificata.

⁸⁴ Ivi, p. 386.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ci permettiamo in proposito di rimandare a C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano 1998, in cui ci siamo estesamente occupati del tema.

⁸⁷ Hua XV, p. 405.

all'indietro; esso vive nella periodicità dell'istinto, vale a dire nella alternanza tra fame e sazietà. L'animale, in definitiva, è diretto a quei valori finiti che soddisfano i suoi bisogni e definiscono interamente il suo orizzonte vitale.

Essenzialmente diversa è la condizione umana.

L'uomo vive nella "infinità" [*Der Mensch lebt in der "Unendlichkeit"*], che è il suo costante orizzonte di vita, egli eccede gli istinti, crea valori di grado superiore ed eccede questi valori. Ogni uomo si trova in un mondo di valori infinitamente aperto, e cioè un mondo di valori pratici, che sono da eccedere "in infinitum" e che erano stati generati da accrescimenti secondo la modalità umana.⁸⁸

All'essenza della vita umana appartiene un tendere, un desiderare, un aspirare nella forma della infinità, cui corrisponde il continuo superamento di quei valori di grado superiore che prendono il posto degli istinti. L'eccedenza e l'eccesso sono la dimensione dell'aspirazione e dell'agire umano. L'io si trova così in un mondo di valori infinitamente aperto, frutto di uno sviluppo e suscettibile di sviluppi ulteriori, senza soluzione di continuità. Abbiamo già visto questa stessa infinità nell'accadere del mondo circostante, nelle possibilità pratiche in esso racchiuse, nell'apertura al futuro del proprio agire possibile, nella temporalità che comprende orizzonti di passato e di futuro. In una battuta: l'infinità è il costitutivo orizzonte di vita dell'uomo. Egli è direzionato «all'infinito alla "perfezione", alla vera autoconservazione»⁸⁹, e ogni suo ideale reca in sé il marchio di questa infinità.

Non è un caso – scrive Husserl – che l'uomo, continuamente occupato con particolari dell'esperienza, della valutazione, della mira desiderante e agente (il perseguire uno scopo), non giunge mai a un appagamento, o piuttosto che nessuna soddisfazione nel particolare e nella finitezza è reale e piena soddisfazione, e che la soddisfazione rimanda a una totalità della vita e a una personale totalità di essere, a una unità nella totalità dei valori abituali, che superi ogni finitezza.⁹⁰

A ciò è connessa l'esperienza della parzialità di ogni soddisfazione, che motiva la ricerca e la creazione di nuovi valori rispetto a quelli già esperiti, nella direzione di una soddisfazione totale a cui l'essere personale non può fare a meno di tendere. L'esperienza della parzialità è l'altro lato della apertura alla infinità. Essa è preclusa all'animale, il quale, una volta soddisfatto nei suoi bisogni, non può trovare un valore di grado superiore a quelli già esperiti: l'animale non vive nell'eccesso e dunque nemmeno nella parzialità, nella strutturale sproporzione, vive in ciò che si potrebbe chiamare 'perfezione' o 'felicità'. Invece, ogni volta che l'uomo crea un valore, ogni volta che abbraccia consapevolmente le possibilità di vita e dell'agire che gli si offrono, egli già si espone all'esperienza dell'insoddisfazione. Il semplice fatto che qualcuno accanto a lui disponga di altri valori o di valori maggiori motiva il movimento di superamen-

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi, p. 403.

⁹⁰ Ivi, p. 404

to dei valori acquisiti e affermati, una tensione incessante⁹¹. Diversamente dall'animale, che vive nel finito ed è soddisfatto, l'uomo vive nell'infinito ed è insoddisfatto, è in una sproporzione strutturale tra la sua aspirazione e i suoi raggiungimenti:

L'infinità come orizzonte di vita di ogni uomo, nella misura in cui il suo orizzonte di vita abbraccia l'infinità dell'umanità generativa, e in quanto a lui dischiusa, introduce morte e destino nell'orizzonte e la possibilità del suicidio, anche la possibilità di "suicidio" intersoggettivo. Nella dischiusa infinità la felicità è un controsenso.⁹²

