



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di Dottorato di ricerca in HUMAN SCIENCES

Curriculum FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

CICLO XXX

ANIMALITÀ DEL SOGGETTO, SOGGETTIVITÀ ANIMALE.

**IL CONTRIBUTO DELLA FENOMENOLOGIA DI E. HUSSERL AD
UN'ETICA PER L'AMBIENTE**

RELATORE

Chiar.ma Prof.ssa Carla Danani

DOTTORANDO

Dott.ssa Valentina Carella

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

ANNO 2018

*«Solo quando ci pensiamo perduti
- in altre parole, solo quando abbiamo perduto il mondo –
cominciamo a trovare noi stessi e a capire dove siamo
e l'infinita ampiezza delle nostre relazioni»*

*(H. D. Thoreau, Walden, ovvero la Vita nei boschi,
Rizzoli, Milano 1988)*

SOMMARIO

INTRODUZIONE	5
---------------------------	---

CAPITOLO PRIMO

ELEMENTI PER UNA FENOMENOLOGIA DELL'ANIMALE	16
1.1. La costituzione dell'animale nell'esperienza	17
1.2. La struttura egoico- trascendentale della vita interiore dell'animale	26
1.2.1. Percezione, costituzione, vita cosciente.....	30
1.2.2. Sensibilità cinestetica, vita psichica, carattere trascendentale.....	35
1.3. I cavalli di Gulliver: ovvero sulle differenze eidetiche tra uomini e animali	42
1.3.1. Il darsi di una differenza	42
1.3.2. Mondo culturale, soggetto personale	45
1.3.3. Mondo storico, soggetto mortale	57
1.4. Sul valore delle differenze	66
1.4.1. Verso un'identità ospitale	66
1.4.2. Sui limiti dell'ospitalità in prospettiva statica	76

CAPITOLO SECONDO

L'ANIMAL CHE, DUNQUE, SONO	83
2.1. L'animalità del soggetto psichico (umano e animale)	84
2.2. Dipendenza del soggetto psichico	92
2.2.1. Lo scavo genetico della pulsione.....	92
2.2.2. Fame primordiale e primordiale apertura al mondo	112
2.3. Dipendenza dal mondo come questione di senso	127
2.3.1. Cecità essenziale delle pulsioni	132
2.3.2. Cecità e apertura di senso	140

CAPITOLO TERZO

LA VITA COME TRASCENDENTALE	154
3.1. Il passaggio dalla psicologia fenomenologica alla fenomenologia trascendentale	155
3.2. Originarietà trascendentale della vita.....	164
3.2.1. Inesauribilità egoica dei vissuti	164
3.2.2. Dall' <i>ego cogito</i> alla vita trascendentale.....	174
3.3. L'universo della vita, in prima persona	191
3.3.1. La monade come soggettività totale della vita	191
3.3.2. L'incarnazione della vita	216
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	240
BIBLIOGRAFIA	254

INTRODUZIONE

«Non abitiamo più lo stesso pianeta dei nostri avi:
il loro era immenso, il nostro è molto piccolo. [...] Non
solamente piccolo, ma anche fragile.
Sotto di noi qualche piede di humus fertile,
sopra di noi qualche chilometro di aria respirabile: noi
ci sappiamo capaci, d'ora in poi, di corrompere
quest'aria e di trasformare questo suolo in deserto»

(B. de Jouvenel, *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre*, Gallimard,
Paris 2002, pp. 66, 76 [traduzione mia])

La riflessione filosofica attorno all'ambiente è, tutto sommato, recente. Fino a non molti decenni fa, esso era considerato nel senso comune, come nella tradizione filosofica, alla stregua di un oggetto privo di valore (morale), di cui l'uomo poteva disporre per i propri scopi. Come si legge, ad esempio, nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, «[c]ome l'uomo è fatto per il bene di Dio, ovvero per servirlo, così il mondo è fatto per il bene dell'uomo perché possa servirsene»¹: il mondo esterno esiste per essere di aiuto (materiale, ma non solo) all'essere umano. Peraltro, a partire in modo particolare dall'età moderna, molte dottrine etiche e filosofiche avevano individuato il fine principale della storia nella trasformazione della natura da parte dell'uomo². La misura del progresso coincideva, così, con l'avanzamento della tecnologia, intesa come mezzo attraverso il quale trasformare il mondo esterno affinché funzioni in modo più conforme agli interessi degli esseri umani: coincideva, in altre parole, con il dominio raggiunto da questi ultimi, grazie ai loro prodotti tecnologici, nei confronti rispettivamente degli altri esseri viventi e dell'ambiente³. Nel corso di questa impresa trasformativa

¹ Il testo di Pietro Lombardo è citato in J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 207. Se e in che termini la tradizione veterotestamentaria e, più in generale, ebraico-cristiana rappresenti la radice dell'atteggiamento di sfruttamento del mondo esterno è questione, ancora oggi dibattuta. A fronte, infatti, di posizioni che collegano l'immagine del mondo come giardino, contenuta nell'Antico Testamento, ai paradigmi produttivisti moderni (cfr. P. B. Thompson, *The spirit of the soil. Agriculture and environmental ethics*, Routledge, Londra- New York 1995, pp. 50 ss.) esistono oggi numerose posizioni interne ed esterne alla Chiesa che mettono in luce la fecondità della stessa immagine veterotestamentaria per la promozione di un atteggiamento di responsabilità nei confronti del mondo esterno. Un contributo fondamentale in questo ripensamento è arrivato dall'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco. In tal senso si muove anche il recente numero della rivista *Filosofia e Teologia*, avente come tema "Coltivare e custodire il giardino del mondo". Si vedano, in particolare, i seguenti contributi: C. Danani, «Editoriale», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017); M. Giuliani, «I doveri di giustizia verso il creato. Una riflessione ebraica (a partire dall'enciclica Laudato si')», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017), pp. 289-304; M. Doni, «Inizio e fine del giardino. Estasi e inerzia», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017), pp. 228-238; A. M. Bonet de Viola, «La "despropiación" de la naturaleza. Repensar las normas de acceso a los bienes a partir de Laudato si'», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017), pp. 253-269.

² Su questo punto: W. Leiss, *Scienza e dominio. Il dominio sulla natura: storia di una ideologia*, Longanesi, Milano 1976. Naturalmente, come sottolinea Passmore, anche in età moderna questo atteggiamento nei confronti della natura ha avuto molti critici, soprattutto da parte di poeti e pittori, ma anche da parte di biologi come, tra tutti John Ray (cfr. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, op. cit., p. 209).

³ Sulle connessioni tra "progresso", "civiltà" e "dominio sulla natura": R. Nisbet, *The History of the Idea of Progress*, Basic Books, New- York 1980, pp. 237-286.

molti ecosistemi, corsi d'acqua e specie viventi potevano andare distrutti o seriamente danneggiati: ciò non sollevava problemi di ordine morale.

