

Ricerche

# Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl

Carmine Di Martino

Ricevuto il 3 novembre 2012, accettato il 7 febbraio 2013

**Riassunto** Si può parlare di una fenomenologia dell'animale in Husserl? Nello sviluppo delle sue analisi fenomenologiche Husserl tematizza gli animali come un caso di "anormalità", per indagare quella soggettività che costituisce il mondo umano come mondo "normale". Il riconoscimento di una "struttura egologica" animale e della corrispondente trascendentalità della "soggettività" animale – nella sua essenziale differenza da quella umana "personale" – costituisce un indizio della profondità a cui si spinge la ricerca husserliana, per molti versi audace. Ma quale originale contributo può offrire la fenomenologia rispetto alle ricerche delle scienze empiriche? Essa dichiara e problematizza il riferimento alla esperienza del mondo della vita quale proprio campo di lavoro e terreno implicito anche di ogni osservazione e ricostruzione scientifica, schiudendo un accesso alla vita animale che non cede a una tentazione ingenuamente ontologizzante.

PAROLE CHIAVE: Edmund Husserl; Vita animale; Vita etica; Soggettività animale; Empatia.

**Abstract** *Animal Subjectivities? The Phenomenological Conceptualization of Animality by Edmund Husserl* - Is it possible to speak of a Husserlian phenomenology of the animal? In the course of his phenomenological analyses, Husserl thematizes animals as a case of "abnormality", in order to investigate the subjectivity that constitutes the human world as a normal world. The individuation of an animal "egological structure", and the transcendental function of animal "subjectivity" – characterized by essential differences from "personal" human subjectivity – hint at the profundity and boldness of Husserl's research. However, what is the original contribution of phenomenology on this issue, in comparison with that of the empirical sciences? Phenomenology declares and problematizes the experience of a lifeworld as its own field of activity, and addresses it as the implicit ground for every scientific observation and reconstruction. Phenomenology, thus, provides a new approach to animal life, avoiding naive ontological assumptions about it.

KEYWORDS: Edmund Husserl; Animal Life; Ethical Life; Animal Subjectivity; Empathy.

## Normalità e anormalità

SI PUÒ PARLARE DI UNA FENOMENOLOGIA dell'animale in Husserl? Se le opere husserliane sono disseminate di riferimenti all'animale

e all'animalità (si pensi alla seconda sezione di *Idee II*, che potrebbe anche essere letta come un trattato sulla vita animale,<sup>1</sup> oppure ai saggi pubblicati sulla rivista giapponese *Kaizo*<sup>2</sup> e dedicati alla questione del "rinnovamento"

---

Il presente lavoro riprende e sviluppa il nucleo tematico originario di un testo presentato durante i lavori del XLIII *Husserl Circle Meeting* (Boston).

C. Di Martino - Dipartimento di Filosofia - Università Statale di Milano (✉)  
E-mail: carmine.dimartino@unimi.it



spirituale, in cui il paragone con l'animale è continuamente richiamato ), questo tema assume un rilievo specifico solo nell'ultima fase della riflessione di Husserl, secondo due direzioni distinte.

Come rimarca N. Depraz, da una parte abbiamo un'analisi fenomenologica dell'*animale*, condotta anzitutto su un piano *statico* che implica una fenomenologia dell'intersoggettività empatica, dall'altra un'analisi fenomenologica dell'*animalità*, che si dispiega su un piano *genetico* e che richiede una fenomenologia della passività cinestetica.<sup>3</sup> Ci interesseremo qui alla prima delle due direzioni e cercheremo quindi di ricostruire i termini di una fenomenologia husserliana dell'animale, concentrandoci su alcuni dei manoscritti in cui essa si trova abbozzata.<sup>4</sup>

Occorre dire subito che le analisi dedicate all'animale restano frammentarie e marginali. Al centro dell'interesse di Husserl non è tanto l'animale, considerato per se stesso, quanto la chiarificazione della concreta (inter)soggettività trascendentale che costituisce il mondo.

È quanto si rende esplicito nel testo n. 11 del volume XV dell'edizione degli scritti di Husserl, in cui viene affrontato il problema della costituzione trascendentale del mondo a partire dalla "normalità" umana. Seguendo l'impostazione fenomenologica, si tratta di partire dal mondo come fenomeno e di risalire all'intersoggettività trascendentale necessariamente implicata nella sua costituzione. Ciò da cui Husserl prende le mosse è il mondo già dato come mondo umano:

il mio mondo, di cui io parlo e parlerò, è stato per me da sempre inteso come il "nostro" mondo, il mondo di noi *uomini*,<sup>5</sup> [più precisamente, il mondo di] noi uomini normali.<sup>6</sup>

E la normalità si staglia come tale solo a partire dall'anormalità e dalle anomalie. Di qui il riferimento ai folli, ai bambini, ai malati, ai vecchi, ma anche agli animali, contenuto in questo testo e in tutti quelli che si occupano dello stesso problema: essi sono coloro che

esperiscono il mondo in modo anomalo.

Il luogo d'emergenza dell'*animale* nell'indagine fenomenologica husserliana è dunque quello della "anormalità", della anomalia, in funzione di una chiarificazione della soggettività costituente il mondo umano.

La prima e universale normalità è quella dell'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo come mondo *d'esperienza* normale dell'umanità normale; in cui, però, entrano a far parte del mondo d'esperienza anche uomini anormali, o gli animali.<sup>7</sup>

L'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo umano deve dunque essere esplicita nei suoi caratteri essenziali, attraverso il confronto con altre soggettività possibili date fenomenicamente, quella animale e quella umana "anormale".<sup>8</sup> L'indagine sulle strutture della soggettività trascendentale non può fare a meno di queste distinzioni, essa procede per assimilazioni e contrasti: «in questo modo, io in quanto ego trascendentale cerco il mio Logos, al contempo quello del mio mondo e del mio altro».<sup>9</sup>

La fenomenologia dell'animale, di cui Husserl elabora l'abbozzo, è pertanto interna allo studio dell'*eidōs* «ego trascendentale». Si comprende perché uno dei testi più ricchi di indicazioni in proposito, *Welt und Wir. Menschliche und tierische Umwelt*, si presenti come un"approfondimento" del problema trattato in *Apodiktische Struktur der transzendentalen Subjektivität*,<sup>10</sup> in cui Husserl si propone di comprendere ciò che è implicato nel fatto che l'intersoggettività costituente e il mondo costituito siano quelli umani.

## ■ L'esperienza dell'altro

Che ne sappiamo noi degli animali? Qual è il "nostro" accesso alla "loro" esperienza? E in forza di cosa noi possiamo parlare di una "esperienza" degli animali? La risposta di Husserl è nota: «noi scopriamo gli animali nel nostro mondo attraverso una empatia che è una

modificazione assimilante dell'empatia tra gli uomini». <sup>11</sup> Vale a dire:

noi comprendiamo gli animali passando attraverso la comprensione degli uomini, di cui già disponiamo, e come una variazione che è invece tutt'altra rispetto a quella che accade con gli uomini, sempre diversi, ma per l'appunto uomini. <sup>12</sup>

Ogni animale mi si offre quindi come un *alter ego*, sebbene di un tipo diverso da quello umano, rappresentandone anzi una modificazione di ordine eidetico. Come quella dell'*alter ego*, la soggettività animale si dà solo indirettamente, in un'appresentazione analogica. E tuttavia, nel caso dell'animale, si tratta di un'appresentazione di secondo grado. Essa si presenta come una variazione dell'appresentazione all'opera tra uomini, che passa necessariamente dalla comprensione interumana: noi comprendiamo l'animale a partire dall'esperienza che abbiamo di noi stessi, attuando una versione modificata dell'empatia mediante cui comprendiamo l'*alter ego*. In ciò risiede il carattere assimilante della empatia che si realizza nei confronti degli animali.

Questi ultimi, nella loro propria modalità di esistenza e in quanto vivono nel mondo secondo i loro modi intenzionali, vengono necessariamente esperiti in forza di un'analogizzazione fondata sul nostro percepire, pensare, valutare, agire. Vale a dire sulla nostra esperienza "personale" con i suoi modi intenzionali. In rapporto all'animale si dovrà dunque parlare di «un modo secondario dell'empatia», <sup>13</sup> rispetto al modo primario che è quello che si effettua tra gli uomini.

È questa la ragione per cui, come sottolinea Toulemon, <sup>14</sup> per avere l'esperienza degli animali, occorre la preliminare costituzione del tipo umano e del mondo ambiente a esso correlato.

Il mondo – scrive Husserl – deve già essere per me, deve già possedere il senso d'essere "mondo" affinché gli animali che entrano nel mio orizzonte di esperienza o i folli

possano essere compresi come coloro che esperiscono il mondo in modo anomalo; e perciò gli animali possono eventualmente venire compresi come aventi in sé e nello scambio coi loro simili un proprio mondo di esperienza concordante, che non è un mondo accanto al "nostro" mondo, ma un altro modo di apparizione "del" mondo, una modificazione intenzionale del mondo che noi uomini abbiamo. <sup>15</sup>

Affinché si costituisca qualcosa come l'esperienza dell'animale (essere vivente, animato, che si presenta dunque come a noi somigliante, ma al contempo diverso), bisogna che si sia già costituito, da una parte, il «mondo familiare», al cui interno noi incontriamo gli animali e li riconosciamo come esseri animati; per altro verso, il «tipo umano» fisico e psicologico, in rapporto al quale possiamo comprendere, attraverso l'*Einfühlung*, i viventi a noi estranei. Si mostra così il doppio lato della nostra relazione con gli animali.

Io comprendo gli animali solo in modo del tutto indiretto come viventi nel loro mondo ambiente, in riferimento ai loro conanimali [*Mit-Tieren*] che sono i loro simili nella comunità di specie. Ma concretamente io non li comprendo. Essi mi sono totalmente estranei. E tuttavia, sebbene io non comprenda il loro mondo ambiente come loro mondo di interessi, io so, io li esperisco, o li comprendo in modo del tutto indiretto come un mondo ambiente sconosciuto, come [un mondo ambiente] collocato nel mondo di realtà universali. <sup>16</sup>

Vi sono inoltre manifeste differenze tra gli animali più prossimi a noi e quelli di cui non abbiamo alcun esempio nel nostro mondo familiare, tra gli animali superiori e gli animali inferiori: «gli animali inferiori o le piante sono il problema più difficile». <sup>17</sup> Al contrario:

noi esperiamo un animale superiore senz'altro in una semplice empatia come un essere agente corporalmente [*leiblich*] e

in tutte le funzioni specificamente corporee e nella generatività che gli appartiene. Attraverso i modi in cui l'empatia funziona, si delinea la sua specificità e il suo peculiare rapportarsi intenzionale al mondo tramite l'agire corporeo.<sup>18</sup>

Come in ogni apprensione, anche nell'esperienza degli animali vi deve essere un nucleo di presentazione in originale. L'elemento primo della comprensione empatica degli animali riguarda anzitutto le manifestazioni corporee, lo strato somatico. Affinché l'empatia si realizzi, questo strato deve necessariamente appartenere all'io empaticamente esperito.

