

La questione dell'antropologia nell'analisi fenomenologica

Vincenzo Costa

Università del Molise

Dipartimento di Scienze Umane, Storiche e Sociali

vincenzo.costa@unimol.it

ABSTRACT

The main task of a phenomenological approach to anthropology is that of clarifying its main concepts through an analysis of experience. Focusing on appearance rather than on introspective analysis, phenomenology is based upon a “givenness” which is independent of any interpretation. Firstly, one should recognize that the intentional relation to the world essentially differs in the cases of humans and animals. Animals don't understand any meaning: even the simplest human feeling is specifically different, since man is a conscious being, who is able to interpret it. The “world” is the possibility condition of any object and, as such, the origin of human understanding. Phenomenologists criticise other approaches, such as Cohen's Neokantianism: according to Heidegger, the self-relationship of a subject is the source of his responsibility. An agent's identity requires a totality of possibilities, i.e. a “world”. Accordingly, as Patočka noticed, animals neither act, nor do have a self. Human language has a fundamental role, because it allows the subject to take a certain distance from himself and then, properly speaking, to *act*.

1. Le domande di partenza

Nell'avviare le sue considerazioni sulle questioni dell'antropologia fenomenologica Max Scheler ha richiamato l'attenzione sulla confusione in cui versa la concezione che l'uomo ha di se stesso, della sua natura e della sua posizione all'interno della totalità di ciò che esiste. In particolare, tre posizioni, sulle prime fondamentalmente alternative, si fronteggiano. La prima, di orientamento teologico, considera l'uomo un ente creato, per cui la caratteristica del suo essere dovrà essere cercata nella sua creaturalità e dovrà emergere attraverso un confronto con il “creatore”, che del resto lo ha fatto a propria immagine e somiglianza, rappresentandone, dunque, la verità.

La seconda, più specificamente filosofica, individua invece la peculiarità dell'uomo nella razionalità, nella sua partecipazione al *logos*, dove «logos sta a significare sia il discorso [*Rede*] che la capacità di cogliere la “quiddità” delle

cose»¹. In questo senso, a determinare l'essere uomo dell'uomo sarebbe il rapporto alla ragione e alla verità, poiché, notava Heidegger richiamando Platone, «un vivente che non abbia mai visto la verità, non può assumere la figura dell'uomo», e «l'uomo può possedere la verità su qualcosa soltanto in quanto comprende l'ente nel suo essere»².

La terza prospettiva prende invece le mosse da una concezione naturalistica e considera l'uomo come un ente naturale, come un prodotto dell'evoluzione, ed in questo è evidente che la peculiarità dell'essere umano dovrà essere cercata in un confronto con ciò che lo precede, dunque con gli altri viventi, o con ciò che egli stesso si mostra capace di creare, e cioè con le macchine. Di qui la necessità, nella costruzione di una antropologia filosofica, di interrogarsi sulla struttura e l'essenza del vivente in generale, sulla differenza tra l'uomo e gli altri animali da un lato e tra l'uomo e le macchine dall'altro.

Sull'interpretazione teologica non intendiamo indugiare in questa occasione. Essa non sembra, del resto, potere essere assunta all'interno di un discorso filosofico senza un lavoro interpretativo preliminare che si interroghi circa i rapporti che quella determinazione può intrattenere con i risultati offertici dalle scienze della natura. Proprio per questo, anche tra coloro che intendono mantenersi su un terreno di discussione in senso lato "teologico" si è fatta strada l'idea di dovere chiarire in che senso l'idea stessa di "creazione dell'uomo" debba essere intesa³, e dunque di chiarire a quali condizioni possiamo parlare di "uomo", che cosa segni o possa segnare, all'interno di un processo evolutivo lungo e complesso, l'emergere di un essere qualitativamente diverso dagli altri viventi.

Maggior successo sembra tuttavia, sulle prime, poter riscuotere una determinazione puramente biologica dell'essere dell'uomo. Si potrebbe dire: L'essere umano è solo un momento all'interno di una storia evolutiva di carattere biologico. Ed in fondo, dal punto di vista biologico, la distanza che separa un batterio da un gorilla è certamente assai maggiore di quella che separa un gorilla da un essere umano.

Si potrebbe, pertanto, essere tentati di considerare la totalità dei viventi come sistemi intenzionali semplicemente caratterizzati da livelli di

¹ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. di R. Padellaro, a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 1999, p. 117.

² M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 1990, p. 176.

³ Così, un pensatore come Teilhard de Chardin cerca di interpretare il corso evolutivo come un percorso lungo il quale vediamo «i disordini dei dettagli, dove noi ci perdiamo, fondersi in una vasta operazione organica e diretta, dove ognuno di noi prende posto, atomico senza dubbio, ma unico e irrimpiazzabile» (T. de Chardin, *La place de l'homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, Albin, Paris 1996, p. 95).

complessità crescente. In fondo, un batterio è un sistema intenzionale, dato che interagisce con l'ambiente, ha delle specie di "intenzioni": s'infiltra in una cellula e "mira" a distruggerla⁴. Ed a maggior ragione questo sembra dover valere per gli animali superiori. Dovremmo dunque dire: Vi è certo una differenza tra gli esseri umani e gli animali, ma si tratta di una differenza per niente speciale, bensì interna a quelle che separano le varie specie animali.

2. Le caratteristiche dell'approccio fenomenologico

Tuttavia, qualunque cosa si voglia pensare a tale riguardo, non vi è dubbio che, per sviluppare questo discorso, usiamo *molti concetti*, per esempio "intenzionalità", "mondo ambiente", "istinto" etc. Per questo, *la prima mossa* di una ricerca fenomenologicamente orientata consiste nel sollevare un'interrogazione sui concetti che usiamo quando tracciamo la differenza tra l'uomo e l'animale. Prima di chiederci se sia nel caso di esseri umani sia nel caso di batteri siamo in presenza di "sistemi intenzionali", dobbiamo chiarire *con quale senso usiamo le nostre parole*, cioè che cosa intendiamo per "intenzionalità", per "mondo ambiente", per "significato", e quindi a quali condizioni e con quale senso saremmo disposti a parlare di intenzionalità riguardo ad un certo vivente.

Vorrei dire: assumere una prospettiva fenomenologica significa rifiutarsi di usare ingenuamente i risultati della ricerca empirica, e cioè di usarla senza avere prima interrogato i concetti fondamentali che dirigono l'interpretazione. Pertanto, *il confronto con i dati della ricerca empirica deve essere preceduto da una chiarificazione trascendentale dei concetti*. Cioè da domande del tipo: a quali condizioni si dà intenzionalità? A quali condizioni si dà mondo ambiente? A quali condizioni vi è comprensione di significati? Quale determinazione ontologica della nozione stessa di vivente sta alla base di un certo modo di intendere l'istinto?

Proprio la necessità di chiarire *con quale senso* usiamo questi termini ci conduce alla ricerca fenomenologica ed al contributo che la fenomenologia può portare all'antropologia filosofica. Infatti, la fenomenologia è una filosofia che intende il lavoro filosofico come una determinazione delle condizioni di possibilità dell'apparire dei concetti, e persegue questo lavoro di messa in luce delle condizioni di possibilità e del senso dei concetti attraverso un'analisi dell'esperienza, *ric conducendo i pensieri alla fenomenalità, alle forme del manifestarsi*.

⁴ D.C. Dennett, *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, tr. it. di I. Blum, Rizzoli, Milano 2000, p. 46.

Sulla base di questo lavoro di chiarificazione concettuale possiamo poi confrontarci con la ricerca empirica, sia con quella schiettamente biologica sia con quella dell'etologia cognitiva e delle neuroscienze. Un campo di lavoro ancora tutto da esplorare, in cui non siamo così temerari da volere cercare di penetrare in queste pagine, nelle quali intendiamo limitarci ad un tema più circoscritto ma comunque già abbastanza ambizioso: discutere alcuni concetti che ci paiono fondamentali e indicare le linee di sviluppo che essi assumono all'interno di alcune tendenze della fenomenologia.

Questo è dunque lo stile che caratterizza l'approccio fenomenologico alla questione del vivente. Ma è chiaro che esso modifica anche la posizione di alcune domande, per cui dobbiamo anche determinare come l'approccio fenomenologico riformuli le domande stesse dell'antropologia filosofica. E questo possiamo farlo in breve, con una formulazione che fa emergere chiaramente, credo, in che senso l'analisi fenomenologica della differenza antropologica assuma una portata di carattere più generale, per così dire "ontologica". Se ci accostiamo alla questione dell'organismo e dell'esistenza in una prospettiva fenomenologica, la domanda che ci muove possiamo formularla così: *quale rapporto intrattiene l'uomo con il movimento generale della vita?*

Si tratta di una domanda che trova la sua legittimità nel fatto che se da una parte l'uomo è, senza dubbio, un vivente, dall'altro l'esistenza è una torsione e una trasformazione della vita e dell'organismo, per cui una comprensione ontologica di quell'essere che noi stessi siamo non può che condurre a interrogarsi, e proprio per afferrare nelle sue radici quella torsione che è l'esistenza, sul vivente in generale e sulla sua ontologia.