Nuove conoscenze e nuovi accadimenti – tra i quali è possibile ricordare, a mero titolo di esempio, lo scioglimento dei ghiacciai, l'inquinamento, la tropicalizzazione del clima, l'estinzione (o il rischio estinzione) di diverse specie di esseri viventi – nell'ultimo cinquantennio hanno contribuito a mettere in discussione l'assunto che le azioni umane nei confronti dell'ambiente, degli animali, delle piante etc. siano moralmente neutre. Proprio gli effetti della cosiddetta “crisi ecologica” hanno posto questioni numerose e importanti al dibattito filosofico (ma non solo): quali sono i principi morali che gli esseri umani dovrebbero adottare nel loro modo di abitare il mondo naturale e nelle loro relazioni con gli altri esseri viventi? Il valore (morale) dell'ambiente è dipendente o indipendente dalla valutazione umana? È sensato parlare di diritti degli esseri non umani?

Nel contesto di queste domande è sorto un dibattito etico e, più in generale, filosofico che convenzionalmente è fatto ricadere sotto il nome di *environmental philosophy* o, nel contesto della riflessione più prettamente morale, di etica ambientale [*environmental ethics*]. La maggior parte dei contributi che si inseriscono all'interno di questo dibattito si soffermano essenzialmente attorno al problema della giustificazione della rilevanza morale dell'ambiente e degli altri esseri viventi: vale a dire, attorno all'insieme di ragioni che è possibile addurre per sostenere che questi rivestono un valore morale (e quale) per l'essere umano. In questo scenario, pertanto, l'etica ambientale si configura come una particolare diramazione della filosofia morale contemporanea, tesa a interrogarsi sulla plausibilità di allargare l'ambito della moralità oltre i confini delle relazioni interumane e a definire un sistema di regole morali da seguire ogniqualvolta i nostri comportamenti si ripercuotono sulla vita e sulle condizioni degli esseri non umani⁴.

Premesso che il dibattito etico sull'ambiente rappresenta una materia complessa, tuttora in piena espansione e, pertanto, non esauribile all'interno di rigide classificazioni, è possibile distinguere due diverse impostazioni dell'etica ambientale, sulla base della natura delle giustificazioni che le diverse posizioni forniscono per il riconoscimento della rilevanza morale dell'ambiente e degli altri esseri viventi. Si tratta di una distinzione che nasce all'interno dello stesso dibattito dell'etica ambientale e, in particolare, nel 1973, quando uno dei fondatori di questo stesso dibattito, il filosofo norvegese Arne Naess, pubblicò un breve contributo dal titolo *The shallow and the deep, long range ecology movement*⁵. Benché la terminologia “shallow” e “deep” non sia unanimemente accettata, per via di una sua implicita connotazione valutativa, e si preferisca ricorrere a etichette come “etiche ambientali

⁴ Per questa definizione dell'*environmental ethics* si è fatto riferimento a S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo- natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 16.

⁵ A. Naess, «The shallow and the deep, long range ecology movement. A summary», *Inquiry, An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16 (1973), pp. 95-100.

riformiste” ed “etiche ambientali radicali”⁶, oppure come “ambientalismo” ed “ecologismo”⁷, dietro le diverse scelte terminologiche viene mantenuto il nucleo della distinzione teorica compiuta, a suo tempo, da Naess. Mentre, dunque, il primo genere di etiche ambientali sostiene che è possibile far fronte alle nuove questioni poste dal comportamento dell’essere umano verso l’ambiente attraverso un allargamento, un’estensione (o una non sostanziale revisione) delle categorie dell’etica tradizionale, il secondo gruppo afferma che il problema dei rapporti fra uomo e ambiente naturale è così nuovo per l’etica da esigerne un completo rinnovamento e l’introduzione di nuovi valori e gerarchie di valore.

Senza scendere nel dettaglio di questa classificazione che, specialmente per quanto riguarda la prima impostazione, presenta una complessa articolazione interna⁸, va riconosciuto che l’etica ambientale, nel suo complesso, ha offerto un contributo di non poco conto al dibattito sull’ambiente. Essa, infatti, ha supportato una generale presa di coscienza circa l’inadeguatezza del modello di progresso ereditato dalla tradizione moderna, portando avanti la domanda su come sia possibile vivere meglio senza distruggere l’ambiente e gli altri esseri viventi che lo abitano con noi. All’etica ambientale – sebbene non soltanto a essa – si deve, dunque, la consapevolezza diffusa tra cittadini e governanti della necessità e dell’impellenza di affrontare una crisi ecologica generata da un modo inadeguato di abitare questo mondo, che sta mettendo in pericolo la sopravvivenza della vita sulla Terra.

Nonostante la diffusione di questa coscienza ambientale e gli sforzi compiuti dall’*environmental philosophy* tanto sotto il profilo teorico quanto dal lato della pratica⁹, tuttavia i risultati ottenuti sul piano dell’orientamento normativo si rivelano essere alquanto timidi. L’adozione di politiche ambientali volte, ad esempio, alla riduzione delle emissioni di gas serra, alla transizione alle energie rinnovabili e alla diffusione di un’economia circolare – politiche che, tra l’altro, negli ultimi anni stanno conoscendo un forte rallentamento su scala globale – non sembrano connettersi a un cambiamento sostanziale del modo in cui gli esseri umani abitano la Terra con il resto degli esseri viventi¹⁰. Il risultato del dibattito etico sull’ambiente, pertanto, sembra essere quello di incoraggiare una sorta di “doppia morale”, la quale, come ha osservato Maurizio Mori a proposito di certe questioni

⁶ J. Benson, *Environmental Ethics. An introduction with readings*, Routledge, Londra- New York 2000, p. 17 [traduzione mia].

⁷ Per questa seconda distinzione terminologica: Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., pp. 24- 25.

⁸ Per una ricostruzione sistematica di quest’ultima si rimanda a: Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., pp. 85- 136.

⁹ Iovino sottolinea come il contemporaneo dibattito filosofico sull’ambiente è giunto a sviluppi che non coinvolgono soltanto discipline intellettuali in senso lato, ma trovano anche risvolti visibili nelle campagne di sensibilizzazione e di critica condotte dagli stessi intellettuali (cfr. Iovino S., *Filosofie dell’ambiente. Natura, etica, società*, Carocci, Roma 2004, p. 13).

¹⁰ Su questo punto, in particolare: C. Pelluchon, *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité: Les hommes, les animaux, la nature*, Editions du Cerf, Parigi 2011, pp. 14 ss.

bioetiche, mentre si presenta rigida e severa dal punto di vista delle enunciazioni di principio, rischia poi di essere lassista sul piano pratico¹¹: rischia, cioè, di non essere moralmente incisiva nei confronti di atteggiamenti in linea, invece, con i paradigmi comportamentali del passato.