Nei confronti dell'animale avviene quindi

l'assimilazione del *Leibkörper* estraneo in quanto *Leib*, così come lo è il mio, il cogliimento del sistema di organi come sistema di organi di percezione e organi pratici, attraverso cui l'ambiente percettivo è lì per l'animale.<sup>19</sup>

In forza dell'esperienza che noi già abbiamo degli altri uomini e sulla base della somiglianza tra i corpi degli animali e le manifestazioni degli organismi umani, fin dall'inizio noi cogliamo i loro corpi come corpi viventi. Si tratta di evidenze dell'esperienza:

che gli animali (consideriamo dapprima gli animali "superiori") abbiamo occhi per vedere, che abbiano orecchi, che abbiano gambe, che stiano in piedi, sdraiati, corrono, sollevino e trasportino, divorino 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 comprensione reciproca e dal trovare reciproca conferma, per essi come per noi – questo è chiaro.<sup>20</sup>

Ora, come nell'esperienza dell'altro uomo, anche nell'esperienza degli animali allo strato corporeo, somatico, è subito associata una vita

psichica. Noi vi attribuiamo, sulla base di una «trasposizione appercettiva», di una «interpretazione analogizzante», maniere d'essere al mondo che sono modificazioni delle nostre. Parliamo, per esempio, del «mondo dei leoni» e del loro

vivere, avere bisogni, soddisfarli, avere fame e sete, mangiare e bere, avere rapporti sessuali gli uni con gli altri etc. – tutto ciò viene senz'altro assimilato e colto in generale come vita umana secondo una generatività e un mondo ambiente umano, fin dove arriva l'analogizzazione e fin dove essa si conferma nell'esperienza.<sup>21</sup>

Intrecciando insieme i comportamenti animali verso le cose, verso i loro simili e nei nostri confronti, noi li costituiamo come esseri psichici, dotati di una vita di coscienza (il che, beninteso, non ha nulla a che vedere con un «ragionamento per analogia»,<sup>22</sup> poiché la nostra esperienza degli animali appartiene anch'essa al tipo della genesi passiva).

E, a partire dagli animali superiori fino agli animali inferiori e alle piante, possiamo dire che fin dove vi è empatia, fin dove è possibile empatizzare, vi è vita psichica, vi sono manifestazioni di coscienza, che possono essere variamente comprese, secondo diverse gradazioni, come modificazioni della nostra esperienza.

È necessario tuttavia evitare un equivoco. La prospettiva husserliana appena richiamata non ha nulla a che vedere con un antropocentrismo che ci farebbe perdere la vita animale in se stessa e che sarebbe, in qualche modo, evitabile. Essa riguarda, al contrario, il peculiare e originario modo di darsi degli animali. È qui implicitamente a tema la nozione fenomenologica di datità, che implica un costitutivo riferimento all'esperienza.

Come ci si danno gli animali? Come noi li esperiamo? È a questo interrogativo che Husserl ha inteso rispondere chiamando in gioco la «modificazione assimilante dell'empatia tra gli uomini». Il mondo animale può «essere conosciuto nella sua tipica più precisa solo at-

traverso l'esperienza» che ne abbiamo, a partire dalla «tipica dei suoi modi di datità». <sup>23</sup> È allora la vita animale in se stessa e per se stessa che si offre alla comprensione empatica, che ha inizio con il coglimento del *Körper* animale in quanto *Leib*.

Se «noi uomini» appercepiamo la vita degli «animali» come una modificazione analogizzante della nostra, ciò non costituisce una scelta né tantomeno un arbitrio: non abbiamo altro modo di coglierla, né essa ha originariamente altro modo di darsi. Solo in un secondo momento e sulla base della datità esperienziale originaria si può condurre una ricerca in terza persona.

Se il riferimento all'esperienza (e perciò all'empatia) può essere avvertito come un problema o un limite, è perché non si interroga la provenienza dei nostri concetti e si crede di poter parlare senz'altro e immediatamente, in terza persona, di mondi-ambiente di zecche e scimpanzé, di comportamenti e intenzioni animali, di emozioni e linguaggi di delfini e uccelli e di molto altro ancora, come se si trattasse di realtà in sé, disponibili alla descrizione e all'esperimento, e come se tali concetti fossero caduti dal cielo già fatti, senza avvedersi della costitutiva analogizzazione insita in essi.

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 della provenienza dei concetti utilizzati, la consapevolezza sempre di nuovo rinnovata del loro radicamento in una esperienza, che può essere solo la nostra, quella di noi uomini. Lo esplicita Husserl a proposito del rapporto tra psicologia animale e psicologia umana. La psicologia 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*.<sup>24</sup>

Noi non possiamo comprendere la vita di coscienza animale dal di dentro; possiamo solo e legittimamente «costruirla», sulla base di una psicologia umana. L'osservazione non ha il senso di indebolire l'indagine fenomenologica o psicologica sugli animali, ma quello di richiamare la «datità» originaria alla quale sempre attingono tutte le osservazioni e le teorie relative agli animali, al fine di evitare indebite e superstiziose «ontologizzazioni» dei loro risultati: protocolli e teorie non mettono capo a una presunta «realtà in sé» dell'animale – il che non comporta per nulla che essi siano arbitrari.

L'esperienza (che noi abbiamo) dell'animale fornisce dunque il terreno necessario a ogni ricerca e diviene un problema solo quando la si dimentica o la si esclude di principio dal proprio orizzonte (è quello che Husserl chiama «obiettivismo»).

### La soggettività animale

Dal punto di vista strettamente fenomenologico, nel quadro di un'indagine trascendentale sulla costituzione del mondo umano come mondo dei normali, l'analisi apre a tipi di esperienza diversi dalla nostra, affinché la differenziazione della nostra struttura di esperienza del mondo da altre possibili contribuisca alla chiarificazione dei livelli eidetici appartenenti all'ego trascendentale.

Il problema fenomenologico non è dunque la classificazione o lo studio dei diversi tipi di enti esistenti (tema delle scienze empiriche interessate alle specie animali o al rapporto animale-uomo), ma la chiarificazione delle strutture delle soggettività costituenti implicate nelle differenti esperienze del mondo.

Procedere fenomenologicamente significa muovere da come ci si dà la coscienza animale e considerarla non come un assunto (scientifico o metafisico), ma come un «dato dell'esperienza», un correlato noematico. Se la coscienza animale esiste, non è affare della fenomenologia, ma la struttura di questa coscienza animale, ottenuta per variazione a partire da un caso noematico particolare, è un oggetto possibile di descrizione fenomenologica.

Possiamo dunque partire dalla «realtà» degli animali così come si offre nella nostra esperienza e applicarvi la riduzione, assumendola come il polo noematico che funge da filo conduttore di analisi costitutive. Conseguentemente si tratterà di interrogare la vita soggettiva implicata in tale o tal'altra unità noematica e di elevarla alla trascendentalità: la vita psichica animale deve avere un senso trascendentale, costituente, che la riduzione fa emergere, poiché anche l'animale si dà, nella nostra esperienza, come soggettività che esperisce il mondo.

Significativamente Husserl si domanda, in un testo degli anni '20, se anche una medusa percepisca la natura.<sup>25</sup> La domanda riveste un interesse proprio in un'ottica trascendentale. La risposta è affermativa: una medusa ha «esperienza della natura», anche se la natura costituita in tale esperienza «non deve essere una natura completa, come noi l'abbiamo, può essere un'appercezione di un livello inferiore».<sup>26</sup>

Husserl attribuisce pertanto all'animale, attraverso la comprensione empatica, una soggettività costituente e sostiene che si debba parlare, per ogni tipo di animale, tanto di una normalità biologica, quanto di una «normalità costitutiva».<sup>27</sup> È in questa direzione, in un registro fenomenologico e nell'ambito di una analisi trascendentale, che vanno intese le affermazioni sugli animali e sulla loro psicologia disseminate nei testi husserliani, sebbene normalmente il regime di riduzione resti implicito ed esse possano anche venir lette (o fraintese) come indagini «psicologiche» al pari di quelle di altre scienze empiriche.

Entriamo nel vivo del nostro tema. Per costruire passo per passo una comprensione della normalità umana e del mondo ambiente correlato Husserl parte da ciò che è fenomenicamente dato come anomalia, vale a dire dagli animali e dal loro modo di esperire il mondo. L'affermazione che segue è particolarmente importante e caratterizza la prospettiva e lo stile della fenomenologia husserliana dell'animale.

Gli animali, gli esseri animali, sono come noi soggetti di coscienza, in cui, in un certo qual modo, è dato anche un "mondo am-

biente" 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 senso puramente animale, è centrata, e l'espressione di un "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.<sup>28</sup>

Husserl parla in maniera esplicita e senza esitazione di una soggettività degli animali, perfino di un «soggetto-medusa [*das Quellen-subjekt*]]»<sup>29</sup> (in ciò marcando una notevole distanza da posizioni, come quella heideggeriana, per altri versi molto affini).<sup>30</sup> Non abbiamo, per tale soggettività, un termine adeguato, possiamo solo dire che si tratta di qualcosa di analogo o più generale dell'ego umano, che si annuncia necessariamente in virtù di una modificazione intenzionale dell'ego umano.

Noi esperiamo l'animale come dotato di coscienza e gli eventi della sua vita psichica come rapportati a un centro: «anche l'animale possiede qualcosa come una *struttura egologica*»<sup>31</sup> (altra affermazione significativa dell'orientamento fenomenologico husserliano). Ciò significa che «gli animali non sono delle macchine, ma esseri che esistono alla maniera di persone»,<sup>32</sup> che perciò sono mossi come noi da motivi e non da forze. Se consideriamo l'importo trascendentale, costituente, della soggettività animale, dobbiamo implicare anche il mondo ambiente correlato.

Ogni singolo animale ha il proprio sviluppo "spirituale", a partire dall'inizio embrionale fino alla maturità, e in questo esso si costruisce il mondo ambiente di cui ha coscienza, che è per lui essente.<sup>33</sup>

Ogni animale ha il proprio ambiente finito, il proprio modo dell'orizzonte mondo, in rapporto alla propria vita psichica e alle proprie funzioni costitutive, a partire dalle proprie maniere di appercepire.

Ogni specie animale ha un proprio mondo

di esperienza concordante, un campo unitario di cose identiche, una propria appercezione del mondo: non si tratta di un mondo accanto al “nostro”, ma di un altro modo di apparizione “del” mondo, che si dà come una modificazione intenzionale del mondo di noi uomini e come modificazione della tipica concreta dei modi di apparizione delle cose che appartiene alla nostra esperienza.