Il problema, da questo punto di vista, potremmo anche porlo in questo modo: quale ruolo gioca, nell'esistenza, ciò che è stato tradizionalmente chiamato *conatus*, tendenza, all'interno dell'esistenza?⁵ Un problema che, soprattutto all'interno dell'impostazione di *Essere e tempo* sembra essere rimasto abbastanza in ombra e non trovare spazio all'interno dell'analitica esistenziale dell'esserci, il quale, oltre a non avere quasi corpo, sembra – come è stato notato – quasi essere asessuato⁶, e dunque non intrattenere quasi alcun rapporto con l'organismo e con il vivente, con le pulsioni e l'istintualità che caratterizzano la biologia degli esseri viventi.

In queste pagine, in realtà, non giungeremo ad affrontare la problematica in se stessa, che qui accenniamo solo per indicare l'orizzonte lontano che ci guida in queste riflessioni. Esse si sviluppano, infatti, a margine di alcuni

⁵ Questo problema è stato recentemente riproposto, all'interno di una discussione "fenomenologia", da Paul Ricoeur in *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1996, pp. 428 e sgg.

⁶ J. Derrida, *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari 1991.

testi importanti della tradizione fenomenologica, e tuttavia, attraverso essi è forse possibile iniziare ad avanzare alcune considerazioni relative alla struttura dell'organismo e ad alcuni concetti fondamentali che sembrano, sulle prime, definire l'ontologia del vivente.

3. Il rifiuto di un'analisi introspettiva e il privilegio del modo di dati

In questa direzione, il punto che dobbiamo cercare di chiarire è relativo al *metodo* attraverso cui la fenomenologia si accosta all'antropologia filosofica. Sviluppare un'analisi fenomenologica significa, come è noto, dispiegare un'*analisi intenzionale*⁷: «Alla questione relativa a che cosa sono io, a che cosa è l'uomo, a che cosa è l'umanità, la filosofia trascendentale risponde attraverso un'esplicitazione [*Auslegung*] approfondita della soggettività in quanto soggettività che costituisce se stessa e il mondo»⁸. Pertanto, la peculiarità dell'uomo rispetto all'organismo deve, innanzitutto, essere analizzata mettendo in luce *differenze di struttura tra il tipo di rapporto intenzionale* che col mondo intrattiene l'organismo e quello che con esso intrattengono, invece, gli esseri umani. Per questo, nell'avviare la discussione della differenza antropologica, la filosofia fenomenologica analizza, in primo luogo, le strutture intenzionali, o meglio: *la correlazione intenzionale* e il tipo di mondo che si manifesta in essa.

Infatti, a caratterizzare l'organismo è la “povertà di mondo”, dunque un certo tipo di rapporto intenzionale con il mondo che manca interamente nel caso della macchina⁹. La differenza con la macchina non viene individuata né pensata, infatti, a partire da una struttura interna all'organismo, bensì a partire dal fatto che a caratterizzare il senso ontologico della macchina è la mancanza di rapporto col mondo: *la macchina non esperisce il mondo*.

Parlare di correlazione intenzionale e di riferimento strutturale al mondo ci deve salvaguardare, del resto, da un insidioso equivoco: quello di scambiare un'analisi intenzionale con un'analisi della mente, quasi che il problema consistesse nell'ispezionare la mente umana, confrontandola con quella animale o con il vivente in generale. Posta in questi termini, la discussione

⁷ E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, tr. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

⁸ E. Husserl, <*Apodiktische Struktur der transzendentalen Subjektivität.*> *Problem der transzendentalen Konstitution der Welt von der Normalität aus*, E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (1929-1935), Husserliana, Bd. XV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 153.

⁹ Sul rapporto tra l'organismo e la macchina ci permettiamo rimandare al nostro *Differenze intenzionali. Macchina, organismo ed esistenza in Heidegger e Scheler*, in corso di pubblicazione in *Verifiche*.

scivolerebbe subito verso una *direzione psicologista*, difficile da controllare e da cui, comunque, la fenomenologia ha ritenuto, nel suo stesso atto di nascita, di dovere prendere le distanze¹⁰. Dal punto di vista fenomenologico non ci interessa sapere che cosa accada dentro la mente, bensì determinare che cosa si manifesti e, seguendo ciò che appare, determinare quali atti rappresentano la condizione di possibilità di quel fenomeno, dunque *in mancanza di quali atti quel fenomeno del mondo non potrebbe manifestarsi*.

Tuttavia, questo ci pone davanti ad una questione di principio: «Seguendo quale *via* può e deve divenir accessibile nella sua essenza la vitalità del vivente?»¹¹. In che senso è possibile un'analisi intenzionale del rapporto che l'organismo intrattiene con il mondo? In che modo possiamo sapere qualcosa della struttura intenzionale dell'organismo? Come possiamo sapere se gli animali provano o non provano angoscia davanti alla morte? Oppure, con quale diritto possiamo dire che la lucertola non si rapporta al Sole? Che cosa sappiamo di ciò che accade nella sua mente, visto che non possiamo entrarvi dentro?

Ovviamente, da un punto di vista introspettivo non ne sappiamo proprio niente. Ma proprio questo approccio introspettivo – come abbiamo già accennato – è quello da cui la ricerca fenomenologica vuole prendere le distanze. Insistere sulla necessità di passare da un'analisi della coscienza ad un'analisi del mondo significa allora, in primo luogo, da un punto di vista metodologico, rendersi conto che siamo noi a parlare degli animali, che *essi si manifestano all'interno del nostro discorso su di loro*.

E tuttavia, questo non significa che quello sull'organismo sia *soltanto* un nostro discorso, storicamente determinato e circoscritto. Una ricerca fenomenologicamente orientata è, infatti, caratterizzata da un principio molto semplice: è vero che quello sull'organismo è un nostro discorso, è vero che siamo noi a dire qualcosa sugli animali e che ne parliamo a partire dalla nostra esperienza dell'animalità. E tuttavia, che la struttura dell'organismo si annunci *nella* nostra coscienza non significa che essa sia *costruita dalla* nostra coscienza.

Il nucleo del problema è la nozione di datità: *gli animali hanno un loro specifico modo di darsi nell'esperienza*, e questo non dipende dalla nostra interpretazione, ma rappresenta, al contrario, la base fenomenica su cui le nostre interpretazioni possono svilupparsi, e con cui devono anche

¹⁰ Sulla critica allo psicologismo si veda E. Husserl, *Prolegomeni alla logica pura*, in *Ricerche logiche*, vol. I. tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1988.

¹¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di P. Corindo, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, p. 234.

confrontarsi: «Alla tipica degli animali così come degli uomini – nota Husserl – appartiene una tipica dei modi di datità»¹².

Avviare un'analisi fenomenologica non significa, dunque, né cercare di penetrare nella mente degli animali, per così dire immedesimandosi con essi, né dissolvere il nostro discorso sugli animali nell'apertura interpretativa a partire dalla quale parliamo, bensì *descrivere* i loro modi di datità nella nostra esperienza, quei modi di datità che appartengono all'esperienza e restano invariati nel variare delle nostre possibili interpretazioni, dunque di «porre al sicuro la *vita* in senso primario a partire da se stessa nel suo contenuto essenziale»¹³.

Questo pone l'esigenza di chiarire *il metodo* che deve guidare un'analisi fenomenologica. Infatti, questa indagine si sviluppa sulla base di un filo conduttore che è sempre all'opera, ma che non sempre è esplicitamente tematizzato: l'intenzionalità. Così, quando Heidegger, Scheler ed Husserl si avviano verso un'ontologia del vivente, non sempre esplicitano il filo conduttore delle loro analisi, né perché queste non si esauriscano in una mera riflessione sulle scienze di fatto esistenti. E tuttavia, ciò non toglie che se la fenomenologia può presentarsi come una ricerca filosofica, ben distinta da quella empirica praticata dalle scienze biologiche, ciò avviene in quanto essa tenta un accesso intenzionale alla struttura del vivente. Essa prende le mosse, dunque, da una precisa nozione di relazione intenzionale e, attraverso un processo a ritroso [*Rückfrage*], di decostruzione [*Abbauanalyse*] o di impoverimento progressivo¹⁴, ne fa emergere le modificazioni e le variazioni, sino a giungere a strutture intenzionali prive di oggetti intenzionali, e dunque a quella che, con Husserl, possiamo chiamare intenzionalità pulsionale o istintuale. Questa, dal punto di vista genetico, precede, ma, dal punto di vista dell'analisi fenomenologica, può essere raggiunta solo se mettiamo prima in luce la struttura intenzionale come direzione all'oggetto, per poterci poi chiedere *come essa si sia potuta costituire*, dunque attraverso quali processi si sia potuto passare dalla tendenza pulsionale e dalla sua struttura intenzionale a quella relazione intenzionale che caratterizza il soggetto personale e un ente che, con Heidegger, possiamo chiamare “esserci”.