L'ipotesi da cui muove il presente lavoro è che l'incapacità dell'etica ambientale, pur in presenza di una coscienza ecologica diffusa, di porre al centro dei comportamenti individuali e collettivi le istanze dell'ambiente non rappresenti affatto una fatalità ma sia, piuttosto, frutto del modo in cui finora essa ha impostato la riflessione morale attorno all'ambiente e agli altri esseri viventi. Come mette in luce John Benson, infatti, la questione generale dell'etica ambientale viene discussa passando attraverso due ulteriori questioni fondamentali:

la prima consiste nella tipologia di valore che deve essere attribuita all'ambiente naturale, agli oggetti naturali, siano essi viventi o non viventi, con cui noi condividiamo il mondo. [...] La seconda è una questione strettamente correlata: come dovremmo noi, in qualità di esseri umani, pensare la nostra relazione con (il resto de) la natura? ¹²

La riflessione etica sull'ambiente procede, pertanto, passando attraverso due momenti distinti ma successivi: attraverso una prima chiarificazione logico-concettuale circa la nozione di valore morale e le sue possibilità estensive al campo del non-umano si arriva, in un secondo momento, a definire con maggiore precisione i termini della comprensione etica del rapporto tra l'essere umano, l'ambiente e gli altri esseri viventi.

Da questa ricostruzione del movimento argomentativo proprio dell'etica ambientale, si ricavano due indicazioni fondamentali. La prima riguarda l'evidenza per cui nella riflessione etica sull'ambiente, per usare le parole di Eugenio Lecaldano, «lo sforzo teorico principale – da cui la stessa soluzione dei problemi pratici dipende – è sempre nella direzione di un'analisi precisa delle nozioni in gioco, di una distinzione tra i vari “concetti” e di una ricerca di rigorose strategie argomentative a sostegno delle indicazioni proposte»¹³. Nell'etica ambientale, pertanto, l'attenzione viene prioritariamente rivolta all'analisi logico-formale delle categorie che sono in gioco e, in modo particolare, del profilo concettuale che la nozione di valore deve assumere al fine di potersi applicare anche al di fuori dei confini dell'umano. Solo in un secondo momento, la riflessione si sposta sul piano dell'esperienza concreta del soggetto, affinché questa possa essere normata sulla base dei principi generali che emergono dalla nozione di valore precedentemente delineata.

In questo modo, l'etica ambientale sembra adottare, per così dire, la prospettiva dell'osservatore “esterno” rispetto all'esperienza: sembra, cioè, normare il modo di abitare del soggetto procedendo

¹¹ M. Mori, «Eutanasia: un'analisi chiarificatrice e una proposta etica», *Politeia*, 6 (1985), p. 15.

¹² Benson, *Environmental Ethics*, op. cit., pp. 1- 2 [traduzione mia].

¹³ E. Lecaldano, «Analisi filosofica, utilitarismo e razionalità pratica», *Il Mulino*, 6 (1986), pp. 971-994, p. 976.

dall'esterno, applicando sull'esperienza concreta principi che essa ricava lavorando sul piano strettamente logico e formale. Ne consegue che, nell'attuale impostazione del dibattito, l'etica ambientale, anziché cercare di vedere se ci siano, dentro l'esperienza soggettiva dell'abitare – esperienza tanto originaria quanto imprescindibile per il soggetto – aspetti rilevanti per la riflessione etica che, eventualmente, possano arricchirla e renderla più corrispondente all'esperienza che intende normare e, perciò, più efficace, assegna priorità al ragionamento sul tipo di valore da riconoscere all'ambiente e agli altri esseri viventi fino a sopravanzare, e, in alcuni casi, a subordinare, l'interrogazione filosofica sul concreto modo di abitare del soggetto, con esiti alquanto incerti sul piano dell'orientamento dei comportamenti ambientali collettivi e individuali.

Questa scarsa efficacia normativa ha, però, anche un'altra motivazione, che si collega al secondo aspetto peculiare del movimento argomentativo dell'etica ambientale. Quest'ultima, infatti, cerca di guidare un rinnovamento nel rapporto del soggetto umano all'ambiente attraverso soprattutto una ridefinizione di quest'ultimo e, in modo particolare, del suo valore (morale). Ne consegue che, nell'impostazione attuale dell'etica ambientale, la prospettiva esterna – vale a dire, la scarsa considerazione delle strutture fondamentali dell'esperienza – si accompagna a una mancanza di interrogazione critica del soggetto e, nello specifico, di come esso pensa se stesso nel proprio rapporto al mondo esterno e agli altri esseri viventi che lo abitano con lui.

Sebbene questa mancata tematizzazione del soggetto possa sembrare normale, o comunque irrilevante, per una riflessione che verte attorno al problema della giustificazione della considerazione morale dell'ambiente e degli altri esseri viventi, in realtà, come spiega Derrida nel suo dialogo-intervista con Jean-Luc Nancy, questa mancanza ha ripercussioni di grande portata. Finché, infatti, l'etica ambientale non riflette criticamente sulla nozione di soggetto, essa non può far altro che «opporre all'enorme molteplicità di discorsi tradizionali sull'uomo, sull'animale, sulla pianta o sulla pietra, un altro discorso sulle stesse “cose”»¹⁴: essa rimane, detto altrimenti, implicitamente ancorata a quell'impianto concettuale che, nel passato, ha permesso di installare una logica dominativa al centro del rapporto tra il mondo e l'essere umano. Da questo punto di vista, allora, una proposta etica che intenda superare, anziché rovesciare, tale logica e, conseguentemente, sostenere un cambiamento effettivo nel modo umano di abitare, non può aggirare l'interrogazione critica della nozione di soggetto. Al contrario, una tale etica deve sforzarsi «di analizzare – come ammonisce poco oltre Derrida – senza fine e nei suoi interessi l'intero macchinario concettuale che ha permesso fin qui di parlare di “soggetto”»¹⁵: deve, cioè, indagare prioritariamente il modo in cui il soggetto pensa se stesso per evitare di continuare a rifarsi, più o meno consapevolmente, alla cornice concettuale della

¹⁴ J. Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano 2011, p. 30.

¹⁵ Ibid.

moderna filosofia del soggetto che non ha saputo impedire il diffondersi nella prassi umana di un atteggiamento di sfruttamento nei confronti del mondo esterno.

Le difficoltà pratiche a cui va incontro l'etica ambientale vanno, dunque, riportate alla loro radice ultima, la quale coincide con la separazione tra, da una parte, la riflessione sulla questione della giustificazione della considerazione morale dell'ambiente e, dall'altra parte, l'interrogazione filosofica sul soggetto e sulle strutture fondamentali dell'esperienza. Di conseguenza, per tener fede alle proprie promesse, l'etica ambientale deve cercare di riannodare i fili di queste due direzioni di indagine: non focalizzarsi in maniera esclusiva sul problema del tipo di valore (morale) che è possibile riconoscere all'ambiente, facendo propria la necessità di ripensamento dell'idea di soggetto, ereditata dalla tradizione di pensiero moderna, che finora ha solamente ostacolato la sua efficacia normativa.