Certamente l'animale di volta in volta in questione (nella sua specie) non ha sensazioni come le abbiamo noi. Ma sono pur sempre le medesime cose quelle che gli animali a loro modo percepiscono, e le si assimila; le apparizioni sono pur sempre apparizioni della stessa cosa; nel *Leib* analogizzato si continua a supporre un io operante e, oltre a ciò, tutto quello che nell'analogia si conserva e che non va perso nella variazione. Per ogni specie animale vi è un tipo modificato di “io e mondo ambiente”.<sup>34</sup>

L'animale è dunque un altro soggetto, diverso da noi uomini, ma analogamente a noi caratterizzato come soggetto di un mondo-ambiente, come io operante – che possiamo elevare, tramite la riduzione, alla sua trascendentalità.

Affermare ciò è ovviamente più facile in rapporto agli animali superiori, mentre rispetto agli animali inferiori, pur essendo essi strutturalmente provvisti di uno specifico mondo ambiente e di uno specifico e correlato sistema costitutivo, è più difficile parlare di un *ego* attivo.

L'analisi della tipica costitutiva propria degli animali offerta da Husserl mantiene un carattere molto generale, non va oltre le linee essenziali, ma ciò non la rende meno interessante. Cercheremo di ripercorrerne i passaggi salienti.

### ■ Mondo culturale e mondo animale

Nei testi segnalati l'obiettivo di Husserl è quello di giungere a una chiarificazione della normalità trascendentale, da realizzarsi in un

confronto (per assimilazione e contrasto) con la anormalità e le anomalie, è già stabilita nelle premesse un'impostazione comparativo-differenziale: nei manoscritti dedicati all'animale Husserl opera incessantemente un paragone con l'uomo (perciò essi possono anche essere letti come un tentativo di interrogare il rapporto uomo/animale e di fondare un'antropologia).

Se, dunque, come abbiamo appena richiamato, l'animale possiede qualcosa come una struttura egologica, bisogna aggiungere che

l'uomo 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* e, in riferimento a ciò, l'uomo per sé e tutti i suoi simili sono persone.<sup>35</sup>

Gli animali esistono, sì, alla maniera di persone, ma non sono «persone», l'essenza «persona» non è istanziata in essi. Nel mondo concretamente già dato, fenomenologicamente assunto nel suo senso d'essere, gli animali appaiono in quanto esseri non-personali (fino a prova contraria: da un punto di vista fenomenologico, infatti, nulla esclude che un giorno possano apparire un delfino o un gatto con una coscienza personale). Realizzando il proprio «sviluppo “spirituale”, a partire dall'inizio embrionale fino alla maturità», ogni singolo animale «non matura mai fino a divenire una persona».<sup>36</sup>

La differenza tra soggettività animale e soggettività umana si determina in rapporto al possesso o meno dell'essenza «persona». Nel manoscritto *Statische und genetische Phänomenologie* Husserl ne chiarifica i tratti a partire dalla distinzione tra due tipi diversi, per quanto non incompatibili, di mondo. Il mondo-ambiente di cui l'animale ha coscienza, che è per esso essente, non è il nostro. Il nostro mondo-ambiente «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)».<sup>37</sup>

Il mondo-ambiente umano non è però solo «un mondo ambiente animale particolare, semplicemente più differenziato – differenza che invece sussiste tra animali inferiori e superiori». <sup>38</sup> Tra le due esperienze del “mondo” vi è al tempo stesso qualcosa di comune e una differenza eidetica, essenziale.

Da una parte, in quanto si dà per noi comprensione entropatica degli animali, «deve esservi qualcosa in comune nel modo di apparizione delle unità», <sup>39</sup> pur restando aperto il problema di come pensare l'elemento comune:

si può solamente arrivare a dire che nel mondo ambiente umano e nell'uomo come suo soggetto vi è uno strato che si può distinguere solo in astratto, il quale può *forse* essere individuato come l'elemento animale, o meglio, come l'elemento comune con l'animale (cosa che innanzitutto necessita di uno studio più preciso). <sup>40</sup>

Dall'altra parte, tra esperienza del mondo ambiente umano e animale vi è una differenza di struttura.

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 come 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. <sup>41</sup>

Nel paragone tra l'esperienza animale e umana di un mondo esistente (struttura comune a entrambi) emerge la differenza tra l'esperienza di un mondo culturale e l'esperienza di un mondo non culturale cui sono correlate differenti strutture di coscienza (personale e non personale).

Come si caratterizza un mondo culturale?

Esso è un mondo fatto di acquisizioni, di produzioni, di beni, di opere, di “cose” e, insieme, di possibilità pratiche, di finalità e di scopi, che possiedono una caratteristica peculiare o, per meglio dire, unica: essi hanno, «nell'unità della coscienza della comunità e della sua tradizione mantenuta sempre viva», un'esistenza «permanente e spirituale», <sup>42</sup> aperta all'infinità, che attraversa tempo e mutamenti e si offre alla comprensione di generazioni sempre nuove.

Un mondo culturale è, in altri termini, un mondo fatto di significati, di identità di senso di principio infinitamente trasmissibili, ripetibili e trasformabili nel concatenarsi delle generazioni, che vanno a costituire un patrimonio stabile e intersoggettivamente disponibile, suscettibile di essere costantemente incrementato: ogni nuova generazione eredita infatti le formazioni di senso di quella precedente (si tratti di acquisizioni, di opere, oppure di scopi e finalità) e da esse muove verso nuove formazioni. Esistenza permanente e spirituale e orizzonte di infinità sono caratteristiche essenziali degli oggetti culturali.

Il mondo dell'animale è un mondo ambiente non culturale. Nel nostro esperire e comprendere costitutivamente assimilante, gli animali, almeno gli animali “superiori”, si mostrano (a partire dalla tipica dei modi di dattità loro propri) come esseri che – nel loro evidente rapportarsi alle cose, agli animali della stessa specie o di una specie estranea, a noi – non dispongono di identità di senso, non producono beni e opere, non hanno a che fare con “cose”, con essenti permanenti nel tempo e nella variazione, identificabili nella loro individualità come qualcosa di passato, presente e futuro, ossia non hanno un mondo culturale. Né essi hanno rapporto con finalità e scopi. Più precisamente (ci serviamo qui di un testo degli anni '20),

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.<sup>43</sup>

Pur essendo entrambi diretti a scopi, solo il tendere degli uomini è guidato da "idee" di scopi e possiede un orizzonte infinito. Le opere umane sono cioè concepite per oltrepassare il presente, si collocano sotto il segno dell'infinità.

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.<sup>44</sup>

Se gli animali non si rappresentano scopi, individuali o comunitari, potendoli sempre identificare come gli stessi, valutare e cambiare, se non orientano coscientemente in base a essi il loro comportamento, non si può nemmeno dire che agiscano, operino.

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.<sup>45</sup>

Non v'è dubbio che una scimmia possa utilizzare un mezzo per uno scopo e poi riutilizzarlo in circostanze simili allo stesso scopo; ma 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.

Sono sempre gli istinti, la situazione caratterizzata da essi, a suggerire a una scimmia la possibilità pratica (volta a volta diversa) inerente alla cosa. Essa non la possiede stabilmente né, correlativamente, possiede la totalità di possibilità pratiche in cui ogni singola possibilità si iscrive e senza la quale nemmeno apparirebbe.

Soltanto l'uomo ha non solo possibilità pratiche singole dinanzi a sé, bensì perlustra orizzonti aperti di possibilità nella forma di infinità costruite coscienzialmente, più o meno determinate.<sup>46</sup>

Ora, proprio in quanto ha a disposizione una totalità di possibilità pratiche, l'uomo si libera dalla immediatezza della pressione ambientale, supera il mondo dato: nel mentre s'immedesima

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.<sup>47</sup>

Mediante atti di presentificazione (di fantasia), egli si sottrae alle attualità e diventa

“colui che liberamente sceglie”.

Si potrebbe obiettare che numerosi animali documentano in maniera evidente una indipendenza dall'immediatezza e una capacità di scelta del tutto simile a quella umana. Quando una scimmia – riassumendo il senso di noti esperimenti e osservazioni – inibisce il suo eccitamento per il ritrovamento del cibo, dissimula il suo “stato d'animo” allo scopo di evitare che altri membri del gruppo si accorgano della scoperta e, accorrendo numerosi, limitino l'ampiezza del suo godimento, essa sembra mostrare in modo inequivocabile di potersi liberare dalle attualità singole, di governare le sue pulsioni e di poter prefigurare le conseguenze future delle sue azioni.

Senza dubbio, essa dimostra di avere la possibilità di scegliere il soddisfacimento individuale piuttosto che quello di gruppo, quello futuro piuttosto che quello immediato, e di avere quindi un certo grado di libertà e di imprevedibilità. Ciò che manca alla scimmia, tuttavia, è la capacità di trascendere la situazione effettiva, di andare oltre il mondo ambiente dato, di astrarsi da esso – come faccio quando, per esempio, anticipo nella fantasia il viaggio che mi sono ripromesso di fare la prossima estate con la tale persona e di colpo ciò che mi sembrava fino a un istante prima insopportabile non esercita più la sua greve pressione su di me.

A questo scopo è necessario avere a disposizione l'intera sfera dei significati, «l'universo delle possibilità passibili di considerazione pratica»,<sup>48</sup> in rapporto a cui, grazie a rappresentazioni intuitive di fantasia, diviene possibile “progettare” se stessi. Ed è proprio questo ciò di cui l'animale non dispone. Esso è perciò, in questo senso, legato alla “realtà”: «l'uomo è libero, per lui la possibilità precede le realtà. Egli domina la realtà dominando le possibilità».<sup>49</sup> Le operazioni e le opere umane sono quindi realizzate secondo possibilità rappresentate in anticipo e valutate: l'uomo può scegliere tra tutti i possibili quel possibile che reputa più valido, progettarsi in base a esso, decidersi per ciò che riconosce migliore.

L'animale non si rappresenta in anticipo il suo scopo come una possibilità continuamen-

te 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.

### ■ **Storicità, mutamento, ripetizione**

Dunque, l'uomo è soggetto di un mondo culturale, ha a disposizione una totalità di possibilità pratiche, di significati, che può liberamente presentificarsi, anticipare e variare nella fantasia, connettere e combinare, progettando in tal modo il suo comportamento futuro.

La cultura, come abbiamo sottolineato, porta il segno dell'infinità sotto diversi profili (gli oggetti culturali hanno il carattere della permanenza e della ripetibilità potenzialmente infinita, per una catena infinitamente aperta di generazioni etc.). E tuttavia ora dobbiamo cogliere un altro ed essenziale aspetto del mondo culturale nella sua distinzione dal mondo ambiente animale: esso consente un'ulteriore comprensione della differenza tra coscienza personale e coscienza animale.