Alcuni anni prima della stesura di queste note, nei *Cinque saggi sul rinnovamento*, Husserl aveva tematizzato ampiamente questa tendenza alla perfezione come costitutiva della storicità della vita umana, evidenziando come essa assuma la forma di una aspirazione attiva e consapevole grazie alla possibilità che il soggetto personale ha di abbracciare con lo sguardo tutta la propria vita e deciderne la direzione. Si tratta ovviamente di una possibilità dell'io personale, autocosciente e libero. Invece di essere orientato in maniera passiva e non libera dalle proprie pulsioni e inclinazioni, dagli affetti nel senso più ampio del termine, l'io personale dispone della possibilità di agire liberamente e attivamente. Egli può osservare e valutare il mondo che lo circonda e i motivi che lo guidano, lasciarli sussistere o contrastarli. L'io personale può sempre passare da motivazioni passive a motivazioni attive.

Questo significa che l'uomo ha la facoltà di "inibire" gli effetti del suo fare passivo [...] e dei presupposti che lo motivano passivamente (inclinazioni, intenzioni), di metterli in questione, di sottoporli a esame e di prendere una decisione volontaria solo sulla base della conoscenza che ne risulta della situazione effettiva, delle possibilità realizzabili in essa racchiuse e dei loro relativi valori. In quest'ultima il soggetto è in senso pregnante soggetto di volontà.⁹³

Ma non è anche l'animale un soggetto di volontà? Quando ordiniamo al nostro cane di andare qui o là e constatiamo che esso non ha alcuna intenzione di agire conformemente al nostro ordine, sicché dobbiamo trascinarlo 'contro la sua volontà', vincendo la sua fiera opposizione, non siamo forse di fronte a un soggetto di volontà? Sì, certamente, ma non a un soggetto di volontà «in senso pregnante», se stiamo ai termini husserliani. Che significa ciò? Anzitutto che l'animale non possiede una volontà nella forma dell'«in generale», non può decidere la direzione da assegnare alla sua vita, considerata nella sua interezza⁹⁴. In secondo luogo, l'animale non ha una volontà diretta su se stesso:

⁹¹ «L'uomo, e quindi l'umanità, è in un movimento incessante – nella tensione pratica verso un mondo di valori per lui, verso un mondo di valori per tutti, che potrebbe dare contemporaneamente a tutti possibilità di felicità, per ciascuno il volto di un mondo di valori, per lui godibile» (Ivi, p. 406).

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Id., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, p. 29.

⁹⁴ «Il "mero animale" può, per esempio, in determinate circostanze, agire sempre di nuovo nello stesso modo, ma non possiede la volontà nella forma della generalità. Non conosce ciò che

Un vero animale, nella sua interiorità, può essere un io, ma esso non è un io che vuole liberamente, ciò che qui significa anzitutto un io che non solo in generale vuole, ma che ha una volontà diretta su se stesso, che forma se stesso e insieme una volontà che plasma la sua intera vita in conformità a scopi.⁹⁵

Auto-formazione e auto-plasmazione sono estranee all'animale.

A che cosa è legata la possibilità di volere nella forma dell'«in generale» e quella di auto-plasmarsi in conformità a idee di scopi? È qui evidentemente chiamata in gioco la dimensione della temporalità, cui abbiamo accennato poco sopra. A differenza dell'animale, infatti, l'uomo è capace di ciò che Husserl chiama *Überschau*, di una visione d'insieme sulla propria vita, di uno sguardo che abbraccia in modo unitario i suoi orizzonti di passato e di futuro. In tale sguardo il mio «io posso» si proietta e si estende, la mia vita giace distesa dinanzi a me come possibilità pratica: assumo la mia situazione e le possibilità che concepibilmente mi si offrono, valuto quel che presumibilmente mi resta da vivere e considero i beni o i valori che intendo affermare, quello che desidero fare di me, prendo insomma in mano me stesso e decido che da domani cambierò vita, mi licenzierò dall'ospedale in cui presto servizio e andrò in Africa, al servizio delle popolazioni più povere. Solo l'uomo può mettere in questione se stesso, può guardare a sé come destino e struggersi per l'esito della sua vita colta come totalità, perché solo l'uomo può «prefiggersi un *fine generale di vita*, può assoggettare sé e la propria intera vita, nella sua infinita apertura al futuro, all'istanza di una regola sorta dalla sua libera volontà»⁹⁶. Sono quindi forme di vita esclusivamente umane quelle secondo cui un soggetto si dedica incondizionatamente al perseguimento di un determinato bene o di un tipo di valori che esso dapprima riconosce come l'unico in grado di procurargli una vita soddisfacente, degna, buona, la quale non è per nulla già data con la vita stessa.