Sollecitata da questa esigenza di ripensamento, la presente ricerca si propone di delineare una cornice concettuale che, facendo seguito alla descrizione delle strutture fondamentali dell'esperienza, cerchi di offrire una nozione di soggetto in grado di superare ogni reciproca estraneità e opposizione tra l'essere umano, il mondo che esso abita e gli altri viventi che lo abitano con lui, senza, d'altra parte, cancellare le rispettive differenze. Proponendosi questo obiettivo, abbiamo rinvenuto nella riflessione fenomenologica di Edmund Husserl il luogo di interrogazione fecondo cui attingere concettualità e apparati argomentativi.

Il nucleo teorico della presente ricerca, pertanto, non coincide né con un ordinamento tassonomico dell'ampio spettro di soluzioni che l'etica ambientale ha fornito negli anni per il problema della giustificazione morale dell'ambientalismo e dell'ecologismo, né con un confronto analitico tra di esse al fine di individuare la proposta normativa più convincente sotto il profilo logico-formale. Il lavoro si concentra, invece, nello specifico, su una ricostruzione critica e, per quanto possibile, sistematica, della cornice concettuale relativa alla nozione di soggetto che emerge dalle riflessioni offerte dalla fenomenologia husserliana attorno alla questione del modo di essere che può essere riconosciuto all'animale.

La proficuità di affrontare il ripensamento della nozione moderna di soggetto attraverso una riflessione che assuma l'animale come proprio tema di analisi¹⁶ è condivisa da più parti. Come, infatti, ha recentemente scritto Corinne Pelluchon, «la questione animale comporta una serie di stravolgimenti per la filosofia del soggetto che hanno delle conseguenze sul rapporto degli esseri

¹⁶ Quando si pensa alle riflessioni filosofiche che mettono gli animali al centro delle proprie riflessioni, vengono immediatamente in mente i contributi filosofici della corrente animalista di Peter Singer e Tom Regan. Come hanno efficacemente dimostrato Peter Atterton e Matthews Calarco nella loro antologia *Animal Philosophy*, esiste tuttavia una pluridecennale sistematica riflessione filosofica sugli animali anche nella tradizione di pensiero continentale (cfr. P. Atterton, M. Calarco (eds.), *Animal Philosophy. Ethics and identity*, Continuum International Publishing Group, Londra-New York 2004).

umani con altri soggetti e con il mondo esterno»¹⁷: comporta, cioè, una diversa considerazione di alcuni nodi concettuali specifici della moderna filosofia del soggetto, sulla cui base si è finora disegnato il rapporto umano all'ambiente e agli altri esseri viventi. Tra di questi spicca, secondo Derrida¹⁸, un concetto che resta impensato – o, in ogni caso, secondario – anche in quelle posizioni filosofiche che sono state critiche nei confronti della filosofia del soggetto: il concetto della vita. Da questo punto di vista, la riflessione filosofica sull'animale permetterebbe di recuperare l'aspetto vitale dell'esistenza soggettiva messo in secondo piano dalla moderna filosofia del soggetto (ma non solo) e, in maniera conseguente, di ricalibrare la comprensione della sua dimensione corporea e razionale¹⁹. In questo contesto, pertanto, affrontare la questione filosofica dell'animale risponde all'intento di scandagliare la nozione di soggetto attraverso una luce diversa, che aiuti a farne emergere aspetti e caratteristiche finora poco considerati.

Le ragioni a sostegno della scelta di approfondire l'apparato teorico elaborato dalla fenomenologia di Husserl a proposito di tale questione possono sembrare, almeno a prima vista, poco evidenti. Da un lato, infatti, Husserl non nasconde la propria continuità con la tradizione di pensiero moderna e, in particolare, con l'impostazione teorica di un autore come Cartesio²⁰, che si trova a fondamento del dispositivo concettuale della moderna filosofia del soggetto²¹. Dall'altro lato, non sfugge che, per come Husserl concepisce la propria fenomenologia, «essa non si occupa – come osserva Di Martino – di fatti, non si impegna in affermazioni ontologiche, per esempio su uomini e animali, e nella differenziazione tra enti esistenti»²²: essa, insomma, non assume tra le proprie prerogative la trattazione della questione filosofica dell'animale. Tutti i riferimenti a quest'ultimo,

¹⁷ Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, op. cit., p. 26 [traduzione mia].

¹⁸ «Come Descartes e come Kant, e come Heidegger, egli [Lévinas] [N.d.A.] rende secondari, nella definizione del sé o dell'«eccomi», l'esistenza come vita, come fatto di vivere [...]. Al centro di tutte queste difficoltà, c'è sempre l'impensato di un pensiero della vita» (J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, trad. it. G. Dalmasso, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 163).

¹⁹ Per quanto riguarda la connessione tra riflessione filosofica sull'animale e ripensamento delle caratteristiche corporee e razionali attribuite all'esistenza soggettiva dalla moderna filosofia del soggetto, è possibile fare riferimento a: C. Pelluchon, *L'autonomie brisée: Bioéthique et philosophie*, PUF, Parigi 2009, pp. 249- 250.

²⁰ La continuità di Husserl con Cartesio viene ribadita dal primo in più contesti. Nel secondo libro di *Idee*, ad esempio, si legge: «Di fatto, l'io puro non è altro da quello che Cartesio ha colto con uno sguardo geniale nelle sue stupende Meditazioni» (E. Husserl, *Husserliana*, vol. IV, *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, trad. it. E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 108). E anche nell'opera in cui Husserl, come vedremo, si smarca dall'interpretazione cartesiana della soggettività trascendentale, egli parla di un «ritorno a Cartesio» come tentativo «che non tende a ripetere ciò che Cartesio dice, ma a localizzare ciò che si nasconde realmente nel suo pensiero» (Idem, *Husserliana*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, trad. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 103): che non si propone di riportare le idee di Cartesio, ma di recuperare lo spirito profondo della sua filosofia.

²¹ A tal proposito, Derrida parla di un «cammino che va da Descartes a Heidegger e alla sua neutralizzazione della vita» (Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 134).

²² C. Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», *Noema*, n. 3 (2012), <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema>>, p. 1.

che, purtuttavia, attraversano l'intera produzione husserliana, sono reperibili in riflessioni che Husserl svolge in maniera poco estesa e, prevalentemente, all'interno dei propri manoscritti di ricerca. In tal senso, non soltanto sembra necessario inserire le considerazioni husserliane sull'animale all'interno di un impianto che resta fondamentalmente cartesiano ma, come nota altrove lo stesso Di Martino, «in Husserl è anche improprio parlare di una sistematica fenomenologia dell'animale»²³: non è, cioè, possibile ritrovare in Husserl una riflessione esplicitamente formulata attorno alla questione dell'animale.