Un mondo culturale umano è in 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.<sup>50</sup>

Un mondo culturale evolve (può evolvere) costantemente, in esso vi sono sempre nuove formazioni di senso: nuovi significati e nuovi oggetti vengono generati, altri vengono abbandonati, altri si trasformano, vengono ripulmati, dando luogo a inedite e imprevedibili configurazioni, che precludono ad altri cambiamenti e ad ulteriori costruzioni, e così via, senza soluzione di continuità.

Tutto ciò ovviamente è in un costitutivo rapporto con l'agire degli uomini, con i loro interessi e scopi, essi stessi in movimento. Il nostro mondo-ambiente è diverso da quello dei greci che vissero al tempo di Platone, senza tuttavia essere incomparabile a esso: alcuni

oggetti culturali che caratterizzavano quel mondo sono caduti nell'oblio, o non ci sono più familiari, sono divenuti quasi incomprensibili, altri sono rimasti in vigore e appartengono ancora al nostro presente.

Anche da un punto di vista sincronico, molteplici sono i mondi culturali delle rispettive comunità umane che popolano il pianeta, sebbene non si possa dire che essi siano incomparabili né che si tratti di mondi essenti reali diversi.

Il mutamento intrinseco a un mondo culturale rivela l'uomo come un «essere storico»: egli vive in «una "umanità" che è nel divenire storico, nel divenire che crea storia; è la *soggettività in quanto portatrice di un mondo storico*». <sup>51</sup> Il mondo storico reca in sé

un significato spirituale ricevuto dall'uomo, dall'umanità totale, come titolo di proprietà ontiche costitutive delle realtà e della loro storicità ontica, in quanto possiedono tale significato a partire dall'agire, dagli interessi, dagli scopi e dai sistemi di scopi dell'uomo. <sup>52</sup>

La configurazione del mondo umano *muta*, e *muta costantemente*: esso trasmettendosi si trasforma, è incessantemente plasmato e riplasmato dall'agire degli uomini, a partire dai loro interessi, dai loro scopi e complessi di scopo, i quali mutano anch'essi in conseguenza dei risultati dell'agire. Le opere e i significati preesistenti fungono da premessa per altre opere e altri significati e così via.

Le finalità e gli 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 delinea-zione di altre attività (è successo con la produzione di ogni strumento, dalla ruota all'automobile), mentre vecchi strumenti e vecchi scopi diventano inattuali, tramontano, precedenti attività conoscono l'oblio. Insomma, 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 create secondo fini. La tipica concreta si trasforma nel corso della ripetizione. <sup>53</sup>

Nonostante tutti i cambiamenti, anzi, proprio attraverso di essi, permane però un tipo generale del mondo culturale e dell'esistenza umana, con «una propria struttura essenziale che può essere dispiegata attraverso una indagine metodica» <sup>54</sup> e che rende sempre comparabili mondi-ambiente diversi.

Le formazioni di senso che costituiscono l'unità di una cultura si trasmettono alle generazioni future formando una tradizione. 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 stabili e ripetibili, che possono venire appresi, compresi, nuovamente esperiti e trasformati.

Grazie all'immanenza a una tradizione viva, anzitutto attraverso l'imitazione e l'educazione, i bambini divengono familiari con il mondo 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.

Questo è il tempo storico in cui consapevolmente vive l'uomo in quanto persona, in quanto soggetto di un mondo culturale e portatore di un mondo storico: è un tempo che abbraccia la connessione infinita delle generazioni, tutto il passato e tutto il futuro.

Una diversa considerazione – su cui non intendiamo soffermarci qui – andrebbe compiuta rispetto al tipo di sviluppo che caratterizza il mondo culturale dell'umanità primitiva, presso cui la cultura ha un fine eminentemente conservativo:

lo scopo nella vita della tribù è quello di conservare la propria vita, di conservarla nel modo migliore possibile [...]. 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 mutamento, sviluppo, ma si tratta di uno sviluppo senza che nella vita presente se ne dia una percettibilità, «senza un cosciente ideale guida di avanzamento».<sup>55</sup>

Al contrario, il mondo-ambiente degli animali non muta, è – potremmo dire – stazionario: «ogni generazione animale nel proprio presente comunitarizzato *ripete* il proprio specifico mondo ambiente secondo la tipica propria di questa specie».<sup>56</sup>

Nella vita delle 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. Il mondo-ambiente dei castori, delle scimmie o dei delfini non muta, gli “oggetti” che vi appartengono non si trasformano, non divengono, non progrediscono, né conoscono alcuna catastrofe: si ripetono. L'attività degli animali ha un carattere pressoché fisso.

Solo nelle specie che entrano in contatto con l'uomo, in taluni casi, si possono verificare “spostamenti” significativi, che sono in senso lato “umanizzazioni”<sup>57</sup> (gli animali domestici, allevati a contatto con gli uomini, in un certo senso, come abbiamo richiamato, si umanizzano). E tuttavia il mondo-ambiente degli animali non evolve, è stazionario, non conosce uno sviluppo endogeno.

Un animale non produce nell'unità della propria vita un sistema di acquisizioni spirituali che esperisce come sviluppo, non ha

l'unità di un tempo che abbracci le generazioni come tempo storico e nemmeno come unità di un mondo che le attraversa, non ne “ha” coscienza.<sup>58</sup>

Gli animali non hanno un mondo culturale, un mondo storico, in sviluppo; non è data a essi in maniera cosciente l'unità di un mondo che attraversa il variare e l'avvicinarsi delle generazioni. Se l'uomo è un essere storico, «l'animale è senza storia [*geschichtlos*] poiché ad esso manca essenzialmente la consapevolezza [*Wissen*] del tempo».<sup>59</sup>

### ■ Vita comunitaria e generatività

Tutti gli animali sono legati tra loro da un'interdipendenza vitale. Un individuo perfettamente isolato non è nemmeno concepibile: ogni singolo animale ha una relazione costitutiva con gli altri animali della sua specie, vive nell'orizzonte e in funzione di essa, la sua esistenza rimanda a quella dei suoi conspecifici.

Un individuo-lupo si dà solo come lupo tra i lupi individualmente differenti e nell'orizzonte della sua specie.<sup>60</sup> Oltre alla dipendenza intraspecifica vi è anche la dipendenza fra le specie, poiché l'esistenza di ognuna dipende da quella delle altre:

non possono esserci solo lupi al mondo. I generi superiori sono legati a quelli inferiori, si coappartengono teleologicamente. Animali carnivori, erbivori etc. Gli uomini non possono esistere senza animali e piante, nel regno vegetale [vi è] una universalità di coappartenenza teleologica.<sup>61</sup>

Gli animali di una specie si nutrono di animali di altre specie e dei vegetali; la vita stessa degli uomini non sarebbe evidentemente possibile senza gli animali e le piante. Sicché, in modo diretto o indiretto, tutte le specie sono legate tra loro e costituiscono «un essere-vivente-totale infinito [*ein unendlicher All-Lebewesen*], l'unità di un'animazione [*Beseelung*] della natura».<sup>62</sup> Una legge teleologica governa la vita di ogni individuo, di ogni spe-

cie, come quella dell'intero regno animale e vegetale.

Insomma, «la vita-singola [*einzel-Leben*] è solo una “astrazione”»,<sup>63</sup> tanto gli animali quanto gli uomini vivono solo in quanto membri di una comunità, quella particolare (specie) e totale (i viventi).

Le relazioni tra gli animali non sono di carattere meramente biologico. Come possiamo apprendere nell'esperienza, gli animali di una specie hanno un proprio modo di essere riferiti gli uni agli altri e di essere gli uni per gli altri; essi si trovano in relazioni di empatia, di comprensione reciproca, «sono conosciuti e sconosciuti gli uni agli altri attraverso istinto ed esperienza».<sup>64</sup>

Rapporti analoghi si stabiliscono sia tra animali di diverse specie – tanto amichevoli quanto e più spesso ostili – sia tra uomini e animali, come se gli uomini fossero una delle varie specie animali esistenti. In molte specie troviamo poi una sorta di vita familiare, il generarsi di legami tra il maschio e la femmina in vista della cura dei piccoli e di qualcosa che possiamo assimilare a una educazione.

In taluni casi si osserva una organizzazione della vita comune notevolmente complessa, che ci conduce a parlare di “popolo delle api” o a considerare l'alveare e il formicaio come degli “Stati” e a vedere una “condizione servile delle formiche” o una “guerra delle formiche”.<sup>65</sup> Vi è dunque per gli animali una dimensione del “noi” che oltrepassa evidentemente il livello puramente biofisico, esteriore. Husserl si interroga, al riguardo, sulla necessità di differenziare animali superiori e inferiori e si chiede se gli animali inferiori abbiano già un'esplicita coscienza dei propri “simili”, dei “genitori”, della “prole”, della riproduzione sessuale o di altre forme di riproduzione.

Gli istinti originari e i loro modi di riempimento, conducono fino a un certo livello di sviluppo che viene a costituirsi per l'animale: esso stesso diventa un io-animale [*Ich-Tier*] nella correlazione con un tu-animale [*Du-Tier*], quindi un “Noi”. Quindi viene così raggiunto un primo livel-

lo di mondo ambiente intersoggettivo, che è il presupposto per quei rapporti personali così primitivi come quello del maschio e della femmina, della madre e padre animali e i “giovani”, dell'amico e del nemico, della lotta per la vita e la morte, della morte come accadimento di questo mondo ambiente.<sup>66</sup>

In un manoscritto del 1935 Husserl aggiunge, lasciando in sospeso la distinzione tra animali superiori e inferiori (e segnalando subito in nota: «tutte queste parole sono tuttavia molto rischiose»): «l'animale ha mondo ambiente e correlativamente “personalità” e coscienza della comunità nella maniera di un formato “sapersi” animale in mezzo ad animali della sua specie».<sup>67</sup> E qualche riga più avanti: «l'animale ha un “io posso”, egli fa, ha il suo orizzonte del poter-fare [...] e ciò anticipatamente nel “noi”».<sup>68</sup>

Insomma, noi esperiamo gli animali come esseri «a loro modo sociali» e dotati di una «loro propria connessione generativa»;<sup>69</sup> li cogliamo cioè in una generatività vitale e in una concatenazione tra le generazioni analogamente alla nostra generatività vitale umana, fin dove – come abbiamo richiamato – l'analogizzazione può giungere e trovare conferma nell'esperienza. Anche qui, però, tra generatività umana e animale «emergono differenze essenziali». Husserl propone l'esempio canonico delle api, ma anche quello degli animali domestici:

le api vivono nel proprio mondo ambiente secondo una generatività come la nostra? È sufficiente chiedersi se 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 anche i 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. Ci imbattiamo qui nell'istintivo.<sup>70</sup>

L'istinto è un titolo di fatti e problemi rilevanti e non rappresenta inoltre una linea di demarcazione unica e oppositiva tra animali e uomini. Anche nel bambino e nell'uomo adulto gli istinti giocano infatti un ruolo costante. Di qui il progetto di una fenomenologia degli istinti e delle pulsioni, abbozzato da Husserl nei manoscritti degli anni '30:

Prima della volontà e dei suoi scopi volontari si trovano delle pre-forme dell'aspirazione egologica, dell'essere attratti affettivo, del decidersi, che noi chiamiamo *istintive*.<sup>71</sup>

Noi condividiamo con gli animali – secondo le necessarie differenze tra superiori e inferiori – esperienze istintive e generative, legate alla corporeità viva, ed è per questa via che ci è originariamente schiuso un accesso interno – per quanto mediato – alla vita degli animali, una possibilità di trasposizione in essi.