¹² E. Husserl, *Statische und genetische Phänomenologie*. <Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere>, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 623.

¹³ M. Heidegger, *Domande fondamentali della metafisica*, p. 249.

¹⁴ Cfr. su questo tema il Capitolo ottavo del nostro *Husserl*, Carocci 2009.

4. *Agli animali non è accessibile la comprensione dei significati*

Possiamo esemplificare questa tematica e questa struttura dell'intenzionalità se prendiamo in considerazione l'esperienza dell'avvertire una puntura. Questa è senza dubbio qualcosa che produce una *reazione* del nostro organismo, e tuttavia non è detto che in essa si manifesti un oggetto intenzionale. A volte, se interrogati su che cosa ci ha punto, non sapremmo davvero rispondere, indicando un oggetto preciso. Vi è solo una sensazione, *non un atto intenzionale* nel quale si manifesta un senso. Infatti, nel caso di un atto intenzionale vero e proprio, quale per esempio un'emozione, vi deve essere un oggetto intenzionale. Se dicessimo di stare percependo, alla grammatica di questa espressione appartiene di essere percezione di qualcosa, e se dicessimo di odiare, ma non sapessimo indicare chi o che cosa odiamo, qualcuno potrebbe farci osservare che usiamo il termine in maniera bizzarra.

Se ora passiamo alla problematica che sta qui al centro del nostro interesse, credo che questa breve analisi della struttura della correlazione intenzionale ci mostri che possono esservi due differenti tipi di rapporto all'ambiente:

- 1) un rapporto puramente sensoriale, in cui un organismo reagisce a qualcosa che lo sollecita;
- 2) un rapporto intenzionale, in cui un oggetto si manifesta.

Nel primo caso non siamo in presenza di una coscienza intenzionale,

poiché se noi immaginiamo una coscienza anteriore ad ogni esperienza, essa avrà la nostra stessa possibilità di avere sensazioni. Ma essa non vedrà le cose o gli eventi concreti, non percepirà gli alberi e le case, il volo degli uccelli o l'abbaiare del cane. Si sarebbe quasi tentati di esprimere la situazione nei termini seguenti: ad una coscienza di questo genere le sensazioni non *significano* nulla¹⁵.

Vi sono mere sensazioni in cui non si manifesta niente, e soprattutto non si manifesta ad un io. Pertanto, se vogliamo parlare di sistemi intenzionali, dobbiamo tracciare delle differenze, giacché le mere sensazioni sono qualcosa di diverso in una coscienza che non le interpreta oggettualmente ed in una coscienza intenzionale. Solo in quest'ultimo caso la sensazione, oltre ad innescare un meccanismo, è un vissuto di coscienza in cui si manifesta un oggetto.

Una discussione semplice, come la differenza di struttura che da essa emerge, e che tuttavia ci impone già di essere molto prudenti nell'usare la nozione di atteggiamento intenzionale o di intenzionalità nel caso dei batteri,

¹⁵ E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I., p. 342.

oppure di un missile che, captando certi dati ambientali, orienta la sua traiettoria e centra un obiettivo. In questi casi non vi è ragione di parlare di intenzionalità, se con essa intendiamo quella struttura stratificata attraverso cui ad una coscienza si manifestano degli oggetti. Un punto che emerge con chiarezza dalla discussione che Max Scheler dedica al rapporto al mondo che caratterizza la pianta, quando nota che questa ha già un rapporto con il mondo ambiente, ma la *tendenza* non è qui tendenza verso qualcosa, e i suoi stati psichici consistono unicamente «in un piacere privo di oggetto e in una sofferenza anch'essa senza oggetto»¹⁶.

Del resto, se guardiamo in maniera spregiudicata la nostra esperienza percettiva, ci accorgiamo molto in fretta che quando percepiamo un oggetto, per esempio un banco, non vediamo delle sensazioni. Queste sensazioni, che dovrebbero essere interpretate in senso trascendente, non sono date nell'esperienza. Originariamente è un senso oggettuale che si manifesta, ed è solo attraverso un'analisi riflessiva che le sensazioni divengono tematiche. Pertanto, le sensazioni sono, per Heidegger, spettri filosofici. Scrive Heidegger:

Non è che dapprima un processo psichico scorra in maniera non intenzionale come condizione psichica (complesso di sensazioni, relazioni di memoria, immagini di rappresentazioni e processi di pensiero, attraverso i quali nasce un'immagine della quale venga successivamente chiesto se ad essa corrisponda qualcosa)¹⁷.

Pertanto, l'essere umano vive in un sistema di significati, e *il suo rapporto al mondo è mediato dalla comprensione del senso*. Per un uomo primitivo, o semplicemente per un uomo che vive in un'altra cultura, in un altro mondo, una penna *non sarebbe* una penna. E per un animale non può essere una penna. Se un leone potesse parlare, il suo parlare non esprimerebbe una comprensione del significato, perché egli non è aperto alla comprensione e alla totalità di senso che la rende possibile. Per questo Heidegger scrive che

l'ente fa certamente parte anche del mondo, ma soltanto nella misura in cui è *accessibile*, nella misura in cui l'ente stesso ammette e rende possibile ciò. Questo vale soltanto se l'ente in quanto tale *può divenire manifesto*. Ciò implica che prima l'ente non è manifesto, che è *chiuso* e *velato*. L'accessibilità si fonda in una manifestatività possibile¹⁸.

¹⁶ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 120.

¹⁷ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1999, p. 39.

¹⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, p. 357.

Il mondo è dunque la condizione di possibilità dell'essere degli oggetti ed è l'origine di quella relazione intenzionale che è la comprensione. Esso è il vero momento costituente, poiché l'essere delle cose dipende dalla rete di relazioni in cui si trovano, dato che «rimando e totalità di rimandi sono, in un certo senso, costitutivi della mondità»¹⁹. Ed è l'apertura alla totalità a mancare all'animale che, pertanto, *non comprende i significati*. Ora, essere aperti ai significati e comprenderli significa muoversi all'interno della differenza ontologica, ed è proprio l'essere aperti a questa a produrre la differenza antropologica, a segnare il punto di differenza tra l'uomo e l'animale:

La differenza non soltanto accade costantemente, la differenza deve *già* essere accaduta, se vogliamo sperimentare l'ente nel suo essere-in-un-modo oppure nell'altro. Non sperimentiamo mai e poi mai a posteriori, in un secondo momento, qualcosa sull'essere a partire dall'ente, bensì l'ente – dovunque e in qualunque modo vi abbiamo accesso – si trova *già nella luce dell'essere*. Assunta metafisicamente la differenza sta dunque all'inizio dell'esser-ci stesso²⁰.

L'accadere del mondo produce l'essere dell'ente e l'essere dell'uomo, nella sua differenza dall'animale. Ed su questa base che possiamo indicare in che modo Heidegger determini la struttura dell'intenzionalità, e dunque il presupposto dal quale muove lungo tutte le sue ricerche:

“Ciò verso cui” il soggetto in quanto soggetto trascende non è un oggetto, non è in alcun modo questo o quell'ente, si tratti di una determinata cosa o di qualcosa di simile o di un altro essere vivente. L'oggetto o l'ente che può avere il carattere dell'incontro è ciò che viene superato, non il verso-cui. Ciò verso cui il soggetto trascende è quanto viene da noi detto *mondo*²¹.

È a partire da questa struttura intenzionale che deve essere interrogata la differenza tra organismo ed esistenza ed essere messo in luce che cosa accada in un vivente aperto all'esistenza, cioè in che modo si trasforma il movimento che anima il vivente in quanto tale quando questo si apre alla comprensione di una totalità di possibilità d'azione. Di conseguenza, se dal punto di vista delle scienze empiriche si tratta di caratterizzare l'uomo solo come un maggiore «grado di complessità di quelle energie e capacità combinate che, di

¹⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 104.

²⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 458.

²¹ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 197.

per sé, appaiono di già nella natura subumana»²², dal punto di vista fenomenologico si tratterà di determinare «a che cosa si rapporta l'animale, e in che modo si trova in relazione con ciò che esso cerca come nutrimento, si procura come preda, scaccia come nemico»²³.