D'altra parte, il metodo con cui vengono affrontate le sporadiche analisi, che Husserl sviluppa a proposito di quest'ultimo, costituisce un aspetto di evidente originalità e di nascosta fecondità. Si tratta, infatti, di riflessioni che Husserl svolge avvalendosi non di un approccio scientifico-sperimentale²⁴ ma del metodo generale della fenomenologia: vale a dire, del metodo dell'*epoché*, detto anche metodo della riduzione. Se, da una parte, questa impostazione metodologica rischia di pregiudicare le riflessioni husserliane sull'animale con il ricorso a un registro umanistico-discorsivo tradizionale e con scarso rilievo scientifico²⁵, dall'altra parte proprio il ricorso alla riduzione permette a Husserl di avere uno sguardo inedito sull'animale. La riduzione, infatti, nell'esigere la messa fuori circuito dell'intero mondo naturale, così come delle teorie e delle scienze che a esso si riferiscono²⁶, consente di liberare le analisi fenomenologiche da ogni tesi pregressa (di ordine metafisico, ideologico, etc.) e, al contempo, senza mettere in discussione l'importanza dei risultati delle scienze empiriche, di evitare un appiattimento della riflessione fenomenologica su questi ultimi, facendo in modo, piuttosto, che essi si riaggancino a quanto il mondo della vita ci lascia in consegna.

In questo modo, l'analisi fenomenologica non prende soltanto le distanze dai diversi strati di precomprensioni che condizionano la comprensione degli animali, come degli altri esseri viventi. Ciò

²³ Idem, «Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl». *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*. Vol. 4 (2013), n. 1, pp. 22-48, p. 43.

²⁴ L'assenza di uno sguardo scientifico-sperimentale non coincide con un'indifferenza di Husserl nei confronti dei risultati delle scienze positive. Husserl, infatti, fu, ad esempio, molto interessato dall'opera *La mythologie primitive. Le monde mithique des Australiens et des Papous* di Lévy-Bruhl, al punto tale da elaborare un manoscritto, conservato nell'Archivio Husserl di Lovanio con la segnatura K III 7, e una lettera di risposta all'etnologo francese (cfr. E. Husserl, «Lettera a Lucien Lévy-Bruhl», trad. it. V. De Palma, *Studi culturali*, 1 (2008), pp. 75-82).

²⁵ A mettere in luce questo rischio è, ancora una volta, Di Martino in un suo recente contributo (C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 78).

²⁶ «Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente "qui per noi", "alla mano" [...]. Egualmente tutte le teorie e le scienze, per buone che siano, fondate positivisticamente o altrimenti, che si riferiscono a questo mondo, soggiacciono al medesimo destino» (E. Husserl, vol. 3-1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. it. V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 71, 73).

che essa compie è una vera e propria svolta tematica²⁷. La riflessione che si svolge seguendo il metodo della riduzione, infatti, anziché interrogarsi sull'essere – sul *quid* – dell'animale, mette a fuoco il suo modo d'essere (il suo *quomodo*): ovvero, il modo in cui l'animale si presenta nell'esperienza del soggetto. Questo fa in modo che i risultati delle analisi condotte da Husserl sull'animale non possano, da un lato, essere presi per descrizioni di una presunta “realtà in sé” dell'animale, venendo messi, così, al riparo da qualsiasi tentativo di “ontologizzazione” indebita e, dall'altro lato²⁸, debbano essere visti come il frutto di un'interrogazione che rimane strettamente aderente all'esperienza e a ciò che essa mette a disposizione del soggetto.

Ne consegue che la riflessione fenomenologica attorno all'animale si rivela essere di particolare interesse per gli obiettivi del presente lavoro, nella misura in cui essa pare offrire le possibilità di una categorizzazione del soggetto che fa seguito a quell'interrogazione costante delle strutture e delle dinamiche dell'esperienza che, come si è visto sopra, finora è mancata nel dibattito più generale dell'etica ambientale. Sebbene, dunque, le analisi che Husserl dedica all'animale siano per lo più studiate in connessione ad altre figure, quali ad esempio il bambino o il primitivo²⁹, dal punto di vista della presente ricerca sembra opportuno considerare queste stesse analisi per se stesse, per cercare di cogliere se e, eventualmente, in che misura esse consentano una configurazione del soggetto e dei suoi rapporti al mondo diversa da quella che il dibattito ambientale (ma non solo) ha ereditato dalla moderna filosofia del soggetto.

In tal senso, l'impianto generale del lavoro che si va di seguito a illustrare adotta, come proprio asse portante, l'andamento caratteristico della riflessione husserliana attorno al tema dell'animale. Si tratta, in realtà, di un andamento duplice, nella misura in cui sono due i concetti che Husserl utilizza per riferirsi all'essere vivente animale. Da un lato, infatti, si trovano indagini fenomenologiche sull'animale inteso come *Tier*: vale a dire, sull'animale inteso come esteriorità radicale e come altro essere vivente con cui il soggetto entra in rapporto intenzionale all'interno della propria esperienza. Le analisi dedicate al *Tier*, pertanto, si occupano di chiarire i tratti essenziali di questo rapporto intenzionale con l'altro essere vivente animale e, per questo, rientrano nel più ampio insieme delle

²⁷ Per l'idea di questa svolta tematica, si possono vedere le note introduttive al terzo numero della rivista *Alter. Revue de phénoménologie*, dedicato, appunto, all'approfondimento fenomenologico della questione dell'animale (cfr. N. Depraz, «Liminaire: “l'animal” », *Alter Revue de Phénoménologie*, n. 3 (1995), pp. 11-26).

²⁸ Su questa impossibilità: D. Moran, «Let's Look at it Objectively': Why Phenomenology Cannot Be Naturalized», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72 (2013), pp. 89- 115. A tal proposito, Di Martino nota che la descrizione fenomenologica dell'animale è sempre rivedibile in quanto «le associazioni potrebbero sempre essere smentite da esperienze future, per esempio se incontrassimo un cane parlante» (Di Martino, *Viventi umani e non umani*, op. cit., p. 74). Si veda anche: Idem, «Soggettività animali?», op. cit., p. 26.