Quanto più la propria umanità è autenticamente vissuta, tanto più ogni azione è concepita in vista di scopi riconosciuti, perciò del proprio vero Sé, di una totalità di soddisfazione. Il modo dell'evoluzione e dello sviluppo umano si distingue dunque nettamente sia da quello meramente organico, sia da quello meramente animale.

Anche l'uomo, al pari dell'animale, possiede sotto l'aspetto corporeo, così come sotto quello spirituale, un suo sviluppo organico con relativi stadi evolutivi. Ma l'uomo, in quanto essere razionale, ha anche la possibilità e la libera facoltà di una evoluzione del tutto diversa nella forma di una libera guida ed educazione di sé verso una *idea teleologica* assoluta, conosciuta da sé (formata liberamente nel proprio conoscere razionale), valutata da sé e da sé presupposta nella volontà.⁹⁷

l'uomo esprime con le parole: «Voglio in generale e, dovunque ritrovo le stesse condizioni, agire in questo modo, poiché simili beni hanno per me valore in generale» (Ivi, p. 30).

⁹⁵ Id., Husserliana vol. XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920-1924)*, Hrsg. H. Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003; trad. it. parziale *Introduzione all'etica*, a cura di F. S. Trincia, Traduzione di N. Zippel, Laterza, Bari 2009, p. 235.

⁹⁶ Id., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, p. 32.

⁹⁷ Ivi, pp. 43-44.

L'idea teleologica, il rapporto con una perfezione, con un fine generale di vita coscientemente posto e perseguito, s'inscrive nell'infinità della apertura temporale, nella infinità degli orizzonti di passato e di futuro, e si connette con la consapevolezza di essere in una connessione generativa infinita. È in questo quadro che si delinea la differenza tra il rapporto che gli uomini vivono con il destino e la morte e quello esperito da certe specie animali (scimmie, elefanti etc.).

Per quanto si possa discutere se l'animale, l'animale di grado superiore, possa diventare esplicitamente cosciente della morte come evento mondano e come proprio destino, è fuori discussione che questo non può essere il caso rispetto alla morte del genere. La vita umana è esplicitamente riferita alla sua morte, ma anche alla sua storia umana, e quindi al futuro dell'umanità e con ciò alla vita e alla morte dell'umanità in generale e del mondo umano in quanto suo mondo culturale.⁹⁸

In virtù dell'infinità dell'apertura temporale gli uomini si rapportano al destino e alla morte possibile del proprio genere.

8. Fenomenologia e scienza dell'origine

Ritornando ora al problema posto in principio, possiamo osservare che la fenomenologia husserliana ci ha condotto al cospetto di due dimensioni: le differenze strutturali tra mondo umano e mondo animale, perciò tra le rispettive soggettività (io personale e io animale), e l'elemento comune, cui abbiamo più rapidamente accennato. Il mondo ambiente animale non è, fino a prova contraria, un mondo culturale: l'animale può rispondere a una cultura – come gli scimpanzé e i bonono allevati dalla nascita e per molti anni in un ambiente familiare umano –, sviluppando alcuni aspetti della cognizione sociale e dell'apprendimento culturale dell'uomo, ma non creare ex-novo un mondo culturale. Anche nel caso degli animali domestici non si va oltre un certo sviluppo: ogni singolo animale, nel percorso che lo conduce dall'inizio embrionale fino alla maturità, «non matura mai fino a divenire una persona»⁹⁹. La differenza tra il mondo ambiente animale e quello umano è correlativa a quella tra io animale e io umano. Siamo di fronte a differenze strutturali. Non si tratta qui di far valere una qualche guisa di specismo. La distinzione husserliana tra uomo e animale, a partire dall'esperienza del mondo della vita, emerge come distinzione fenomenologica, cioè come differenza tra due strutture di esperienza del mondo. Di fatto, queste due diverse strutture si trovano associate a determinati tipi empirici, «uomo» e «animale»; una associazione che potrebbe sempre essere smentita da esperienze future, ad esempio se incontrassimo un cane parlante. Ma finché questo non succede, non possiamo far altro e legittimamente, da un punto di vista fenomenologico, che mantenere quella associazione: si danno due diverse strutture di esperienza del mondo e una pertiene unicamente alla specie empirica uomo.