Da questo punto di vista, le differenze di struttura tra la relazione che col mondo intrattengono gli animali e quella che intratteniamo noi può essere messa in luce a partire da Jan Patočka, secondo cui se la possibilità del comportamento libero non risuona negli animali e se il riferimento ad un Sé dell'azione non può avere luogo, questo dipende dal fatto che vi è una differenza fondamentale tra il tipo di oggetto intenzionale che si manifesta all'animale (anche a quello più evoluto) e all'uomo. Con alcuni animali condividiamo uno strato del mondo percettivo, ma a differenza di essi non esperiamo, come oggetti intenzionali, meri oggetti percettivi che innescano una struttura istintuale, bensì possibilità d'azione, cioè significati che interpellano il Sé dell'azione: «Delle cose noi percepiamo in fin dei conti le possibilità d'azione che esse presentano, ciò che esse rendono possibile e ciò che esse impediscono, come esse corrispondono ai nostri bisogni»²⁴.

Comprendere significati non significa, tuttavia, applicare al mondo una rete concettuale, uno schema di concetti. Potremmo, infatti, intendere la differenza tra l'uomo e l'animale richiamandoci alla capacità della coscienza umana di strutturare il mondo attraverso contenuti concettuali. Potremmo pensare che il mondo delle rappresentazioni *dell'animale* non conosce ancora quella messa in forma delle impressioni che le trasforma in rappresentazioni "obiettive" e quella *costanza* e *identità* dell'oggetto che è decisiva e determinante per la nostra concezione della realtà. Vi sarebbe, dunque, una capacità simbolica che mette in forma l'apparire all'interno di schemi concettuali. Per cui l'uomo si distinguerebbe dall'animale in quanto è dotato di schemi concettuali.

Del tutto diversa è la direzione imboccata da Heidegger, il quale segue Husserl nell'idea secondo cui se prendiamo l'apparire di una sedia, di una lavagna, etc. «questa oggettualità è già coscienzialmente costituita *prima* di questi atti teoretici»²⁵. Pertanto, secondo Heidegger, bisogna lasciarsi alle spalle la «mitologia di un intelletto che compone e incolla la materia del

²² M. Scheler, *La posizione dell'uomo*, p. 117.

²³ M. Heidegger, *Domande fondamentali della metafisica*, p. 259.

²⁴ J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), tr. fr. di J. Danek e H. Declève, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 98.

²⁵ E. Husserl, *Idee per una filosofia pura e una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, tr. it. di E. Filippini, rev. e cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 9.

mondo con le sue forme»²⁶. E questo significa una cosa semplice: non abbiamo un mondo perché siamo razionali (capaci di giudizio), ma siamo razionali perché viviamo in un'apertura di mondo che ci dispone verso certi significati e certi giudizi piuttosto che verso altri.

5. Legge e differenza antropologica

Questa insistenza sul primato della comprensione del significato rispetto alla capacità di giudizio diventa decisiva nel caratterizzare la posizione fenomenologica rispetto ad altre impostazioni che pure tendono ad accentuare la differenza tra la vita umana e quella animale. Così, non vi è dubbio che tra le concezioni che più vivacemente si sono opposte al naturalismo troviamo il kantismo e, in particolare, il neokantismo che si sviluppò in Germania tra fine Ottocento e inizio del Novecento.

Secondo Hermann Cohen la differenza antropologica deve essere tracciata prendendo le mosse dall'atteggiamento etico²⁷. L'essere umano è l'unico essere rispetto a cui saremmo disposti a dire che il suo comportamento è eticamente corretto o scorretto. Il bene e il male emergono solo nell'ordine umano, e l'ordine umano emerge con l'apparire di questa differenza. Interrogarsi sulle condizioni di possibilità dell'etica significherà, allora, interrogarsi, nello stesso tempo, sulle condizioni di possibilità dell'uomo, poiché se volessimo definire il momento a partire da cui è possibile dire che siamo in presenza dell'uomo, dovremmo fare coincidere questo momento con quello relativo all'apparire della differenza tra bene e male, e dunque dei concetti di responsabilità e di colpa.

Solo quando siamo in presenza di una situazione in cui ad un certo essere può essere *imputata* la colpa di una certa azione siamo in presenza di un essere che viene ritenuto responsabile, e dunque cosciente di sé. La questione della colpa non è, infatti, una questione marginale, relativa ad una problematica relativa al diritto penale. Certo, essa è relativa al diritto penale, ma in modo tale da coinvolgere e implicare una domanda di ordine assai più generale, che è relativa alla nozione stessa di uomo, poiché la questione fondamentale del diritto, e cioè se l'uomo sia responsabile dell'azione compiuta, è la domanda generale dell'uomo; è la questione della cultura umana, che «cessa di essere

²⁶ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 89.

²⁷ «Se effettivamente è soltanto l'etica che disegna la dottrina dell'uomo, soltanto l'etica può allora scoprire il concetto dell'uomo» (H. Cohen, *Etica della volontà pura*, tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, p. 8).

una cultura umana se le si toglie il problema se l'uomo sia l'autore delle sue azioni»²⁸.

Possiamo misurare il senso di queste affermazioni se prendiamo rapidamente in considerazione la posizione di Konrad Lorenz, secondo cui, invece, la colpa e il senso di colpa si radicano in una sorta di ambiguità emotiva. A suo parere, infatti, «la responsabilità non sarebbe possibile senza determinati fondamenti *emotivi*: anche nell'uomo il senso di responsabilità è saldamente radicato nei profondi “strati” istintuali della sua vita psichica»²⁹. A riprova egli racconta di quando il suo cane, senza volerlo, gli aveva morso la mano, cadendo, in conseguenza di ciò, in preda ad un trauma psichico, un vero e proprio senso di colpa che non poteva essere ricondotto a una precedente punizione, dato che il cane non aveva mai morso nessuno, e dunque non poteva aspettarsi alcuna pena. E lo stesso accade con un altro cane.

Come facevano dunque a sapere – scrive Lorenz – di aver commesso, anche se soltanto per sbaglio, un crimine così deplorabile? Io penso che avranno provato qualcosa di simile a ciò che ho provato io quando uccisi i giovani ratti: avevano contravvenuto a un'inibizione profondamente ancorata nella loro vita emotiva³⁰.

La colpa sarebbe, dunque, il rimorso, e questo deve essere ricondotto ad una situazione emozionale. Il cane è affezionato al suo padrone e si sente in colpa per averlo ferito, anche se questo sentimento non nasce dalla paura della punizione.

Ora, in questo racconto vi può forse essere qualcosa di esatto. Ma resta da chiedersi: l'animale che morde la mano si sente in colpa? Tutto dipende da che cosa si intende per “sentirsi in colpa”. Dal punto di vista di Cohen può sentirsi in colpa solo un essere che ha dato la legge a se stesso, determinando chi vuole essere, e questo può farlo solo un essere aperto alla struttura temporale, ad un futuro che sollecita la sua volontà e che ha la capacità di autodeterminarsi, dunque che può lanciare un progetto nel tempo, promettere a se stesso, e che proprio per questo può entrare, nell'azione, *in contraddizione con se stesso*. Il cane, al contrario, può provare solo un'ambivalenza emotiva, cosicché la nozione di colpa assume un senso interamente diverso nel caso dell'essere umano e in quello dell'animale.

²⁸ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 266.

²⁹ K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, tr. it. di L. Schwarz, Adelphi, Milano 1967, edizione Euroclub, 1980, p. 253.

³⁰ K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, p. 256-7.

La colpa può emergere solo di fronte alla legge, e di una legge con cui ci si identifica e che rappresenta il nostro dover-essere. Pertanto, secondo Cohen, prima dell'apparire della legge non vi è senso di colpa in senso proprio. La colpa in senso stretto non deriva, infatti, dal sentimento di avere fatto male a una persona cui si è legati emotivamente, ma è una trasformazione che avviene nell'umano in seguito all'apparire del diritto:

Il diritto conosce la colpa solo come *dolus*, come *culpa*. Entrambi si fondano sulla imputazione [*Zurechnung*], che a sua volta si fonda, ha le sue radici, nell'autodeterminazione³¹.

La base dell'imputazione non è rappresentata dalla volontà psichica, bensì da ciò che è richiesto dalla norma, e da una norma che il soggetto può riconoscere come giusta. L'imputazione deriva dall'autodeterminazione in questo senso: se un individuo riconosce una certa legge come necessaria per la vita comune in società, allora la considera giusta, si obbliga già ad agire in un certo modo, riconosce che la violazione della norma merita di essere punita. Pertanto, un individuo che viola la norma va considerato responsabile, imputabile:

Essere colpevole significa aver voluto ed essere *attraverso la sua volontà* causa di qualcosa che, altrimenti, senza questa volontà, non sarebbe accaduto³².