Ciò lascia tuttavia intatto il problema di cogliere i termini della struttura minimale di esperienza comune e le differenze, poiché, come diceva Husserl, tra generatività e "socialità" animale e umana emergono differenze essenziali:

gli alveari sono davvero nella loro "finalità" delle formazioni finalizzate, o meglio, i risultati razionali di uno scopo "razionale", di una valutazione dei mezzi etc.<sup>72</sup>

Si può dire, cioè, che le costruzioni delle api, nel loro essere manifestamente regolate e orientate, obbediscano a scopi coscienti, coscientemente perseguiti attraverso una valutazione e una scelta dei mezzi? Vi è tra le api una messa in comune del volere e un comune agire?

Si tratta di domande cui Husserl dà in ultima istanza la seguente risposta: la socialità animale non supera il livello istintivo, per gli animali (pur considerando che tra api, scimmie, delfini etc. vi sono sensibili differenze)

non si può parlare di rappresentazioni di scopi, di progetti, deliberazioni e azioni comuni, quindi di socialità nel nostro senso. Negli animali non vi è alcuna consapevole determinazione e condivisione dei fini e, di conseguenza, alcun agire comunitario.

L'animale realizza nella comunità "istinti", il suo fare è istintivo, la messa in comune della aspirazione è istintiva. L'ape non agisce, l'ape non ha scopi, il popolo delle api non è una comunità diretta a scopi, non è inserito nell'unità di una vita, una vita umana diretta a scopi che ha il suo supporto in soggetti che mettono abitualmente in moto i propri scopi rinnovando le proprie intenzioni, identificandole come le stesse etc.<sup>73</sup>

Noi cogliamo senz'altro, nella nostra comprensione empatica, gli animali come esseri generativi e a loro modo sociali, ma la "generatività" e la "socialità" degli animali ci si offrono come appartenenti a un livello istintivo e non "attivo" e dunque strutturalmente differenti dalla generatività e socialità umane. Perciò «il branco animale, una comunità istintuale, è da distinguere del tutto da ogni comunità umana, foss'anche dall'orda più primitiva».<sup>74</sup>

Una comunità di vita umana, dalla famiglia alla stirpe e alla nazione, è caratterizzata da una comune determinazione di scopi, da una comunione del volere e da un comune agire. Nel suo progettare, scegliere, decidersi per il possibile che riconosce come migliore, l'uomo si connette agli altri uomini tramite la messa in comune della valutazione, della volontà e dei fini, affermando non solo scopi individuali, ma anche scopi comunitari, relativi alle associazioni, al popolo, alla nazione... sviluppando in vista di essi un agire comunitario.

Ora, prendendo di mira la generatività animale dal punto di vista psichico e non biofisico, domandiamoci: i cuccioli degli animali domestici si sviluppano come i bambini umani, che crescono spiritualmente entrando nel mondo degli adulti, diventando simili a essi? Si può dire che i "genitori" trasmettano ai loro

“piccoli”, per le vie di una “educazione”, un complesso di acquisizioni? E come viene “educato” un piccolo di animale nella famiglia animale?

L'animale della sua specie ha l'“abitudine” di questa specie, tutti si comportano in modo tipicamente uguale, già appena dopo la nascita, nella modalità del riempimento degli istinti originari. In che misura essi, nella loro vita “naturale” animale, “imparano”?<sup>75</sup>

Simili interrogativi, che si ritrovano nei manoscritti dello stesso periodo, documentano la rilevanza, da un punto di vista fenomenologico, del problema, che implica costitutivamente altri problemi. Per esempio: «cosa distingue la *lingua* dai segni animali. Cosa distingue il *ricordo* umano e animale, il *ricoscimento* umano e animale».<sup>76</sup>

Possiamo, d'altra parte, evidenziare le caratteristiche di «un'altra generatività o “discendenza”, la quale è esclusivamente peculiare all'uomo, all'essere personale».<sup>77</sup> Immersi in un contesto e una tradizione viva, attraverso l'imitazione e l'educazione, i bambini ereditano il mondo culturale che caratterizza l'umanità in cui nascono e, divenuti adulti, ne esperiscono le formazioni di senso e le opere come la base di partenza di un ulteriore sviluppo, come possibilità aperte a una trasformazione (un discorso diverso deve essere fatto per le comunità umane primitive).

Le strade spirituali e sociali della trasmissione culturale corrono lungo le vie di modi di connessione, di filiazione, di comunicazione, che producono una vasta gamma di unioni personali e di associazioni, le quali «culminano infine in una associazione totale, il popolo umano».<sup>78</sup> Ogni soggetto in quanto persona vive già da sempre in una tale connessione con le altre persone e fuori di essa non diventerebbe adulto, cioè non realizzerebbe pienamente il proprio essere-persona; ogni persona possiede «l'orizzonte totale “popolo”. In questo orizzonte hanno luogo poi nella vita del mondo (dell'uomo come uomo del popolo) tutte le

collaborazioni finalizzate, tutti gli accordi, etc. Tutti gli atti “sociali” e le associazioni “sociali” sussistono nell'orizzonte del popolo».<sup>79</sup>

Nell'essere persona tra le persone, il soggetto umano è – come la parola persona già dice – «persona di una umanità cosciente come orizzonte infinitamente aperto, è persona di una totalità: il “noi tutti insieme” [*wir insgesamt*]».<sup>80</sup> All'essenza dell'io personale appartiene una relazione cosciente a «una totalità indistinta e innumerabile»,<sup>81</sup> all'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.<sup>82</sup>

L'uomo, in quanto persona, *si sa* dunque in una *connessione generativa* infinitamente aperta, come proveniente dai propri genitori ed educato 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 impegnato nella educazione dei suoi simili, in quanto nuovo genitore o, prima ancora e più generalmente, in quanto è con gli altri in uno scambio continuo. L'animale, invece, non vive coscientemente in una connessione generativa infinitamente aperta:

siamo noi, noi uomini, ad avere nel nostro mondo in validità d'essere le concatenazioni, le infinite successioni e ramificazioni delle generazioni di formiche etc. L'animale stesso non ha alcun mondo generativo, in cui viva in maniera cosciente,

nessuna esistenza cosciente nell'infinità aperta delle generazioni e, correlativamente, nessuna esistenza all'interno di un mondo ambiente vero e proprio, che noi uomini, umanizzandolo, gli attribuiamo.<sup>83</sup>

### La coscienza temporale

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 rischiose –,<sup>84</sup> si potrebbe dire della "motivazione" nel senso più generale (sebbene ciò sia di nuovo rischioso).<sup>85</sup>

La vita dell'animale, come quella della pianta, ci si offre dunque come una vita nel tempo, storica in questo senso, tanto se consideriamo gli individui, quanto se consideriamo le specie che vediamo coinvolte in una evoluzione 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».<sup>86</sup>

Ciò 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 incessante, 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"*]».<sup>87</sup>

Se tale presente non può essere puntuale più di quanto non possa esserlo per l'uomo, l'animale non ha però coscienza dell'estendersi da una parte e dall'altra, infinitamente, dell'ora attuale e delle sue frange immediate. Esso non possiede cioè il «presente come modalità del tempo».<sup>88</sup>

L'animale vive «in una temporalità ristret-

ta (limitata dalla ristrettezza della rimemorazione [*Wiedererinnerung*] e della prememorazione [*Vorerinnerung*])».<sup>89</sup> Si tratta di un punto importante nell'analisi husserliana. L'animale non ha rimemorazioni vere e proprie, «sebbene esso abbia occasionalmente dei ricordi relativi al suo passato»,<sup>90</sup> 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 e variare le possibilità future, 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, sì, il passato, però

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 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.<sup>91</sup>

Gli animali non possono tornare attivamente sul passato in modo da ripresentarselo "intuitivamente", ossia "quasi" nuovamente percependolo (come quando ritorno sulla scena di ieri per ricostruire come ho potuto perdere le chiavi di casa per l'ennesima volta e rimemoro i vissuti passati, ripercorrendo meticolosamente avanti e indietro la loro sequenza): ciò preclude all'animale l'identificazione dei luoghi spazio-temporali e la costituzione dell'individualità permanente delle cose, la costituzione di "essenti".

L'animale riconosce, al suo ripresentarsi, un oggetto come lo stesso, identificando il contenuto di esperienza presente con il contenuto di esperienza passata, ha – se parliamo di

animali superiori – associazioni e attese determinate, sa cioè che cosa aspettarsi e come comportarsi a ogni nuova apparizione di questo o quell'oggetto, ma non lo identifica come un individuo permanente, che ha assunto posizioni diverse nel tempo e nello spazio, non lo coglie come l'identico nella variazione.

E ciò dipende dalla assenza nell'animale di rimemorazioni vere e proprie: è solo nella attiva rimemorazione che si costituisce l'evidenza della identità del rimemorato. Per l'animale, l'oggetto è dato sempre come presenza, anche quando gli è attribuito un contenuto esperito nel passato. Il cane riconosce il suo padrone, questi gli si presenta come familiare e ben noto, senza che abbia bisogno di riesplorarlo. E tuttavia tale identificazione è *passiva*. Il cane non può tornare *attivamente* sulle situazioni vissute insieme al suo padrone, quasi-ripercependole, identificandole come passate, collocandole cioè in una determinata posizione temporale, e identificando nel ricordo il padrone stesso come passato.<sup>92</sup>

La coscienza animale ritiene tutto il passato, ma 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 nell'animale (anche negli animali superiori) di autentiche rimemorazioni è ricavata da Husserl in una interrogazione a ritroso a partire dall'indisponibilità per esso di un mondo di essenti, così come si annuncia nella nostra esperienza a partire dalla osservazione dei comportamenti animali.