²⁹ Per l'associazione al primo, si veda: Heinämaa S., «The Animal and the Infant: From Embodiment and Empathy to Generativity», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 129- 146; rispetto all'accostamento agli studi sui primitivi: Toulemont R., *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Parigi 1962.

analisi cosiddette “statiche”, ossia delle analisi volte a fornire una descrizione della struttura fondamentale dei diversi tipi di esperienza e delle relative formazioni intenzionali. Accanto a esse, Husserl colloca anche un altro gruppo di riflessioni che hanno per oggetto quella che, di seguito, nel lavoro, abbiamo indicato come animalità: ovvero l’animale inteso come *Animal*. Se, come scrive Depraz, il *Tier* rappresenta l’animale in quanto “bordo esterno” ed esempio eclatante [*étonnant*] di alterità³⁰, l’*Animal* deve essere colto come il “bordo interno” o, per meglio dire, come l’interiorità psichica che, attraverso le analisi genetiche che risalgono all’origine delle formazioni intenzionali e alle dinamiche profonde dell’esperienza, si rivela essere propria dell’essere umano (come pure dell’animale [*Tier*]).

Per dirsi completa, pertanto, la ricostruzione del contributo husserliano deve poter abbracciare le riflessioni che Husserl svolge attorno a entrambe le accezioni (statica e genetica) dell’animale. In particolare, al *Tier* e all’analisi statica dell’animale è dedicato il primo capitolo del presente lavoro. Qui, senza tacere i limiti derivanti dall’impostazione epistemologica razionalistica³¹, si cercherà di mostrare come e in che termini per Husserl sia fenomenologicamente possibile – o, anzi, per via della stessa struttura dell’esperienza, necessario – riconoscere anche all’animale uno statuto soggettivo analogo a quello dell’essere umano. A questo ampliamento dei confini della nozione di soggetto il secondo capitolo aggiunge una messa in discussione della natura strettamente egoica di quest’ultimo, appunto grazie all’approfondimento del concetto husserliano di animalità [*Animal*], che si svolge osservando quest’ultimo dalla prospettiva di una delle sue caratteristiche fondamentali: l’intenzionalità istintivo- pulsionale.

Infine, nel terzo e ultimo capitolo si cerca di mostrare quali siano le conseguenze di questo duplice discorso husserliano attorno all’animale sul piano della comprensione fenomenologica della dimensione trascendentale. Ci si rivolgerà, così, alla considerazione delle condizioni che rendono possibile l’esperienza del soggetto e, dal punto di vista specifico della presente ricerca, si cercherà di considerare se e fino a che punto sia possibile ricavare da esse delle prospettive feconde per delineare un modo più adeguato di abitare il mondo assieme alla molteplicità degli altri esseri viventi.

Anche l’impostazione metodologica del presente lavoro si motiva sulla base dell’andamento peculiare della riflessione husserliana attorno alla questione dell’animale e, in particolare, con il suo incedere “carsico”, in cui gli sporadici riferimenti agli esseri animali, che affiorano all’interno dell’intera produzione testuale husserliana³², sono fatti poggiare su una serie di analisi che Husserl svolge all’interno di diversi manoscritti di ricerca e che si intersecano con riflessioni incentrate

³⁰ N. Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente?», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n. 3 (1995), pp. 81- 114, p. 81.

³¹ Su questo punto si rimanda fin da ora a: Pelluchon, *L'autonomie brisée*, op. cit., p. 252- 265.

³² Riferimenti all’animale si trovano, infatti, già nel 1913 nel primo libro di *Idee* (cfr. Husserl, *Idee...*, I, op. cit., § 53).

attorno ad altre tematiche – quali, ad esempio, l’intersoggettività, la dimensione istintivo- pulsionale, la costituzione del mondo oggettivo – rispetto alle quali il chiarimento del modo d’essere dell’animale ricopre un ruolo puramente strumentale. In tal senso, una ricostruzione, per quanto possibile, complessiva del contributo di Husserl alla questione dell’animale richiede, dal punto di vista metodologico, di adottare uno sguardo ampio sull’opera dell’autore: uno sguardo che, pur prestando attenzione ai diversi contesti e all’evoluzione del pensiero di Husserl, sappia muoversi nell’intero ambito della sua produzione.

Per quanto riguarda il metodo, dunque, il lavoro non si limita a integrare le sporadiche considerazioni sugli animali che Husserl affida alla sue opere edite con le riflessioni un po’ più estese che l’autore sviluppa nei manoscritti di ricerca e che, in parte, sono state pubblicate successivamente alla sua morte all’interno della collana *Husserliana*. Dal momento che i manoscritti in cui Husserl affronta il tema dell’animale sono stati pubblicati in ordine sparso all’interno dei diversi volumi di *Husserliana*, il lavoro esige, al contempo, di attraversare questi stessi volumi per mezzo di una lettura, per così dire, “trasversale”: di una lettura, cioè, volta a rintracciare, all’interno dei diversi volumi di *Husserliana*, i testi in cui Husserl sviluppa, più o meno direttamente, l’analisi dell’animale e a raccoriarli tra loro per ricostruire il quadro generale della riflessione husserliana attorno al *Tier* e all’*Animal*. Per completare tale quadro, infine, sapendo come non tutti i manoscritti di ricerca di Husserl siano stati raccolti all’interno dei volumi pubblicati finora nella collana *Husserliana*, si è ritenuto opportuno ricorrere al materiale ancora inedito della produzione husserliana³³, specialmente laddove quest’ultimo si è rivelato offrire delle suggestioni originali rispetto al materiale finora pubblicato.

A tal proposito, un sentito ringraziamento va a tutto il personale dell’archivio Husserl di Lovanio e, in modo particolare, alla direttrice, prof.ssa J. Jansen, che ha autorizzato la citazione dei manoscritti inediti di Husserl, e al Dr. T. Vongher che ne ha verificato la conformità agli originali. Sincera riconoscenza va, inoltre, al prof. Stefano Micali per la pazienza con cui ha saputo accogliermi e la competenza con cui ha stimolato e grandemente arricchito l’attività di ricerca svolta presso l’archivio. Profonda gratitudine va, infine, alla prof.ssa Carla Danani. A lei, all’inesauribile passione che mette nel suo lavoro e alla sua infinita disponibilità deve molto non solo il mio lavoro di ricerca ma anche il percorso di crescita professionale e personale che sono riuscita a compiere negli ultimi anni.

³³ La consultazione di questo materiale è avvenuta durante il periodo di ricerca che tra il 2016 e il 2017 ho trascorso presso l’Archivio Husserl di Lovanio.