Infatti, posto di fronte alla legge un individuo è responsabile delle sue azioni, e il diritto, volontà generale, può dire: «Ti sei reso colpevole, quindi punibile»³³. L'imputazione deriva dal fatto che si sapeva di violare un patto, un contratto, che nel gioco dello scambio non si realizzava la compensazione o si faceva torto, cioè si danneggiava qualcuno, aprendo un conto che esigeva di essere saldato. Pertanto, l'individuo responsabile e la nozione stessa di colpa trovano la loro condizione di possibilità nell'apparire del diritto, che è *ciò che ha prodotto l'umano*.

In questo modo distinguiamo nettamente rimorso e colpa. La loro origine ontologica è fundamentalmente differente. Il rimorso è legata all'ambivalenza emotiva, e in questo caso vi è un continuità tra l'animale e l'uomo. L'animale è affezionato al suo padrone. E anche un essere umano è affezionato a qualcuno. La colpa è invece legata a una fonte pura: alla legge. Può sentirsi in colpa solo

³¹ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 264.

³² P. Natorp, *Willensfreiheit und Verantwortlichkeit*, in *Philosophische Abhandlungen, Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*, Bruno Cassirer, Berlin 1912, p. 217.

³³ P. Natorp, *Willensfreiheit und Verantwortlichkeit*, p. 219.

un essere che si rapporta a se stesso come ad un dover essere. Un animale non può essere morale, né peraltro immorale. Egli può provare dispiacere rispetto a qualcosa che deriva dai suoi atti, ma non senso di colpa.

Pertanto, nell'impostazione di Cohen, l'emergere dell'uomo viene collegato a un rapporto alla legge e allo Stato. L'uomo è tale in quanto si rapporta ad una totalità, cioè non solo ad altri singoli, come può accadere per uno scimpanzé che si rapporta all'autorità del capo del branco e che si sottomette alla sua legge. Questo non dà ancora luogo ad un comportamento etico, e quindi non dà luogo all'umano. L'umano emerge quando il rapporto non è alla legge della forza, bensì alla *legge dello Stato*, quando lo Stato stesso appare avere un'anima, cioè esprimere una forma del dover-essere [*Sollen*]. Rapportarsi alla legge dello stato non significa, infatti, rapportarsi a qualcosa di accidentale, come accade nel caso del capo del branco per i gorilla, bensì a qualcosa che è «pensabile soltanto nell'astrazione di una sintesi infinita»³⁴. Rapportarsi a questa astrazione significa infatti rapportarsi a una legge impersonale, e dunque agire conformemente alla legge della comunità a cui si appartiene, rispetto alla legge che, in quanto membro della comunità, si riconosce essere giusta e dunque costituire il proprio stesso dover-essere, cioè la legge che si è data a se stessi.

Naturalmente, l'origine empirica dello stato può essere stata violenta, fatta di oppressione, ma ciò non toglie che con la legge emerge un punto di rottura: l'idea di uno Stato e di una legge liberamente data a se stessi e a cui si sottomette, ed in questo modo sorge il Sé. Per questo, l'apparire della legge significa che l'essere umano rompe con l'ordine naturale, poiché la legge è una promessa fatta a se stessi, *un rapporto a se stessi attraverso cui sorge il Sé come rapporto a sé e come autoaffezione pura*. L'essere umano si configura, dunque, come l'animale che può fare promesse a se stesso (questo rapporto sarebbe il Sé). E solo un essere di questo tipo può essere un soggetto responsabile, etico, poiché la legge misura la responsabilità, e nel rapporto con la promessa emerge anche la possibilità della colpa.

Pertanto, con l'etica emerge la possibilità di promettere a se stessi, ha luogo una rottura con l'ordine della natura, poiché «l'etica soltanto ha come suo progetto un altro essere, la ricerca di leggi diverse da quelle della natura»³⁵. Mentre quando ci domandiamo che cosa è un ente della natura noi intendiamo sapere che cosa è qualcosa, quando ci domandiamo che cosa è l'uomo non intendiamo sapere che cosa di fatto è, bensì ma *che cosa deve essere*, che cosa è chiamato ad essere. Dare una legge a se stessi significa gettare davanti a sé un progetto di sé. E l'essere umano è caratterizzato appunto da questa circostanza: ci si rapporta a se stessi rapportandosi alla

³⁴ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 11.

³⁵ H. Cohen, *Etica della volontà pura*, p. 15.

promessa che si è fatta a se stessi, alla legge che si è data a se stessi. A noi stessi non in quanto singoli, bensì in quanto siamo inseriti in una totalità, poiché solo essendo in una collettività vi sono doveri, obblighi. Se pensiamo un individuo svincolato dalla collettività, allora svaniscono anche gli obblighi, poiché è ovvio che questi esistono solo in relazione ad altri esseri umani.

Rispetto a quest'impostazione, l'orientamento fenomenologico, pur prendendo certamente le distanze da impostazioni come quella di Lorenz, tende a spostare l'apparire della colpa e dunque della differenza antropologica in un terreno più originario rispetto a quello della legge. Così, per Heidegger, il problema della colpa riguarda il rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso, prima di ogni rapporto alla legge, sia essa quella morale sia essa quella giuridica:

L'ente il cui essere è la cura, non solo è tale da potersi coprire di colpe, ma è colpevole nel fondamento del suo essere; questo esser-colpevole costituisce la condizione ontologica della possibilità dell'esserci di potere, esistendo, divenire colpevole. Questo esser-colpevole essenziale è cooriginariamente la condizione esistenziale della possibilità del bene e del male "morale", cioè della moralità in generale e della possibilità delle sue modificazioni particolari. L'esser-colpevole originario non può essere determinato in base alla moralità perché questa lo presuppone come tale³⁶.

Per Heidegger, l'essere umano deve sempre agire a partire da certe circostanze, da una certa situazione emotiva e da una certa comprensione di sé e delle sue possibilità, per cui la sua libertà è sempre una libertà limitata: *deve agire senza potersi insignorire dell'origine della sua azione*.

Il Sé, dunque – per Heidegger –, non consiste nel potere sovrano di scegliere se stessi con un atto di libera volontà. Esso nasce, invece, quando un essere che è chiamato a scegliere si pone come fondamento delle proprie azioni, anche senza esserlo. Per costituirci come un Sé dobbiamo fare nostra la situazione a partire da cui abbiamo agito. Le circostanze, gli umori, i pensieri che hanno determinato l'agire devono diventare il Sé, e questo presuppone un essere che, a ritroso, si pone come fondamento dell'azione, anche quando si sente già un altro soggetto. Attraverso questa *assunzione senza appropriazione* emerge l'agente, cioè il Sé. Per Heidegger il Sé «non è in virtù di se stesso, ma è lasciato essere in se stesso a partire dal fondamento, per aver da essere questo fondamento»³⁷.

³⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 347.

³⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 345.

L'essere umano è, dunque, fatto in modo tale che, esistendo, deve porsi come fondamento delle proprie azioni. *La coscienza di sé è possibile solo dove un essere può ascrivere a se stesso le proprie azioni, ponendosi come loro fondamento.* Per questo, la coscienza della colpa non è, come abbiamo visto delinearsi in Lorenz, una struttura psichica emozionale, ma la condizione stessa di essere un soggetto: essa si radica in un particolare rapporto al tempo che caratterizza l'essere umano, e cioè nel fatto che anche quando il soggetto prende le distanze da una sua precedente azione, egli deve tuttavia assumersene la paternità, ponendosi come suo fondamento. Questo produce un soggetto scisso, diviso tra il Sé che ha compiuto l'azione e il soggetto post-azione che, essendo in una situazione ed in una comprensione emotiva diversa, non si riconosce più nelle motivazioni che lo hanno condotto all'azione. E tuttavia deve assumersene il peso, altrimenti dovrebbe dire che colui che ha agito non è lui, che è un altro, ed in questo modo *si frammenterebbe il Sé* e non potrebbe costituirsi un soggetto unitario nel fluire del tempo. La colpa, dunque, si radica in questa struttura della temporalità e in questa esigenza di costituirsi come soggetto unitario. E sono queste due caratteristiche a mancare nell'animale, per il quale, dunque, la colpa non ha lo stesso significato che ha nell'uomo. Nell'animale il senso di colpa è un malessere emotivo, nell'essere umano riguarda la struttura stessa del Sé, poiché nell'azione, per l'essere umano, ne va di se stesso.