Considerando l'altro lato, quello 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 possibilmente) come qualcosa in grado di soddisfare, come termine di un cammino pratico, di [un cammino] esso stesso intuitivamente rappresentato?<sup>93</sup>

Il problema è di nuovo se gli animali dispongono oppure no di una capacità di presentificazione. Rimemorazione e fantasia sono infatti vissuti dello stesso genere, due forme di presentificazione. Anche nelle rappresentazioni di fantasia si tratta di rendere presente qualcosa di assente, "quasi" percependolo. 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 che in esse l'oggetto assente appare, anche se non "in carne e ossa" (altrimenti si tratterebbe di percezioni, cioè di presentazioni e non di presentificazioni): io posso rappresentarmi nella fantasia il viaggio che farò, in tutti i dettagli, con tanto di luoghi e di situazioni piacevoli, come se "vedessi".

Ora, l'animale non dispone di rappresentazioni di fantasia intuitive tanto quanto non disponeva di rimemorazioni, ed in ragione di ciò esso non ha un mondo di essenti (la costituzione della "cosa" richiede infatti che io la possa rimemorare e variare nella fantasia), né può progettare la propria vita, sottomettendola a una valutazione complessiva, anticipando un futuro lontano o del tutto irrealistico come qualcosa in grado di soddisfarlo e al cui perseguimento dedicarsi.

Se guardiamo gli animali superiori, vi è indubbiamente in essi una capacità di previsione. E tuttavia, protendendosi in avanti secondo aspettative più o meno determinate, essi sono pur sempre orientati a un futuro appagamento prefigurato a partire da uno stimolo pulsionale presente, connesso a una situazione data. Gli animali sono legati alla realtà e alla attualità, anche quando prevedono – relativamente – le conseguenze future delle azioni proprie o altrui.

Anche nel caso del cane che "sente" la mancanza del padrone morto e lo "attende" là dove prima questi si faceva trovare, non si può parlare in senso pieno di ricordo, che implica la possibilità di presentificarsi il padrone come passato, né di aspettazione, che richiede una presentificazione anticipante. L'animale non ha davanti a sé gli orizzonti di passato e di futuro, non ha uno sguardo che abbracci il tem-

po in modo unitario, non può fare un “piano” che riguardi l'intero della sua vita e la renda oggetto della sua volontà. Certo, anche nella vita dell'animale può prodursi uno sviluppo (con tutte le differenze tra animali inferiori e superiori), ma tutto ciò che esso cerca è la soddisfazione dei suoi bisogni, che sono sempre momentanei, pur apparendo a intervalli più o meno regolari; esso è strutturalmente rivolto al dato presente.

La condotta degli animali è orientata alla semplice 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 ottengono una loro posizione definita le cose e gli eventi.

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.<sup>94</sup>

La conclusione che occorre trarre da queste osservazioni sulla temporalità, rapidamente riassunte, è che gli animali non ne sanno nulla del mondo ambiente che noi empaticamente attribuiamo a essi.

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., di 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.<sup>95</sup>

Bisognerebbe forse parlare, per gli animali, di una intenzionalità pulsionale o, in particolare, 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 inferiori, come se anch'essi avessero l'essente, le connessioni d'essere e scopi diretti all'essente».<sup>96</sup>

Ci si può chiedere: non vi è nei bambini piccoli una intenzionalità pulsionale-istintiva comparabile a quella animale? E, in questo caso, come il bambino 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».<sup>97</sup>

Il passaggio dalla intenzionalità passiva, dalla temporalizzazione istintiva del bambino, alla intenzionalità attiva e alla temporalità di essenti avviene per Husserl grazie alla «facoltà della ripetizione», alla «capacità “del sempre di nuovo” [*Vermögen des “immer wieder”*]».<sup>98</sup>

Ma questo non è che un altro modo di alludere a quella apertura essenziale alla «costituzione di essenti» di cui gli animali sarebbero privi e che tradizionalmente si chiama ragione. Temporalità e razionalità si annunciano qui nel loro originario nesso. È a questa condizione che 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"?<sup>99</sup>

L'animale è «senza ragione [*vernunftlos*]. L'animale reagisce e non ragiona». <sup>100</sup> Nelle osservazioni finali di *Welt und Wir*, ripercorrendo un'ultima volta le possibilità precluse all'animale, Husserl aggiunge un riferimento, non ancora emerso sin qui, al linguaggio.

Fare conoscenza, progettare possibilità, volere, produrre, agire etc., le opere, le formazioni finalizzate, le formazioni comunicative che 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*.<sup>101</sup>

Manca agli animali ciò senza cui non può esservi la compiuta costituzione e comunicazione di acquisizioni spirituali permanenti, e di conseguenza vita sociale autentica. Come Husserl sostiene ne *La crisi delle scienze europee*, 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 obiettiva, 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.

Se consideriamo l'identità ideale come necessaria a tutti gli oggetti culturali del mondo ambiente umano, dobbiamo sottolineare allora che è solo il linguaggio che ne consente la

definitiva costituzione: senza una lingua non apparirebbero identità ideali obbiettive, vale a dire formazioni di senso provviste di una identità ideale, liberate dalla inerenza a una soggettività psicologico-empirica, intersoggettivamente disponibili e trasmissibili, tradizionalizzabili, che virtualmente si offrono alla comprensione di infinite umanità future.

Evidentemente – scrive Husserl – 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.<sup>102</sup>

Se pure gli animali di determinate specie non mancano di intelligenti innovazioni e invenzioni comportamentali, essi non dispongono tuttavia della capacità di creare una cultura, vale a dire della possibilità di una fedele trasmissione sociale che possa produrre una messa in comune e una capitalizzazione delle acquisizioni. Ogni individuo della specie deve, eventualmente, ripetere l'invenzione da sé. E l'assenza del livello culturale si esprime nella stretta dipendenza degli animali dall'ambiente.

Quando le condizioni geografiche diventano sfavorevoli o la popolazione animale aumenta senza proporzione con le risorse del terreno, il surplus muore o migra, ma «il cambiamento animale [ha] i modi di un adattamento fisso», mentre il surplus umano che migra si adatta in maniera variabile, aperta e tradizionalizzabile:

l'uomo supera le montagne e lì impara a vivere ad alta quota, dove non si era adattato prima / in lotta con gli animali – egli fabbrica armi, costruisce case, crea i vestiti, si ripara dal freddo, dalle temperature estreme.<sup>103</sup>

### ■ Felicità animale, infelicità umana

Proprio in quanto non ha coscienza del tempo, non ha orizzonti che si estendono in

avanti e all'indietro, l'animale è "felice".

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 e della pre-memorazione), 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 meglio.<sup>104</sup>

L'animale è "felice" perché vive in una temporalità ristretta e in un mondo ambiente finito, chiuso, stazionario, nella ciclicità dell'istinto, vale a dire nella alternanza tra fame e sazietà: quando è affamato è insoddisfatto, quando è sazio è soddisfatto e pienamente appagato. Diretto a quei valori finiti che soddisfano i suoi bisogni e definiscono interamente il suo orizzonte vitale, esso non aspira a nulla di più e di meglio.

Al contrario,

l'uomo vive nell'"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.<sup>105</sup>

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 del desiderio e

dell'agire umano. L'uomo, in quanto persona, si trova a una tensione infinita, in un mondo infinitamente aperto, frutto di uno sviluppo e suscettibile di sviluppi ulteriori, senza soluzione di continuità. L'infinità è il suo costitutivo orizzonte di vita. L'io umano è direzionato «all'infinito alla "perfezione", alla vera auto-conservazione»,<sup>106</sup> e ogni suo ideale ha una dimensione di infinità.

Non è un caso 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.<sup>107</sup>

A questo si lega l'esperienza inevitabile della parzialità di qualsivoglia raggiungimento e soddisfazione, che motiva la ricerca e la creazione di nuovi obiettivi e valori rispetto a quelli già esperiti, nella direzione di una soddisfazione totale a cui l'essere personale non può fare a meno di aspirare. L'esperienza della parzialità è l'altra faccia dell'apertura all'infinità.

Proprio una simile esperienza è preclusa all'animale, il quale, una volta soddisfatto nei suoi bisogni, non può trovare un valore di grado superiore a quelli già esperiti: esso non vive nell'eccesso e dunque nemmeno nella parzialità, nella strutturale sproporzione, vive in ciò che Husserl chiama "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, 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 superamento dei valori acquisiti e affermati.

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.<sup>108</sup>

Diversamente dall'animale, che vive nel finito ed è "felice", l'uomo vive nell'infinito ed è infelice, è in una sproporzione strutturalmente incolmabile tra la sua aspirazione e i suoi raggiungimenti: «nella dischiusa infinità la felicità è un controsenso».<sup>109</sup>

Questa tendenza alla perfezione assume 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. Invece di essere guidato in maniera passiva dalle proprie pulsioni e inclinazioni, dagli affetti nel senso più ampio del termine, all'io personale è dischiusa la possibilità di agire liberamente e attivamente, a partire da sé, di pensare, di valutare e di intervenire nel mondo che lo circonda e di cui ha esperienza.

L'uomo ha la facoltà di mettere in questione i presupposti che lo motivano, di prendere una decisione volontaria sulla base della conoscenza della sua situazione, delle possibilità realizzabili in essa racchiuse, dei loro valori che riconosce come ultimi. Egli è «in senso pregnante soggetto di volontà».<sup>110</sup>

In un senso ampio, anche l'animale è un soggetto di volontà. Quando il fantino ordina al proprio cavallo di saltare l'ostacolo e constata che esso non ha alcuna intenzione di agire conformemente al suo ordine, si trova di fronte a un soggetto di volontà (che può esprimere tutta la sua ribellione e con la sua resistenza fargli perdere la gara e mandarlo in rovina).

Ciò è indubbio, ma secondo Husserl non ci troviamo di fronte a un soggetto di volontà «in senso pregnante». Vale a dire, l'animale possiede certamente una volontà di saltare o non saltare l'ostacolo che si presenta nella situazione data, ma non possiede una volontà nella forma dell'«in generale», non può decidere la direzione da assegnare alla sua vita, considerata nella sua interezza.

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 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*".<sup>111</sup>

In secondo luogo, l'animale non ha una volontà diretta su se stesso:

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.<sup>112</sup>

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

La possibilità di volere nella forma dell'«in generale» e quella di auto-plasmarsi in conformità a idee di scopi è evidentemente connessa alla dimensione della temporalità, di cui abbiamo parlato. 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 l'«io posso» del soggetto personale è proiettato oltre il presente, il percorso della sua esistenza colto in un colpo d'occhio complessivo: egli può valutarle la sua vita passata, criticarla radicalmente, determinare per essa un nuovo fine, sottometerla a una volontà che la plasmò secondo quel fine.