Concentriamoci ora sul fattore comune. Se noi possiamo empatizzare e interpretare il movimento degli animali come analogo al nostro, vi deve essere

⁹⁸ E III 10, p. 17.

⁹⁹ Hua XV, p. 180.

qualcosa che rende possibile l'analogia, la quale ha un carattere del tutto diverso da quella che utilizziamo quando diciamo che l'acqua si inabissa nel terreno o il sole si nasconde dietro la collina. Quando comprendiamo il comportamento degli animali come un attaccare il nemico, accudire la prole, procurarsi del cibo, scavarsi una tana, sentire o vedere, ritrarsi o protendersi e così via, noi stiamo senz'altro realizzando una analogizzazione, ma sulla base di una fondata possibilità di trasposizione nell'animalità, che ci permette di esperire entropaticamente gli animali nei loro modi psichici (il che non si dà e non ha senso rispetto all'acqua e al sole). Se, pertanto, come l'esperienza mostra, una comprensione entropatica – non solo assimilante, ma, in determinati casi, anche reciproca – tra noi uomini e gli animali può attuarsi è perché vi è un elemento comune, che ne schiude la possibilità. Ciò sarà com'è ovvio più evidente nel caso degli animali superiori. Husserl s'interroga in modo esplicito in proposito.

Chiaramente riguardo all'esperire attraverso il quale ci si presentano gli animali e attraverso il quale li esperiamo nel loro modo psichico peculiare, ciò significa ancora una volta che l'animale ha il proprio ambiente finito, il proprio modo dell'orizzonte mondo, in virtù della propria modalità psichica, e a partire dalla propria maniera di appercepire, delle proprie funzioni costitutive; e il suo modo non è il nostro. Il nostro ambiente, considerato ancora in modo così esteso, non è quello del coleottero, dell'ape, della colomba o dell'animale domestico (che, certo, allevato a contatto degli uomini, ha acquisito realmente i tratti della natura umana). Eppure li comprendiamo, li esperiamo, dunque deve esserci qualcosa in comune nel modo di apparizione delle unità.¹⁰⁰

È il «qualcosa in comune» che rende possibile l'entropatia. Quest'ultima affermazione ne sviluppa un'altra, compiuta da Husserl qualche pagina prima, relativa alla comprensione tra uomini che provengono da culture estranee. Quando io incontro uomini appartenenti a un mondo ambiente estraneo, diverso dal mio, non posso, egli scrive,

comprendere le loro modalità di relazione con questo mondo e comprendere questo stesso mondo come essi lo comprendono e come questo mondo è per loro, come questi uomini sono l'uno per l'altro e così via. E tuttavia li comprendo e ci comprendiamo gli uni gli altri in quanto uomini. Nel nostro rapporto vitale abbiamo uno strato adeguato a tal fine che si determina nell'entropatia reciproca, e viene compreso nella verifica di concordanza come nucleo di senso della certezza d'essere.¹⁰¹

Se con tutte le effettive differenze io comprendo gli "altri" e reciprocamente essi mi comprendono, vi deve essere «uno strato adeguato a tal fine». Pertanto, in una misura variabile a seconda di quali animali consideriamo, questa comprensione entropatica si realizza anche tra gli uomini e gli animali: vi deve dunque essere anche qui «uno strato adeguato a tale fine». Sia la comprensione entropatica tra uomini di diverse culture sia quella tra uomini e animali implica il «qualcosa in comune», fatte salve ovviamente tutte le necessarie di-

¹⁰⁰ Hua XV, p. 626; tr. it. p. 100.

¹⁰¹ Ivi, p. 625; tr. it., p. 98.

stinzioni, per esempio tra la comprensione entropatica che può esservi tra l'uomo e la zecca, la comprensione parzialmente reciproca che può esservi tra l'uomo e il cavallo, la comprensione entropatica e reciproca in senso stretto che si realizza unicamente tra uomini.

Ora, il verificarsi dell'entropatia attesta l'elemento comune, ma lascia aperto il problema di come esso debba essere inteso. La nozione husserliana di strato è infatti tanto utile sul piano descrittivo quanto precaria sul piano ontologico. L'elemento comune è uno «strato» effettivamente isolabile di «animalità»? Esso sarebbe lo stesso in entrambi, animali e uomini? Negli uomini si aggiungerebbe allora semplicemente un altro strato, sovrapposto al primo in maniera statica? Husserl non sembra intendere lo strato «personale» come un'aggiunta che lascerebbe intatta un'animalità concepita come strato autonomo, a sé stante.