Il se-stesso che è tale da aver da porre il fondamento di se stesso, *non può mai* insignorirsi di questo fondamento; ma esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter-essere in cui ne va della cura³⁸.

Il nostro agire è cioè sempre determinato da una situazione (per esempio emotiva) *che non abbiamo scelto.* E tuttavia, agendo, dobbiamo divenire il fondamento delle nostre azioni, ascriverle a noi, poiché solo in questo modo ci costituiamo come un Sé, *prima di ogni rapporto alla legge istituita.* Dobbiamo ascriverle a noi per non frammentarci e per divenire soggetti dotati di un'identità che si mantiene nel tempo. Questa è una condizione di possibilità *senza della quale non potremmo esperire noi stessi come un Sé.* Delle azioni dobbiamo, in anticipo, accollarci la responsabilità e la colpa, poiché *il Sé è la possibilità di ascrivere a se le proprie azioni.* Ha un Sé solo un essere in cui risuona questa possibilità di rapportarsi alle proprie azioni ascrivendole a se stesso e che, di conseguenza, può guardare a se stesso come ad una storia.

³⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 344-345.

Questo introduce un nuovo tema: questa capacità di ascrivere a se stessi le proprie azioni è la condizione di possibilità del diritto, la sua base antepredicativa o ontologica. Gli esseri umani hanno sistemi morali e sistemi giuridici (possono fare promesse, davanti ad altri e di fronte a se stessi) perché sono soggetti che esperiscono se stessi come autori delle loro azioni e che, per costituirsi in quanto soggetti, devono porsi come fondamento delle loro azioni. Un'esperienza che rappresenta la condizione trascendentale di possibilità della morale e del diritto.

Un punto che, appunto, testimonia di quello spostamento che il tema della differenza antropologica subisce all'interno dell'impostazione fenomenologica rispetto al kantismo, dato che l'apparire del Sé, caratteristico dell'esistenza e della persona, non avviene *davanti e solo davanti* alla legge, ma si delinea prima dell'apparire stesso del problema etico e prima dell'apparire del diritto.

Questa problematica riveste un interesse di carattere generale, poiché rappresenta la base ontologica su cui può, forse, divenire possibile edificare una concettualità appropriata a comprendere il mondo umano in quanto intrinsecamente sociale e storico. È stato notato, infatti, che a distinguere la società animale da quella umana è lo scambio simbolico, e «lo scambio che caratterizza una tale società (umana CV) ha altri fondamenti che non i bisogni, anche se li soddisfa, cioè quel che è stato chiamato il dono “come fatto sociale totale”»³⁹. Pertanto, è *la legge dello scambio* a rappresentare il punto di passaggio dalla natura alla cultura, poiché con l'apparire della regola

la natura supera se stessa: accende la scintilla sotto la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo, e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera, e di per se stessa costituisce, l'avvento di un nuovo ordine⁴⁰.

Si tratta di un tema di grande interesse, soprattutto se la discussione sulla differenza antropologica ci deve insegnare qualcosa sul modo essenziale di funzionare della vita sociale dell'essere umano. E tuttavia, prima di poter seguire questa direzione, la ricerca fenomenologica si è voluta soffermare sulle *condizioni di possibilità che rendono possibile lo scambio e il dono* in quanto strutture fondamentali delle relazioni umane.

³⁹ J. Lacan, *Scritti*, vol. I, tr. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 406

⁴⁰ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A.M. Cinese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano 2003, p. 52.

6. *Gli animali non agiscono, né hanno un Sé*

Infatti, all'interno dell'impostazione fenomenologica si è delineata l'idea secondo cui la nozione stessa di azione *non richiede il riferimento alla legge*, e tuttavia si può parlare di azione solo rispetto ad un essere aperto al mondo. Se nell'impostazione critica il *comportamento* (animale) diviene *azione* (umana) nella misura in cui appare la legge, questo deriva dall'enfasi posta sull'attività del giudizio, sicché è chiaro che, ponendo l'accento sul primato della comprensione piuttosto che sul giudizio, l'impostazione fenomenologica determinerà in un altro modo le cose.

Infatti, parlare del mondo umano come un'intelaiatura di possibilità pratiche significa porre le basi per chiarire un altro comportamento intenzionale: *l'azione*. Una chiarificazione tanto più necessaria in quanto si potrebbe essere tentati di considerare azione qualsiasi risposta all'ambiente, e che addirittura un missile, mirando a raggiungere uno scopo preciso, in quanto è un sistema intenzionale, agisca.

Soffermarsi su queste condizioni di possibilità significa approfondire la relazione intenzionale che il soggetto umano intrattiene con il mondo in quanto totalità di possibilità d'azione. Un tema che è stato sviluppato, in ambito fenomenologico, da Patočka. Questi ha notato che una cosa non si esaurisce per noi nella sua funzione vitale, non ha un significato per noi solo quando può essere utilizzata a un qualche fine, come può accadere in certi animali. Essa continua ad essere presente, disponibile o "alla mano" anche quando non è percettivamente presente. Di essa comprendiamo il significato anche quando non riveste alcuna utilità pratica immediata.

Nello stesso tempo, il suo essere per noi non aleggia nel vuoto; essa rinvia ad altre connessioni che possono essere di origine, di scopo, di libera vicinanza e di libera successione nel tempo. Voltandomi da una cosa all'altra io non perdo l'essere della prima; esso non diviene indisponibile per me; al contrario, una connessione fondamentale resta qui presente anche se non ne appercepisco niente, anche se non ne esplico niente: la connessione nella quale sono incorporate tutte le cose⁴¹.

Il mondo rende dunque possibile la disponibilità della cosa anche in sua assenza, ed è per questo che si può dire, con Heidegger, che l'animale è povero di mondo. L'animale opera collegamenti, per esempio associa il bastoncino alle termiti. Oppure associa il bastone ad un certo risultato. Possiede dunque

⁴¹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 77.

una rappresentazione del rapporto mezzo-scopo. Ma questi collegamenti sono casuali, e *non si saldano insieme dando luogo a quella sintesi universale attraverso cui sorge una totalità* e attraverso cui un essere può rapportarsi al tutto. Singoli collegamenti casuali determinati da esigenze vitali sono diversi da una comprensione che scaturisce da una sintesi universale, da un sistema ordinato e dotato di coerenza al cui interno *la cosa può essere un oggetto intenzionale anche in sua assenza*.

Proprio questa apertura rende possibile l'azione e la specificità dell'azione umana. Infatti, la specificità dell'uomo è di comprendere il mondo come un ambito di possibilità che lo invita all'azione, poiché *le possibilità del suo mondo sono ciò che può fare di sé*. Le possibilità invitano a prendere posizione, a decidere: *suscitano il volere*. Rapportarsi alle possibilità significa dovere scegliere, avere una coscienza «della propria libertà», cosicché è «impensabile che sia compiuto interamente il processo del “divenire uomo” prima che sia stato raggiunto il livello della creatività»⁴².

L'apertura al tutto e a se stessi come ad un tutto temporale fa sì che in ogni azione ne vada di se stessi, per cui solo per un essere di questo tipo può emergere un rapporto all'esistenza in cui ne va di se stesso (la colpa, per esempio). Ciò che fa sì che la vita dell'uomo possa essere sensata è il fatto che «ogni suo minimo movimento può venir spiegato solo mediante un rapportarsi interessato a se stesso sulla base dell'apertura verso ciò che è»⁴³. Per l'uomo, tutto è una possibilità d'azione, e ciò significa che egli stesso, nel fondo del suo essere, è possibilità. Rapportandosi alle sue possibilità d'azione, a ciò che può fare, si rapporta a se stesso. Non nel modo della riflessione, dunque, bensì in quello dell'azione:

Il mondo – scrive Patočka – è ciò che rende possibile nello stesso tempo il realizzatore e l'azione *in quanto azione*, in quanto qualcosa che egli stesso deve portare a termine, che *non solo accade*, ma fa in modo che in questo agire ne va di me, che la decisione presa mi riguardi, che io dipenda da me stesso⁴⁴.

Affermazioni che indicano le direzioni in cui va cercata la differenza antropologica:

⁴² J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 101.

⁴³ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. di D. Stimilli, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008, p. 31.

⁴⁴ J. Patočka, *Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld*, in *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotny, Alber, Freiburg/München 2000, p. 87.