L'animale non può avere sotto il proprio sguardo se stesso e la propria intera vita, sottoporla in blocco alla sua volontà, assegnarle un fine generale e agire fin dove è possibile conformemente a esso. Solo l'uomo può mettere in questione se stesso, perché solo l'uomo può

abbracciare con lo sguardo in modo unitario la propria intera vita, anche se con determinatezza e chiarezza alquanto differenti, e può valutarla universalmente secondo realtà e possibilità. Può prefiggersi, pertanto, 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.<sup>113</sup>

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, la quale non è per nulla coincidente con l'appagamento dei bisogni vitali nel presente.

È di nuovo in gioco la temporalità. Diversamente dagli animali, gli uomini hanno un tempo che si estende senza fine all'indietro e in avanti, possono rivolgersi, attraverso specifici atti di presentificazione, a passati e futuri infinitamente lontani, stabilire scopi e progettare azioni che riguardano l'oggi o il domani, ma anche tutta la vita e tutta la storia degli uomini e del mondo, com'è per quegli scopi assoluti che essi possono rappresentarsi e ai quali possono sacrificare se stessi, secondo una dinamica del tutto diversa dall'agire pulsionalmente diretto che mira a singoli appagamenti. Il modo dell'evoluzione e dello sviluppo umano si distingue pertanto da quello animale.

Allo sviluppo organico appartiene oggettivamente di pervenire *realiter*, in un flusso di divenire tipico, a una forma di maturazione tipica. 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), valu-

tata da sé e da sé presupposta nella volontà.<sup>114</sup>

È nel quadro dell'idea teleologica, del rapporto a una perfezione, a un fine generale di vita coscientemente posto e perseguito, nell'infinità della apertura temporale e nella consapevolezza di essere in una connessione generativa infinita, che l'uomo vive il rapporto al suo destino e alla sua morte, in maniera diversa da quello eventualmente esperito da certi animali (delfini, scimmie, elefanti etc.).

È già problematico se l'animale, persino l'animale superiore, possa diventare esplicitamente cosciente della morte come evento mondano e come proprio destino, mentre è fuori discussione che ciò non sia possibile per lui rispetto alla morte dell'intero 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. Ciò vale per lo meno per le umanità che hanno raggiunto un certo livello di sviluppo; si danno quindi diversi livelli possibili.<sup>115</sup>

L'infinità dell'apertura temporale fa sì che l'uomo sia l'unico essere in grado di rapportarsi alla morte possibile del proprio genere, a struggersi per il destino della vita sua e della totalità umana in cui è immerso.

Possiamo arrestarci qui. Come abbiamo osservato all'inizio, sarebbe improprio parlare di una fenomenologia husserliana dell'animale, se la intendessimo come un percorso compiuto e concluso in se stesso. Si tratta piuttosto di un insieme di analisi disseminate in numerosi manoscritti, soprattutto degli ultimi anni, funzionali a una indagine fenomenologico-costitutiva della soggettività trascendentale.

L'esito è in ogni caso assai ricco e per molti versi radicale, perfino audace. Il riconoscimento di una «struttura egologica» dell'animale e della corrispondente trascendentalità di tale sog-

gettività animale – nella sua essenziale differenza da quella umana “personale” – costituisce un indizio della profondità a cui si spinge la ricerca husserliana. L’analisi fenomenologica dell’animale, nel suo procedere per assimilazioni e contrasti, ci ha posto al cospetto di differenze tra strutture di esperienze del mondo (animale e umana) che non implicano un’estraneità e di un terreno comune che non risolve le differenze.

Le strutturali differenze tra mondo umano e mondo animale, perciò tra le rispettive soggettività (io personale e io animale), implicano un elemento comune che non può essere pensato semplicemente come uno «strato» effettivamente isolabile di «animalità», che sarebbe lo stesso in entrambi (animali e uomini) e a cui semplicemente si aggiungerebbe, negli uomini, un altro strato, sovrapposto al primo in maniera statica, senza che esso trasformi quello a cui è supposto aggiungersi.

Husserl mostra insomma in modo sufficientemente chiaro di non intendere l’umanità dell’io (quello strato che egli chiama “personale”) come un’aggiunta che lascerebbe intatta un’animalità concepita come strato autonomo, a sé stante, come «un reale livello inferiore». Nell’uomo, si potrebbe dire, vi è un altro modo di essere quell’animalità (istinti, impulsi, affezioni etc.) che pure lo accomuna agli animali: la sua umanità trasforma l’animalità che ha in sé in «qualcosa di un genere totalmente nuovo».<sup>116</sup>

Con la sua fenomenologia dell’animale Husserl mette in luce una trascendentalità che non appartiene solo all’uomo, ma a ogni vivente in cui si può constatare una funzione di costituzione. Questa estensione fa segno verso la seconda direzione cui abbiamo accennato in principio, quella di una analisi genetica che prenda di mira l’animalità come sinonimo della intenzionalità istintiva e pulsionale originaria che caratterizza tutti i viventi.

Qui non è più a tema l’animale come un «reale» trascendente e mondano, che può essere sottoposto alla riduzione, né lo strato corporeo e psichico comune a uomini e animali di cui si parla in *Idee II*, ma l’animalità

come il sostrato di vita pulsionale primordiale in cui si radica anche la soggettività egologica personale, il livello di intenzionalità passiva in cui bisogna ricercare l’origine della intenzionalità attiva e costituente.

È in questa prospettiva che Husserl, a partire dagli anni ’20, inizia a parlare di «vita trascendentale» in luogo di «soggettività», alludendo alla dimensione più profonda del trascendentale-costituente. Non è di ciò, tuttavia, che abbiamo deciso di occuparci in questa sede.

Prima di concludere intendiamo porre invece un ultimo interrogativo sul senso del percorso compiuto e sui risultati ottenuti (che non possiamo ora richiamare neanche per sommi capi): con quale diritto la fenomenologia compie affermazioni sugli animali e sulla struttura della loro esperienza del mondo, per esempio sulla loro (presunta) impossibilità di disporre di un mondo culturale e storico? Su quali basi essa afferma la mancanza nell’animale di rimemorazioni vere e proprie e di rappresentazioni di fantasia intuitive e in rapporto a ciò dichiara che gli animali, non avendo rappresentazioni di scopi, non agiscono in senso proprio? Come può sostenere che vi sia una differenza strutturale tra generatività e socialità animale ed umana? Oppure che l’animale è privo di orizzonti e vive nel finito? Non si tratta di indebiti sconfinamenti in un ambito in cui solo le scienze hanno titolo per parlare, a partire da concrete sperimentazioni e rilevazioni?

L’analisi fenomenologica husserliana, con i suoi presupposti e il suo impianto metodico, ci ha schiuso l’accesso alla vita animale a partire da ciò che si dà nella nostra esperienza, l’esperienza del mondo della vita: è in quest’ultima che si annunciano e si predelineano una coscienza e un mondo ambiente animali e che, in ultima analisi, trova la sua giustificazione la possibilità di nominare con «persona» e «animale» due regimi ontologici distinti a cui sono correlate determinate molteplicità costitutive.

Se dico che gli animali non vivono in un consapevole rapporto alle generazioni passate e future e non dispongono di un mondo stori-

co-culturale sono motivato a ciò da una «tipica dei modi di datità» che appartiene agli animali così come li esperiamo nel nostro mondo della vita, perciò da evidenze interne all'esperienza prescientifica. Io, come fenomenologo trascendentale, parto da ciò che il mondo della vita mi lascia in consegna e che è passivamente predelineato (per cui non mi aspetto che il mio gatto costruisca a partire dalle opere della generazione che lo ha preceduto, né che si metta a discutere dei tempi che furono), dai comportamenti animali che mi si offrono come contenuti esemplari interpretabili psicologicamente (sulla base di una psicologia umana, cioè di una psicologia realmente intenzionale) e sottoponibili alla riduzione, per ottenere, tramite libera variazione, l'*eidós* "coscienza animale" come coscienza esclusivamente pratico-istintivo-affettiva.

Ora, tutto ciò non è semplicemente "superato" dalla ricerca empirica nella sue varie ramificazioni? Non vi è dubbio che le scienze empiriche – la psicologia, l'etologia cognitiva, le neuroscienze etc. – ci abbiano messo a disposizione un'inaudita mole di conoscenze e di dati relativi alla vita animale e umana, né vi è alcuna ragione per privarsi del loro apporto o sminuirne la portata.

L'indagine filosofica e fenomenologica può trarre preziosi insegnamenti e un immenso materiale dall'avanzamento della ricerca scientifica. Questo non implica tuttavia che i temi della coscienza e del mondo animali debbano essere trattati esclusivamente delle scienze empiriche e che la fenomenologia dovrebbe semplicemente lasciare a esse la parola, poiché non procede in base a osservazioni e rilevazioni sperimentali.

In quanto si tratta di fatti, di realtà empiriche, delle caratteristiche di animali concreti appartenenti alle rispettive specie, si potrebbe pensare, sono le scienze empiriche a doverci dire come stanno le cose: esse soltanto hanno il compito di stabilire se gli animali hanno il ricordo oppure no, sono provvisti o meno di "memoria episodica" e "memoria semantica", hanno capacità cognitive paragonabili alle nostre, hanno un linguaggio e di quale complessi-

tà, se il loro è un mondo storico-culturale, se hanno emozioni e angosce, e così via.

E tuttavia, proprio a questo riguardo, la fenomenologia può offrire un contributo decisivo. Innanzitutto perché il riferimento all'esperienza che la fenomenologia dichiara e problematizza resta comunque implicito in ogni osservazione e ricostruzione scientifica. Quando parliamo di capacità cognitive e di linguaggi animali, di memoria episodica o semantica, e così via, come la mettiamo con l'interpretazione "analogizzante" insita nell'uso di queste parole – potremmo dire con Husserl?

La fenomenologia fa valere e tematizza l'esperienza dell'interrogante come condizione positiva e intrascendibile di rivelazione della vita animale. In tale intrascendibilità, beninteso, non vi è nulla di male, si tratta di una condizione inevitabile, ma soprattutto necessaria, indispensabile. I problemi iniziano là dove ci si dimentica di tutto questo e si crede di avere a che fare con una ontologia in sé dell'animale, che si tratterebbe semplicemente di indagare con gli strumenti della osservazione scientifica, salvo poi discutere a fondo su come interpretare i fatti inconcussi che vediamo e ai quali ci appelliamo.

E tuttavia, prima ancora di discutere della interpretazione dei fatti occorrerebbe tematizzare la condizione di visibilità di quegli stessi fatti. Ciò impedirebbe di abbandonarsi alla tendenza obbiettivante e ontologizzante che caratterizza costitutivamente ogni ricerca empirico-scientifica e di metterne quindi più compiutamente a frutto i risultati.