Certo l'uomo partecipa dell'animalità, ha in qualche modo un animale in sé. Non però come se l'avesse in sé sotto forma di un reale livello inferiore, di un terreno che effettivamente costituirebbe il fondamento di un piano superiore, che a sua volta vi poggerrebbe staticamente.¹⁰²

Nell'uomo, si potrebbe dire, vi è un altro modo di essere quell'animalità (istinti, impulsi, affezioni eccetera) che pure lo accomuna agli animali: la sua umanità trasforma l'animalità che ha in sé in «qualcosa di un genere totalmente nuovo»¹⁰³.

Da quando l'uomo fa la sua apparizione, dunque, esso non è *più* un animale, vale a dire non è semplicemente la somma di animalità – concepita come qualcosa di isolabile – e umanità («essenza personale»), bensì qualcosa di essenzialmente diverso: la sua umanità, per così dire, riscrive l'animalità che pure vive in lui. Vale a dire, l'uomo non è il risultato della sovrapposizione di uno strato umano a uno strato animale; si tratta piuttosto di una trasformazione. Più radicalmente, allora, dovremmo dire, in termini che non sono più semplicemente husserliani: quando appare, l'uomo riconosce in sé quell'*animalità* che vede esprimersi in gradi diversi nell'universo dei viventi che lo circonda e che coglie come suo sfondo nel momento stesso in cui la mette a distanza. L'animalità 'accade' solo nell'accadere della sua differenza, vale a dire solo nel suo superamento, con l'apparizione dell'uomo, il quale, proprio in quanto la supera, può riconoscerla e attribuirle agli animali e a se stesso, stabilendo con ciò la sua continuità e la sua discontinuità nei confronti del regno animale. Ma in tale passaggio l'animalità umana è già diventata altro dall'animalità animale. A rigore, quindi, si dovrebbe dire non solo che, nel momento in cui appare, l'uomo non è *più* un animale, ma che, in quanto vivente umano, nella sua differenza, esso non lo è *mai stato*¹⁰⁴, poiché l'apparizione dell'uomo è al contempo l'apparizione e il superamento (trasformazione) della animalità animale¹⁰⁵.

¹⁰² Id., *Introduzione all'etica*, cit., p. 235.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Ho tentato di sviluppare il problema in un saggio a cui mi permetto di rimandare: C. Di Martino, *L'uomo e l'animale, la morte e la parola*, in *Al limite del mondo. Filosofia, estetica, psicopatologia*, a cura di F. Leoni e M. Maldonato, Dedalo, Bari 2002, pp. 89-123.

¹⁰⁵ Il tema dell'*animalità*, com'è noto, acquisterà una centralità peculiare nell'ambito della fenomenologia genetica husserliana, emergendo come il sostrato di vita pulsionale primordiale in cui si radica anche la soggettività egologica personale, l'intenzionalità passiva in cui bisogna ri-

Se ora, però, cambiamo orizzonte e solleviamo un'altra domanda, quella sull'origine delle differenze e sui rapporti di 'derivazione' tra esse, la fenomenologia non ha apporti da offrirci. Lo sguardo fenomenologico resta eterogeneo alla domanda sulla genesi e sull'evoluzione dei viventi, tanto nella sua forma scientifica quanto in quella storico-genealogica o metafisica. Anche la cosiddetta fenomenologia genetica si mantiene in un'essenziale estraneità rispetto a un'indagine di carattere scientifico, genealogico o metafisico sulla genesi. Essa è perciò poco sensibile al tema della continuità o discontinuità evolutiva, mentre lo è alle differenze di strutture di esperienza. Le questioni della genesi acquistano tutta la loro rilevanza se si intende sviluppare una considerazione metafisica o una interrogazione storico-evolutiva relativa alle specie animali, alla comparsa dell'uomo e così via. Sul versante della speculazione metafisica, ma soprattutto su quello dell'indagine e della ricostruzione scientifica il panorama è oggi particolarmente ricco e in costante sviluppo. La prospettiva darwiniana, con le sue attuali modulazioni e correzioni (come l'epigenetica, per esempio), s'interseca in vario modo con la «visione sistemica della vita» e la «teoria della complessità» (la dinamica non lineare dei sistemi). E ciò non manca di produrre conseguenze sulla ricerca filosofica e i suoi tentativi. Anche in filosofia, linearismo e teleologia, nei quali resta comunque saldamente inscritta la teoria darwiniana classica, tendono a lasciare il posto a una visione in cui i viventi, piuttosto che essere disposti secondo uno schema lineare, sono i nodi o gli eventi di una rete, di una totalità. Sulla base di indagini scientifiche nei rispettivi campi, si ottengono le varie ipotesi sull'origine (della vita, dei viventi, dell'uomo), con il loro intrinseco carattere «retroattivo», ossia ricostruttivo e congetturale. Lo stesso occorre dire sul lato delle ricerche paleontologiche, etnologiche, psicologiche eccetera, e delle rispettive teorie ricostruttive.