CAPITOLO PRIMO

ELEMENTI PER UNA FENOMENOLOGIA DELL'ANIMALE

Sultan è solo nel recinto. Ha fame. [...]
L'uomo che prima gli dava da mangiare e ora ha smesso di farlo
tende un filo metallico sopra il recinto,
a tre metri d'altezza e appende il casco di banane. [...]
Sultan lo sa: adesso da lui ci si aspetta che pensi.
È per questo che le banane sono appese lassù. [...]
Ma che cosa si deve pensare?
Si deve pensare: perché mi fai morire di fame?
Si deve pensare: che cosa ho mai fatto?
Perché hai smesso di volermi bene? [...]
Nessuno di questi, però, è il pensiero giusto.
(J.M. Coetzee, *La vita degli animali*, Adelphi, Milano 2000, p. 38)

L'animale assume un rilievo specifico e diviene tema di riflessione relativamente sistematica solo nell'ultima fase della riflessione di Husserl. Nonostante alcuni testi siano già riconducibili ai primi anni '20, la maggior parte della produzione sull'argomento si concentra, infatti, attorno agli anni '30. In questo periodo è già pienamente realizzato il passaggio dalla fenomenologia statica – dalla fenomenologia come descrizione delle formazioni intenzionali [*Gebilde*], della corrispondenza tra coscienza costituente e oggettualità costituita – alla fenomenologia genetica, ovvero alla fenomenologia come ricostruzione della *Bildung* dei *Gebilde*, del complesso processo di costituzione della stessa oggettualità intenzionalmente costituita. Come precisa Vergani, si tratta di un passaggio che, però, non dev'essere inteso in senso sostitutivo, bensì integrativo¹: la prospettiva genetica realizza non un rinnegamento della prospettiva statica, quanto, piuttosto, un suo approfondimento, o, come troviamo indicato più volte da Husserl stesso, una domanda di ritorno [*Rückfrage*] sulle formazioni intenzionali colte nell'analisi statica. In quanto tale, pertanto, essa richiede come prerequisito e come filo conduttore² i risultati della descrizione statica delle formazioni intenzionali. Dal punto di vista della presente ricerca, ciò significa che ogni discorso sull'animale che si svolge nella prospettiva della fenomenologia genetica, richiede un'indagine preliminare sulla struttura del rapporto intenzionale con il noema “animale”, nonché sui confini e sui tratti essenziali del noema

¹ M. Vergani, «Saggio introduttivo», in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 17-50, p. 34.

² Husserl stesso sostiene che le strutture colte in prospettiva statica rappresentano «Leitfaden der Rückfrage» (E. Husserl, *Husserliana*. Vol. XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. 1929-35*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, p. 617).

stesso. Questo significa, recuperando la distinzione tra *Tier* e *Animal* illustrata nell'introduzione, che ogni discorso genetico sull'animale come *Animal* presuppone una più chiara comprensione del concetto di animale in prospettiva statica e, dunque, dell'animale come *Tier*. L'obiettivo del presente capitolo è precisamente questo: cercare di ricostruire quale sia, nella prospettiva fenomenologica di Husserl, la struttura intenzionale fondamentale che si trova in azione nell'esperienza soggettiva dell'animale e, correlativamente, i contorni assunti dalla formazione intenzionale a essa corrispondente. La portata di questa nostra operazione, come vedremo in conclusione di capitolo, travalica i confini del pensiero husserliano e della fenomenologia in generale, in quanto, nonostante i limiti che la attraversano, la fenomenologia husserliana sembra offrire strumenti concettuali fecondi per aprire nuovi percorsi di ricerca per far fronte ad alcune importanti difficoltà che ancora attraversano il dibattito contemporaneo sugli animali.

1.1. La costituzione dell'animale nell'esperienza

Immaginiamo di camminare per strada e di imbatterci in un gatto che gioca con un gomito. Di fronte a questo fenomeno sono diverse le domande che possono essere poste. Uno scienziato naturale, ad esempio, cercherà di spiegare i meccanismi fondamentali su cui si basa il comportamento dell'animale. L'argomentazione suonerebbe presumibilmente nei termini seguenti:

«si vede con chiarezza che tutti i comportamenti [dell'animale] [N.d.A.] si basano su riflessi e che l'arco riflesso costituisce il fondamento di tutta la macchina animale. [...] Le cellule sensoriali che provocano l'eccitazione sensoriale e le cellule motorie che producono l'impulso motorio servono da collegamento per trasmettere le onde di eccitazione di natura strettamente somatica [*körperlichen*], prodotte dal recettore nei nervi»³.

Nonostante la teoria classica del riflesso, citata da von Uexküll nel passaggio soprastante, sia oggi ritenuta superata e anche tutta la grande teoria degli istinti sia stata rimpiazzata dalla neuroetologia⁴, queste rappresentano, in ogni caso, delle correzioni parziali all'atteggiamento di fondo che resta invariato e che interpreta la vita dell'animale – e dell'essere vivente più in generale – come una «serie lineare di eventi fisici e fisiologici»⁵ in cui lo stimolo ha dignità di causa e l'organismo è

³ J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, tr. it. M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 43 ss.

⁴ D. Jamieson, M. Bekoff, «On aims and methods of cognitive ethology», *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Sciences Association*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 110-124, p. 112. Per una definizione della neuroetologia: J.P. Ewert, «What is neuroethology?», in Idem, *Neuroethology. An Introduction to the Neurophysiological Fundamentals of Behaviour*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg 1980, pp. 1-12.

⁵ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, trad. it. G. Neri e M. Ghilardi, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010, p. 15.

passivo esecutore di quanto prescritto dall'eccitazione e dai circuiti nervosi che vi trovano origine⁶. Si tratta, ovviamente, di un atteggiamento interpretativo legittimo nei confronti della vita dell'animale e che ha permesso notevoli avanzamenti nella conoscenza delle connessioni sensorio-neuronali su cui essa si regge. A fronte di un'accresciuta consapevolezza dei meccanismi che s'innestano nella vita animale, l'atteggiamento fisiologico fatica ancora, tuttavia, a fornire adeguata comprensione di ciò che soggiace ai diversi comportamenti degli animali: la neuroetologia non ci aiuta a capire *perché*, per citare un classico esempio tratto dall'opera di Dennett, Greta (il cane) abbaia al postino quando entra nel vialetto di casa⁷, quale motivazione, cioè, sia alla base del suo peculiare comportamento.

A dire il vero neppure la fenomenologia, specialmente nei termini in cui è stata elaborata da Husserl, ci permette di avere una risposta – almeno non una risposta esplicitamente formulata – a questa importante domanda. La strategia argomentativa adottata da Husserl muove, infatti, in una direzione radicalmente diversa. Essa, anziché mettere a tema il contenuto particolare dell'esperienza dell'animale, si interroga su ciò che sta a monte e rende possibile la tematizzazione da parte delle scienze zoologiche ed etologiche: ovvero sulla struttura soggettiva dell'esperienza dell'animale che rende possibile ogni presa di posizione scientifica sul suo comportamento⁸. Dal punto di vista fenomenologico, detto altrimenti, anziché la spiegazione sui meccanismi della vita dell'animale, ci si deve porre la domanda su come sia possibile parlare, in generale, dell'animale: sotto quali condizioni, in altre parole, sia possibile per il soggetto avere esperienza dell'animale stesso. Questo significa che, di fronte al fenomeno della percezione di un gatto che gioca, l'atteggiamento del fenomenologo non è tanto volto a cogliere i processi fisiologici del comportamento animale, quanto piuttosto a chiedersi perché per il soggetto questa si costituisca come l'esperienza di un animale anziché, ad esempio, di una statua recante le sembianze di un animale: per seguire i termini del nostro esempio, si costituisca la forma noematica “gatto”, anziché la formazione intenzionale “statua”. La spiegazione che Husserl fornisce in merito può essere ricapitolata nella maniera seguente:

[i]o vedo un gatto che gioca [...]. Lo “vedo” nel senso generale in cui di solito si parla di vedere. Un sasso viene visto attraverso una qualunque manifestazione percettiva, e “di

⁶ Ibid.