1) all'uomo si manifestano possibilità, cosicché egli è un poter essere, dato che, usando una certa possibilità piuttosto che un'altra, determina il suo Sé, ne va della sua identità (per questo può sentirsi in colpa);
2) essendo aperto al possibile è un soggetto di volontà, la quale richiede un ego in senso preciso che non può essere reperito negli animali, cosicché la struttura intenzionale umana esibisce un'articolazione ego-cogito-cogitatum che non è presente nell'organismo. Infatti, nell'uso che faccio delle possibilità d'azione sono in gioco io stesso in quanto agente: nell'azione mostro il mio volto, mi manifesto nel mondo, assumendo un'identità e prendendovi posto. Potremmo dire, come ha recentemente proposto in ambito fenomenologico Bernahrd Waldenfels, che per l'animale non ne va di sé perché qui non vi è rapporto a sé né rapporto al possibile, cioè a qualcosa che supera ciò che è reale. Del resto, che solo nell'uomo il possibile supera il reale emerge, secondo Waldenfels, da ciò:

Se si volesse definire in maniera molto semplice la differenza tra l'uomo e l'animale, allora si potrebbe riassumere questa differenza in questo modo: potrebbe un leone dire: "io sono un leone, e inoltre sono orgoglioso di esserlo", oppure: "purtroppo sono solo un leone"⁴⁵?

L'animale non ha cioè rapporto a sé perché non ha distanza rispetto a se stesso, coscienza della differenza tra ciò che si è e ciò che si può essere (e che non si è). Questo definire la propria identità o il proprio Sé nell'azione, questo essere in gioco nel rapporto alle proprie possibilità costituisce *il senso specificamente umano dell'agire*, ed è per questo che un animale non agisce: perché nell'azione non né va del suo Sé. Nel caso di un animale non parliamo di azione *perché non vi è un agente*. E l'agente non è un nucleo posto al di là dell'apparire, ma semplicemente *l'esperienza di sentirsi in gioco nell'azione*. Del resto, che non siamo davanti ad un agente emerge da un fatto molto semplice, che potremmo avanzare come condizione di possibilità di essere un agente: *vi è un agente (e dunque azione) solo dove vi è un essere capace di promettere*. E può promettere solo un essere aperto al possibile (ai significati come possibilità d'azione), al tempo, che comprende cioè se stesso come un poter essere, che si rapporta a se stesso rapportandosi al proprio futuro, e che è aperto all'alterità dell'altro (che esperisce l'altro come un altro come lui ma diverso da lui). Per questo, l'animale *non può promettere*. Con la promessa un soggetto si vincola per il futuro, si vincola a rispondere delle proprie azioni future, e questo può farlo solo un essere che «è prima di tutto un esser-

⁴⁵ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, p. 200.

possibile»⁴⁶. L'essere umano ha cioè una peculiarità, una differenza, e questa non è psichica o biologica, ma pura, cioè, per Heidegger, metafisica: il rapporto con il tempo. L'uomo ha un mondo ed è un essere possibile perché esiste comprendendo la dimensione del futuro: «*Il carattere statico del tempo rende possibile lo specifico carattere di oltrepassamento proprio dell'esserci, la trascendenza, e quindi anche il mondo*»⁴⁷.

Possiamo quindi comprendere in che senso l'animale sia povero di mondo, perché non si rapporta alle possibilità e perché, nel suo agire, non ne va di sé. L'animale può avere oggetti intenzionali che gli sono dati percettivamente, ma non è aperto alla dimensione del significato e dell'azione. L'uomo, invece, vive in un orizzonte che è il mondo, cosicché tutte le cose sono realtà unificate in una sintesi complessiva, ed in ogni azione ne va di se stesso nella sua totalità. Certo, sia l'uomo sia l'animale non hanno una coscienza *tematica* dell'orizzonte mondano,

ma esistere umanamente significa disporre del mondo, mentre essere un animale significa non farne niente, significa entrare in un orizzonte senza alcuna spontaneità. Si può dire che il mondo domina l'animale, e non l'animale il mondo. Egli certamente associa e ritiene, articola, riconduce a dei tipi, forma anche degli altri orizzonti, vede persino sorgere certe riproduzioni. Ma tutto ciò è prodotto passivamente. Nessuna di queste funzioni supera ciò che gli orizzonti effettuano, per così dire, in modo automatico, mentre l'attività intera si concentra per reagire alle pulsioni, al livello dunque del puro presente. Per questo il mondo dell'animale resta povero, dominato dal presente e dal domicilio; l'essere-altro resta per lui immerso nelle tenebre. All'animale è pre-scritto il suo mondo; all'uomo la *scelta*: il suo essere-al-mondo è comportamento libero riguardo al mondo. Egli deve contribuire attivamente a creare la sua vita e nello stesso tempo il suo mondo⁴⁸.

La forma di vita dell'animale è determinata dal succedersi delle pulsioni, dalla loro periodicità e dal loro ritmo, mentre nell'uomo nessuna forma di vita è pre-scritta. Ed è solo per questo che per l'animale non può emergere un problema come quello del senso, perché solo l'uomo può organizzare tutte le sue attività in direzione di un solo scopo: «L'uomo è così colui che deve decidersi attraverso e nella sua essenza, colui che, di conseguenza, può scoprire o mancare il compito della sua vita. Ecco perché l'uomo è libero; ecco

⁴⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 183.

⁴⁷ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 289.

⁴⁸ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 138.

perché la libertà è il fondamento sul quale si costruisce la sua relazione con l'universo dell'esistente»⁴⁹.

In questo senso, potremmo ricondurre certe emozioni alla struttura dell'esistenza umana. È infatti proprio perché si rapporta al mondo come a un totalità che l'uomo è esposto al nulla. Il movimento dell'esistenza è, infatti, caratterizzato dalla possibilità dello *stupore*, il quale «è evidentemente possibile solo in e per un essere capace di prendere radicalmente distanza dal rapporto con le cose, a tutto ciò che esiste, ivi compreso lui stesso. Ora, solo l'essere umano può mantenersi all'estremo limite di tutto ciò che esiste, in virtù della sua relazione al niente»⁵⁰.

Non si tratta, del resto, di una questione metafisica separata dalla quotidianità dell'esistenza, ma di un tema che si intreccia con quello del lavoro. Essa non si pone all'essere umano nei momenti di ozio. È invece presente in ogni momento della sua attività, e in particolare nel lavoro. Il tratto fondamentale del lavoro è, infatti,

l'incatenamento della vita a se stessa: la necessità "fisica" di esistere, in modo tale che la vita sia assorbita dalla cura della vita. Questo è, però, uno degli aspetti in cui è sempre presente la finitezza della vita umana, il suo pendere dalla parte del nulla, della morte⁵¹.

Essere posti al limite estremo, sporgersi sul nulla, come accade all'uomo nell'esperienza della morte non è un'esperienza estranea all'azione ed all'attività quotidiana, poiché questa ha sempre il rapporto alla morte come propria cornice, anche quando non è esplicitamente tematica. «Così il lavoro – a differenza della vita animale, che consuma la sua limitata apertura con la semplice ricerca della preda e del cibo – è in contatto con la problematicità della vita e, allo stesso tempo, ne nasconde e impedisce la visione»⁵². Nel lavoro l'essere umano si rapporta alla finitezza della propria esistenza, risuona in esso la finitezza e la precarietà stessa dell'esistenza. Per questo, «l'animale non lavora, anche se si dà da fare e si preoccupa di assicurare per il futuro se stesso e la famiglia; allo stesso modo, il contenuto della vita animale non è per l'animale un peso, mentre al contrario lo è per l'uomo»⁵³.

In questo senso, ha ragione Marx a notare che l'uomo è stato uomo quando ha cominciato a produrre i propri mezzi di sussistenza e di produzione, e che «il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e

⁴⁹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 138.

⁵⁰ J. Patočka, *Postface*, in *Le monde naturel*, p. 177.

⁵¹ J. Patočka, *Saggi eretici*, p. 18.

⁵² J. Patočka, *Saggi eretici*, p. 18.