Vi è allora, per così dire, un duplice problema, che sembra mettere in questione la decisività dell'analisi fenomenologica delle questioni affrontate: a) essa non si colloca sul piano della domanda sull'origine, sia nella sua forma scientifica oggi dominante, vale a dire genetico-evolutiva, sia in quella filosofica, genealogico-antropologica o metafisica; b) nella sua indagine sulla coscienza animale e sul suo rapporto alla coscienza umana, essa non si avvale di un apparato scientifico-sperimentale (sebbene non sia per nulla indifferente ai risultati delle scienze positive, come dimostra l'interesse di Husserl stesso per le ricerche etnologiche di Levy-Bruhl). La fenomenologia, seguendo il suo principio metodico, prende le mosse dai modi di datità di mondo ambiente animale e mondo ambiente umano, dalle manifestazioni di coscienza animale e umana, così come essi si offrono nell'esperienza del mondo della vita. Il suo intento è quello di cogliere strutture, tipi, nelle loro peculiarità, differenze, relazioni, e la sua ambizione è quella di fondare, a partire dalle analisi fenomenologico-trascedentali, anche scienze empiriche come l'antropologia o la psicologia.

L'avvio dell'indagine fenomenologica è ciò che il mondo della vita ci lascia in consegna e predelinea passivamente (sicché non ci aspettiamo – nonostante la nostra infanzia sia stata popolata di gatti con gli stivali che mettono nel sacco uomini che si pensano astuti – che il nostro gatto erediti le opere della generazione che lo ha preceduto, rimemori e discuta avvenimenti passati,

cercare l'origine della intenzionalità attiva e costituente: in tal senso Husserl utilizzerà, a partire dagli anni '20, l'espressione «vita trascendentale» in luogo di «soggettività», intendendo riferirsi con ciò alla dimensione più profonda del trascendentale-costituente.

progetti un cambiamento del suo stile di vita complessivo per l'avvenire eccetera). Muovendo dai comportamenti animali come contenuti esemplari interpretabili psicologicamente e sottoponibili alla riduzione, posso procedere a una analisi eidetica della coscienza animale così come, attraverso di essi, mi si offre. Le datità del mondo della vita, ossia dell'esperienza prescientifica, interrogate fenomenologicamente, ci conducono a quelle affermazioni via via richiamate sulla non disponibilità di un mondo storico-culturale, di un consapevole rapporto alle generazioni passate e future, di rimemorazioni vere e proprie e di rappresentazioni di fantasia intuitive, di scopi consapevoli e dunque di azioni in senso proprio, e così via, che caratterizzerebbe la vita degli animali.

Ma le ricerche delle scienze empiriche (le neuroscienze, l'etologia cognitiva, la psicologia, la biologia eccetera, la lista sarebbe troppo lunga) non rendono le analisi fenomenologiche, pur rispettabili in se stesse, inutili ai fini di stabilire costituzioni e confini «ontologici» di e tra specie «animali» (umane e non umane)? Trattandosi di fatti, di realtà empiriche, delle caratteristiche di specie animali concrete, non spetta proprio e soltanto alle scienze empiriche, con le distinte e complementari prospettive, sulla base di fondate osservazioni, sperimentazioni, rilevazioni, misurazioni, rese possibili da nuovi e raffinati strumenti di indagine, pronunciarsi a riguardo delle diverse capacità cognitive, della coscienza temporale, delle abilità linguistiche, dello statuto di intenzionalità ed emozioni animali e umane e così via? Non è esclusivo compito delle scienze dirci, quanto a ciascuna capacità cognitiva, una parola sensata sui rapporti tra la specie umana e quelle non umane, stabilire se vi siano eventuali differenze e di quale tipo esse siano?