La fenomenologia ci aiuta insomma a renderci conto che la prospettiva in terza persona, che vorrebbe superare l'antropocentrismo della prospettiva in prima persona, corre sempre il rischio di realizzare un antropocentrismo inconsapevole e dunque più insidioso, incarnato sia nelle categorie utilizzate sia negli interventi dei ricercatori che ottengono le risposte cognitive degli animali al prezzo di stimolazioni inequivocabilmente umane e di un ricorso altrettanto umano e consapevole al dinamismo premiante (che fornisce all'animale

la connessione all'interesse vitale che può motivarlo a risposte cognitive che altrimenti non darebbe).

Si tratta ancora una volta di non occultare, ma, al contrario, di mettere in linea di conto *la postura dell'interrogante*, l'importo e la retroazione del punto di vista, delle operazioni e delle decisioni implicate nella ricerca. Non per indebolire i risultati, che mantengono la loro specifica validità, ma per non cadere in razionalistiche superstizioni.

In questo senso la fenomenologia è un compito a cui non si può rinunciare: essa ci insegna a non staccarci dalla fonte originaria che è il nostro esperire, in cui si radicano tutte le evidenze e le costituzioni di senso, da cui prende le mosse e con cui è chiamato a confrontarsi, in un movimento di andata e ritorno, ogni procedere costruttivo e ricostruttivo delle teorie.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. J. SAN MARTIN, *La subjetividad trascendental animal*, in: «Alter. Revue de phénoménologie», III, 1995, pp. 383-406, in particolare p. 389.

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XXVII, hrsg. von T. NENON, H.R. SEPP, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 3-94 (tr. it. *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, traduzione di C. SINIGAGLIA, Raffaello Cortina, Milano 1999). Nel trattare il tema etico, centrale in questi saggi, Husserl si avvale del continuo confronto con l'animale, proprio in quanto quest'ultimo non è il soggetto di una vita etica.

<sup>3</sup> Cfr. in proposito N. DEPRAZ, *Y a-t-il une animalité transcendante?*, in: «Alter. Revue de phénoménologie», III, 1995, pp. 81-114, in particolare p. 85. Depraz si interroga nel suo saggio sulla fecondità della seconda direzione, che prende di mira l'animalità da un punto di vista genetico, e tenta di delineare i termini di una animalità trascendentale nella fenomenologia di Husserl.

<sup>4</sup> Cfr. R. TOULEMONT, *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris 1962, pp. 79-82; 192-198. L'autore identifica un elenco sufficientemente ampio e preciso dei manoscritti principali in cui Husserl fornisce le linee di una fenomenologia

dell'animale. La ricerca di Toulemont resta a tutt'oggi una delle poche in cui si affronta, in due punti peculiari e circoscritti, con una certa coerenza e ricchezza di riferimenti, il tema dell'animale in Husserl e costituisce quindi in tale senso ancora un utile punto di riferimento. Dopo il libro di Toulemont, rari sono gli studi in proposito. In proposito si segnala già citato fascicolo della rivista *Alter*, interamente dedicato all'animale nella tradizione fenomenologica, e C. LOTZ, C. PAINTER (eds.), *Phenomenology and Non-Human Animal*, Springer, Berlin 2007.

<sup>5</sup> E. HUSSERL, *Apodiktische Struktur der transzendentalen Subjektivität. Problem der transzendentalen Konstitution der Welt von der Normalität aus (wohl Ende 1930, oder 1931)*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, hrsg. von I. KERN, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 148-170, citazione a p. 163.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>8</sup> Si domanda Husserl «fino a che punto si spinge l'anormalità? [...] Ciò non riguarda soltanto l'«altro» rispetto all'altro uomo, ma anche la comprensione dell'animale e la tipica dell'essere animale-animato (*tierisch-seelischen*) nelle variazioni intenzionali sempre più lontane» (*ivi*, p. 159).

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>10</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir. Menschliche und tierische Umwelt*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XV, cit., pp. 174-186, citazione a p. 174.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>12</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 18/20a.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. R. TOULEMONT, *L'essence de la société selon Husserl*, cit., p. 79.

<sup>15</sup> E. HUSSERL, *Apodiktische Struktur der Subjektivität*, cit., p. 166.

<sup>16</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 7/17.

<sup>17</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 18/20a.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 182.

<sup>20</sup> E. HUSSERL, *Statische und genetische Phänomenologie. Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XV, cit., pp. 613-626, citazione alle pp. 625-626 (trad. it. *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. VERGANI, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 83-101, citazione a p. 99).

<sup>21</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 183.

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1931), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. I, hrsg. von S. STRASSER, M. Nijhoff, Den Haag 1950 (tr. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, traduzione di F. COSTA, Bompiani, Milano 2002, p. 131).

<sup>23</sup> E. HUSSERL, *Statische und genetische Phänomenologie*, cit., p. 623 (trad. it. p. 96).

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., 185.

<sup>25</sup> Cfr. J. SAN MARTIN, *La subjetividad trascendental animal*, cit., p. 399.

<sup>26</sup> E. HUSSERL, *Unterschiede in der ontologischen Struktur der Umwelten verschiedener Subjekte. Einführung in Kinder und Tieren als Interpretation durch Abbau*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, *Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, hrsg. von I. KERN, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 112-118, citazione a p. 114.

<sup>27</sup> E. HUSSERL, *Normalität und animalische Spezies*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, cit., pp. 120-130, citazione a p. 123.

<sup>28</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 177.

<sup>29</sup> E. HUSSERL, *Unterschiede in der ontologischen Struktur der Umwelten verschiedener Subjekte*, cit., p. 116.

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. von F.W. VON HERRMANN, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1983 (trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, traduzione di C. ANGELINO, Il Melangolo, Genova 1999). 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, com'è noto, la tesi – che egli definisce in un senso peculiare “metafisica” – della «povertà di mondo» dell'animale. Cfr. *ivi*, p. 284 e segg. (trad. it. p. 250 e segg.).

<sup>31</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 177.

<sup>32</sup> E. HUSSERL, *Zum Problem der Intersubjektivität in den Cartesianischen Meditationen*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XV, cit., pp. 70-76, citazione a p. 61.

<sup>33</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 180.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>37</sup> E. HUSSERL, *Statische und genetische Phänomenologie*, cit., p. 626 (trad. it. p. 100).

<sup>38</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 180.

<sup>39</sup> E. HUSSERL, *Statische und genetische Phänomenologie*, cit., p. 626 (trad. it. p. 100).

<sup>40</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 180.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> L'espressione è husserliana ed è tratta da un lungo brano dedicato al tema della cultura: «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 peculiare ed essenziale di esistenza oggettiva e funge, d'altronde, da fonte costante di accomunamento». Cfr. E. HUSSERL, *Erneuerung als individualethisches Problem* in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XXVII, cit., pp. 20-43 (trad. it. *Il rinnovamento come problema di etica individuale*, in: E. HUSSERL, *L'idea di Europa*, cit., pp. 25-51, citazione a p. 26).

<sup>43</sup> E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., p. 97.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 99-100.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>50</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 180.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>54</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936) in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, hrsg. von W. BIEMEL, Nijhoff, Den Haag 1954 (trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, traduzione di E. FILIPPINI, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 396).

<sup>55</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 7/15.

<sup>56</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 180.

<sup>57</sup> Cfr. A. STAITI, *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Ergon Verlag, Würzburg 2010, pp. 216-221.

<sup>58</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 181.

<sup>59</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/11a.

<sup>60</sup> Cfr. R. TOULEMONT, *L'essence de la société selon Husserl*, cit., pp. 192-193.

<sup>61</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 4/34b.

<sup>62</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 4/35a.

<sup>63</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/10a.

<sup>64</sup> E. HUSSERL, *Statische und genetische Phänomenologie*, cit., p. 623 (trad. it. p. 95).

<sup>65</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 183.

<sup>66</sup> E. HUSSERL, Ms. E III 10/10a.

<sup>67</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/9a.

<sup>68</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/9b.

<sup>69</sup> E. HUSSERL, *Statische und genetische Phänomenologie*, cit., p. 623 (trad. it. p. 95).

<sup>70</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 183.

<sup>71</sup> E. HUSSERL, *Personales Leben. Soziale Verbindung aus willentlicher Stiftung – aus Instinkt – aus Sympathie. Das Teilnehmen („Sympathie“)*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XV, cit., pp. 510-513, citazione a p. 511.

<sup>72</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 183.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>74</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/10a.

<sup>75</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 7/11.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 179.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>79</sup> *Ibidem*, nota 8.

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 177-178.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 177, nota 6.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>84</sup> Riportiamo qui tra i trattini le parole (già da noi citate in precedenza) che Husserl mette in nota.

<sup>85</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/9a.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 5/12.

<sup>88</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/9a.

<sup>89</sup> E. HUSSERL, *Teleologie*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XV, cit., pp. 403-406, citazione a p. 405.

<sup>90</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 5/12.

<sup>91</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 184.

<sup>92</sup> I vissuti passati rimangono nella coscienza animale come orizzonti non tematizzati e non tematizzabili. Vale a dire, sono ridestabili da vissuti presenti, ma non tematizzabili; oppure, come nel caso di un cane che si lasciasse morire dopo la scomparsa del padrone, i vissuti passati possono predelineare una attesa che può andare reiteratamente delusa, provocando una depressione animale, ma non possono essere resi oggetto di una presentificazione, di una rimemorazione, di una (attiva) tematizzazione, che consenta per esempio di “vivere del ricordo”.

<sup>93</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., pp. 183-184.

<sup>94</sup> E. HUSSERL, Ms. A V 24/11a.

<sup>95</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 184.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 7/11.

<sup>101</sup> E. HUSSERL, *Welt und Wir*, cit., p. 184.

<sup>102</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit. (trad. it., p. 385, traduzione modificata).

<sup>103</sup> E. HUSSERL, Ms. K III 7/11-12.

<sup>104</sup> E. HUSSERL, *Teleologie*, cit., p. 405.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 403.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 404.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 406.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> E. HUSSERL, *Erneuerung als individualethisches Problem*, cit. (trad. it. p. 29).

<sup>111</sup> *Ivi* (trad. it. p. 30).

<sup>112</sup> E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke* Bd. XXXVII, hrsg. von H. PEUCKER, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 2004 (trad. it. *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, a cura di F.S. TRINCIA, traduzione di N. ZIPPEL, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 235).

<sup>113</sup> E. HUSSERL, *Erneuerung als individualethisches Problem*, cit. (trad. it. p. 32).

<sup>114</sup> *Ivi* (trad. it. pp. 43-44).

<sup>115</sup> E. HUSSERL, Ms. E III 10/11b.

<sup>116</sup> E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, cit. (trad. it. p. 235).