⁵³ J. Patočka, *Saggi eretici*, p. 51.

altro ancora», e che «la prima azione storica è la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa»⁵⁴. E tuttavia ciò va inteso in un senso più profondo del primato della mano e dell'idea dell'*homo faber*: *solo un ente aperto alla problematicità dell'esistenza produce mezzi di produzione e, nel fare ciò, si rapporta già alla problematicità dell'esistenza umana.*

L'animale si rapporta alla fame. L'essere umano, invece, *nella fame si rapporta alla possibilità della morte.* La fame non è solo uno stato di malessere fisico che deve essere rimosso, ma l'incombere dell'annullamento dell'esistenza. La nozione di bisogno assume, pertanto, un senso acuto che nella vita animale non possiede: *il bisogno è trasformato all'origine perché in esso risuona l'essere per la morte.*

7. Linguaggio umano e linguaggio animale

Su questa base possiamo prendere in considerazione un ulteriore aspetto che sembra differenziare l'uomo dall'animale: il linguaggio. Un tema che, di solito, riconduce ad Heidegger, che su di esso insiste molto. E tuttavia, nell'impostazione fenomenologica altre direzioni sono reperibili, in particolare quella di Patočka, sulla cui impostazione vorremmo qui attirare l'attenzione, poiché in essa emerge l'idea secondo cui nel linguaggio animale non c'è fraintendimento perché gli animali sono uguali, e dunque non comunicano a partire da differenti comprensioni del mondo e da differenti progetti di esistenza. Nell'animale la comunicazione è determinata geneticamente. E questo significa: *gli animali non si comprendono*, reagiscono ad uno stimolo. Con Husserl potremmo dire: «Gli animali si comprendono, comprendono le esteriorizzazioni sonore – e tuttavia non hanno alcun *linguaggio*»⁵⁵. Gli esseri umani, invece, devono comprendersi, e che così stiano le cose è testimoniato dal fatto che *possono fraintendersi.*

In secondo luogo, il linguaggio animale è certo un sistema di segnalazioni, ma questo non significa che vi sia una comprensione di significati. Secondo Patočka,

per comunicare, l'animale ha solo due possibilità: condurre il partner a fare direttamente con lui un'esperienza comune, oppure marcare concretamente la sua sfida attraverso una mimica, come quando gli scimpanzé invitano al gioco. Nei due casi, la comunicazione si mantiene al livello del reale: o il reale è direttamente presentato oppure l'azione è realmente cominciata. Nell'uomo

⁵⁴ K. Marx, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 18.

⁵⁵ E. Husserl, <*Welt und wir. Menschliche und tierische Umwelt*>, p. 187.

non è così: a parte i fenomeni fonici o grafici la comunicazione non rende qui presente niente. Ciò che essa compie non è una presentazione: è invece un'attualizzazione⁵⁶.

Nella comunicazione umana, dunque, il segno rimanda a un significato che non può essere visto, ma solo compreso. E questo è possibile perché vi è uno sfondo di significati verso il quale è possibile dirigere l'attenzione, perché vi è la possibilità di penetrare nell'esperienza dell'altro.

Proprio per questo, l'analisi fenomenologica ha richiamato l'attenzione sul fatto che a caratterizzare il linguaggio umano è la comprensione delle parole, cioè di un significato inteso in e attraverso esse. Così, già Scheler, seguendo del resto una linea già emersa nella *Prima ricerca logica* di Husserl, aveva scritto:

Che cosa significa dunque “capire” una parola? Se qualcuno indicando la finestra dice “il sole”, oppure “fuori fa bel tempo”, capire significa questo e solo questo: che l'interlocutore, seguendo l'intenzione di chi parla e le sue parole, coglie con lui questo *contenuto oggettivo*⁵⁷.

La parola inclina e dirige dunque la nostra attenzione verso il significato inteso. Noi non notiamo neanche il contenuto sensibile della parola, tanto che spesso non sapremmo ripetere i suoni esatti che abbiamo compreso. La nostra attenzione va, attraverso i segni, al significato. Né l'intenzione si dirige sulla mente di chi parla. Udendo e comprendendo una parola noi non pensiamo: “Costui sta pensando che fuori fa bel tempo”. Comprendere l'altro significa comprendere ciò che egli dice, il detto in quanto tale. Noi comprendiamo un altro quando comprendiamo il significato inteso nelle sue parole. E se invece di dirigerci sul contenuto inteso ci dirigiamo verso colui che dice “fuori è bel tempo”, è solo perché rinunciando alla comprensione, e dunque a considerare l'altro una persona che trasmette un significato oggettivo:

Solo se *rinunciamo* a comprendere un altro, per una ragione qualsiasi, come quando per esempio pensiamo di avere a che fare con un folle, il nostro spirito anziché indirizzarsi senz'altro assieme a lui sul contenuto oggettivo del giudizio, si concentra su questa constatazione affatto diversa: “ora questa persona giudica così”⁵⁸.

⁵⁶ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 132.

⁵⁷ M. Scheler, *L'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 59.

⁵⁸ M. Scheler, *L'idea dell'uomo*, p. 58.

In questo caso, però, non ci rapportiamo più ad una persona, non lo trattiamo più come un essere razionale, ma lo studiamo. Non è più un soggetto personale con cui intratteniamo una relazione comunicativa, ma un oggetto.

Mentre la comunicazione animale mira a condurre l'altro in una certa direzione, la comunicazione umana mira dunque a portare coloro che odono ad orientare il loro sguardo verso ciò di cui e su cui si discute. E questi non sono forme percettive, ma significati. Gli animali non si comunicano significati, e non possono farlo perché non si rapportano a significati. Infatti, i significati sono possibili solo all'interno di un mondo. Che è appunto ciò che manca all'animale.

Secondo Patočka la comunicazione può certo consistere in «uno sforzo di toccare affettivamente l'altro, per produrre in lui un effetto conforme al nostro proprio desiderio»⁵⁹. Si mira dunque a toccare l'altro, e l'altro deve essere dato in una situazione concreta. Di conseguenza, sia che il soggetto ordini, sia che proponga, si tratta secondo Patočka, di un atto all'imperativo. Come del resto fanno gli scimpanzé, quando invitano qualcuno a partecipare al loro gioco: lo prendono per la mano e cercano di introdurlo nell'attività che hanno in mente. Ma questo, a suo parere, non è ancora linguaggio.

Il motivo interamente nuovo che rende possibile parlare di linguaggio risiede nella nozione di mondo, nel fatto che «l'uomo è in possesso di una chiarezza originaria concernente la totalità dell'esistente; l'uomo, in altri termini, ha il fenomeno del mondo originario»⁶⁰. L'uomo vive cioè all'interno di una connessione che fa sì che egli abbia la coscienza della realtà come di un tutto unificato, e questo rimanda a un'esposizione alla coscienza del tempo che rende possibile questa sintesi.

Di conseguenza, nel distinguere tra linguaggio umano e linguaggio animale bisogna attirare l'attenzione sul carattere di totalità che è proprio della comprensione del linguaggio. Il rimando non è solo tra segno e designato, dove il designato è una cosa del mondo. Il rimando è tra segno e significato, è comprensione, e questo avviene all'interno di un linguaggio. Per questo, nel linguaggio umano un segno è un segno linguistico solo se possiede la «possibilità di *evocare* ciò che è assente»⁶¹.

Pertanto non possiamo partire dall'intenzionalità percettiva per tracciare la differenza tra l'uomo e l'animale, né utilizzarla se miriamo a mettere in luce la peculiarità del linguaggio umano. Infatti, il segno linguistico non rimanda ad un percetto, ma ad un significato. E questo comporta la necessità

⁵⁹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 136.

⁶⁰ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 137.

⁶¹ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 139.

di sostituire un'idea di linguaggio in cui il segno indica qualcosa di esistente nel mondo con

una concezione dove il linguaggio sia indissolubilmente legato ai fondamenti stessi dell'essere umano, alla sua comprensione dell'essere; comprendere l'essere significa, in effetti, intendere lo “è”, il “c'è” che si estende a tutte le cose e costituisce la condizione di questo comportamento che chiamiamo percezione e che è solo un modo umano di apertura tra molti altri⁶².

Proprio in questa proprietà del linguaggio umano di rendere manifesto la non presenza, l'assenza e l'invisibile si radica la libertà. Quando un bambino usa i segni linguistici, la non presenza diventa costitutiva del presente, «le sue tendenze attive non lo obnubilano e la presentazione non sfocia immediatamente nell'azione»⁶³. Mentre nell'animale sono le pulsioni o le abitudini a determinare l'azione, nell'essere umano, in virtù delle parole, sono possibilità del mondo a determinare il suo mondo, e per questo l'essere umano deve scegliere e può scegliere: per scegliere occorre che si manifestino possibilità, e perché si manifestino possibilità è necessario che ci sia linguaggio.

Questa struttura del linguaggio rende possibile un fare creativo. Un tema che potremmo sviluppare con Ernst Tugendhat, il quale nota che

negli animali, ciò che fanno dipende da ciò che vogliono, ma non possono chiedersi che cosa vogliono, e ciò è quanto dire: essi non possono percepire possibilità d'azione, non esiste per essi alcun passaggio verso le proposizioni-“può”, del tipo “adesso potrei interrompere la lezione”⁶⁴.

Per questo, non possono dire: sto facendo in questo modo, ma potrei fare diversamente. Con il linguaggio emerge, in altri termini, la *differenza tra il soggetto e le sue tendenze*, una distanza da sé che è condizione della libertà, cioè di porsi come soggetti delle proprie azioni.

⁶² J. Patočka, *Postface*, p. 179.

⁶³ J. Patočka, *Le monde naturel*, p. 139.

⁶⁴ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, p. 219.