Senza dubbio né l'indagine fenomenologica né qualsivoglia altra ricerca filosofica possono ignorare l'immenso lavoro delle scienze empiriche (di quelle citate e delle molte nemmeno menzionate), l'imponenza dei risultati da esse raggiunti e il loro valore in molti sensi decisivo. Ciò non significa tuttavia che viventi umani e animali divengano per ciò stesso appannaggio esclusivo delle scienze empiriche e che l'analisi fenomenologica o filosofica non possa più legittimamente occuparsene, se non per produrre narrazioni prive di qualsiasi attendibilità, oppure per ripetere in un registro umanistico-discorsivo quello che le scienze hanno già, e in modo ben più rigoroso, stabilito nel loro linguaggio tecnico. La fenomenologia (come ogni filosofia che non intenda tramutarsi in letteratura e rinunciare al rigore) è chiamata ad offrire un apporto originale e irrinunciabile anche o forse soprattutto sui temi di cui abbiamo trattato, per più di un motivo.

Proprio in quanto scopre l'apriori universale della correlazione, la fenomenologia mette in evidenza e al tempo stesso in questione il terreno di esperienza che implicitamente vige in ogni osservazione, descrizione, ricostruzione scientifica. A quali condizioni possiamo parlare di capacità cognitive umane e animali, di memoria episodica o semantica, di linguaggi, oppure di neuroni che si comportano in questo o quel modo? A meno di collocarsi in una visione ingenuamente naturalistica e obbiettivistica – spesso lontanissima da quella di tanti scienziati –, bisogna riconoscere, come la fenomenologia ci invita a fare, che le 'cose' e gli 'oggetti' delle ricerche scientifiche non esistono in sé, separatamente dalle operazioni e dai codici che ne consentono l'apparizione. Gli 'oggetti' delle scienze portano con sé le loro condizioni di visibilità, sono rivelazioni interne a una esperienza, quindi anche a prassi e a scritture determi-

nate, senza in alcun modo essere autorizzati a concludere a partire da ciò che tali 'oggetti' si trasformino in mere interpretazioni – il che sarebbe peraltro in aperto contrasto con l'evidenza schiacciante dei successi pratici della scienza. Non si tratta di sminuire i risultati delle scienze, che mantengono tutta la loro specifica validità, ma di non cancellare lo spessore delle operazioni e delle presupposizioni in essi implicati, di non consegnarsi in modo ignaro alla tendenza obbiettivante e ontologizzante del procedere scientifico (tendenza che appartiene al suo farsi, ma non necessariamente al suo concepirsi), presumendo per esempio di mettere capo a una «ontologia in sé» dell'animale o alla natura in sé della mente. Ciò ci consente di salvaguardare l'autentica razionalità dei risultati scientifici, senza scivolare in dogmatismi e superstizioni, e di chiarire altresì i rapporti tra la prospettiva in terza persona e la prospettiva in prima persona, come si usa dire oggi.

La fenomenologia restituisce insomma i suoi diritti all'esperienza e in ultima istanza all'esperienza prescientifica, sottolineandone il carattere intrascendibile proprio in quanto luogo originario di manifestatività. Con la fenomenologia l'esperienza prescientifica, la *doxa*, sveste i panni della mera apparenza, dissolta dalla spiegazione scientifica, e riacquista il senso di una fonte di senso insuperabile, di un regno di evidenze ultime, a cui occorre sempre di nuovo rivolgersi, anche quando si tratta di interrogare la vita di uomini e animali. Non vi è altra partenza possibile e già da sempre, volenti o nolenti, noi vi facciamo ricorso. La fenomenologia porta nei suoi cromosomi una fedeltà sempre rinnovata alla manifestatività, perciò a quel terreno originario di evidenze e di senso da cui necessariamente partono e a cui sono chiamate a tornare, se vogliono razionalmente giustificarsi, anche tutte le ipotesi esplicative totalizzanti, scientifiche o filosofiche. In tale fedeltà consiste anche la sua dimensione anti-idolatrice e il motivo della sua irrinunciabilità.