⁷ D. C. Dennett, *The intentional stance*, The MIT Press, Cambridge MA 1987.

⁸ In merito al valore per la scienza etologica e biologica dei rilievi fenomenologici sull'esperienza degli animali, a voler essere più precisi, la posizione di Husserl è la seguente: «Un'apprensione [quella naturalistica del “reale animale”] [N.d.A.] che determina a priori il *sensu* di tutti i giudizi e di tutte le conoscenze di ordine zoologico, in quanto essi attingono originariamente l'intrinseco contenuto di significato dei loro concetti a una simile apprensione. Ciò che è implicito a priori nel senso dell'esperienza zoologica, “rende possibile” la scienza zoologica nello stesso senso in cui lo statuto implicito nel tipo essenziale “esperienza fisica” (con le sue leggi essenziali) rende possibile la scienza fisica» (E. Husserl, *Husserliana*, vol. IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, trad. it. E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 182).

esso” molto poco cade nella percezione “effettiva”, “propria” [...]. A suo modo anche il gatto viene visto [...]. Questa esperienza ha un suo genere di incompletezza, corrispondente al modo fondamentale dell’esperienza animale; ma come sempre, in essa il gatto è presente in carne e ossa [*leibhaft*].⁹

L’esperienza dell’animale, da questo punto di vista, si configura come esperienza di un genere particolare. Questa si distingue dall’esperienza del sasso – e delle cose materiali, in generale – in quanto riconosce immediatamente al corpo fisico [*Körper*] uno statuto carnale [*leibhaft*]. L’esperienza dell’animale, in altre parole, è esperienza di un corpo fisico che viene compreso *anche* come corpo vivente [*Leib*] o, per meglio dire, di un «corpo- cosa che porta in sé un nesso inscindibile con il corpo-vivo»¹⁰. Dove questo inesauribile rimando reciproco di *Leib* e *Körper* viene meno, la distinzione tra cosa fisica e animale scompare: il gatto viene confuso con la statua del gatto¹¹. L’atteggiamento fenomenologico nei confronti dell’esperienza dell’animale restituisce quindi una duplicità costitutiva dello stesso essere animale che sfugge ai rilievi delle scienze naturali.

Questa duplicità fisico-carnale, tuttavia, non è limitata all’esperienza dell’animale. Nella sfera appartenitiva¹² del soggetto – nella sfera puramente egologica – infatti, «trovo – scrive Husserl – tra i corpi di questa natura il mio corpo proprio dotato di una caratterizzazione unica: come l’unico, nella fattispecie, che non è sempre solo corpo fisico ma sempre corpo vivo»¹³: il corpo vivo dell’io. Come mostra il noto esempio delle mani che si toccano, la mano toccata è sempre, da un altro punto di vista, mano toccante¹⁴: il mio corpo proprio è attraversato da due differenti modi costitutivi, relativi a differenti atteggiamenti intenzionali che, come puntualizza Pugliese, possono essere distinti solo a posteriori per via teoretica¹⁵. Nell’esperienza originaria essi sono, piuttosto, intrecciati in un inesauribile nesso di rimandi reciproci, i quali sono precisamente ciò che consente a Husserl di

⁹ Ivi, p. 181 [traduzione con modifiche].

¹⁰ A. Pugliese, *Il movente dell’esperienza. Costituzione, pulsione ed etica in Edmund Husserl*, Mimesis, Milano, 2014, p. 60.

¹¹ Troviamo in Husserl anche esempi di confusione tra persone e manichini con sembianze umane, cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. it G. Piana (a cura di). *Ricerche Logiche. Vol. II*, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. 458- 459; Idem, *Husserliana*, vol. XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. it. P. Spinicci (a cura di). *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1993, pp. 69-70.

¹² Il termine è utilizzato nella traduzione italiana di *Cartesianische Meditationen* da parte di Filippo Costa per rendere il termine tedesco “Eigenheitssphäre”, il quale viene anche reso con l’espressione italiana “sfera del proprio”. È questa, ad esempio, la soluzione che adotta Giovanni Ferretti. Per una trattazione più analitica del tema si rimanda alla nota n. 384 del presente capitolo.

¹³ « So gehört zu meiner Eigenheit als von allem Sinn fremder Subjektivität gereinigte, ein Sinn bloße Natur [...]. Unter den eigenheitlich gefassten Körpern dieser Natur finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib» (E. Husserl, *Husserliana*, vol. I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, trad. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane. Con l’aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1987, p. 128/119).

¹⁴ Per l’esempio della mano toccante- mano toccata si veda: Ivi, p. 119.

¹⁵ Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., n. 17, p. 61.

denotare il corpo del soggetto come *Leibkörper*: come, per riprendere la spiegazione di Altobrando, «un intero di assoluta compenetrazione [...] un punto cieco che non può essere compreso come [qualcosa di] [N.d.A.] meramente fisico»¹⁶, nella misura in cui a questo sostrato materiale si manifesta un'appartenenza [*Zugehörigkeit*] costitutiva dell'esperienza carnale (e viceversa)¹⁷. Da un punto di vista fenomenologico, allora, dalla risposta alla domanda sulle condizioni di costituzione della formazione intenzionale “animale” emerge una somiglianza inequivocabile tra il soggetto che fa l'esperienza e l'essere animale stesso. Evidentemente, si tratta di una somiglianza che investe, innanzitutto, il modo di manifestazione dei rispettivi corpi materiali e che ha un valore tutt'altro che accidentale per la costituzione dell'esperienza stessa dell'animale. Come scrive, infatti, Husserl,

«[s]e sussiste la possibilità [...] che il mio flusso d'esperienza si trasformi nel modo descritto, che esso perda la sua credenza nell'esperienza e il senso di un'esperienza che si conferma continuamente, per cui non si può più parlare di questo mondo di cose “esistenti”, esperite o esperibili (all'interno di percezioni che si possono mettere liberamente in gioco), allora non si può più parlare neanche del mio corpo vivo e dunque [corsivo mio] [N.d.A.] neanche di animali e di esseri umani»¹⁸.

Laddove scompare la duplicità fisico- carnale del corpo proprio sembra, dunque, venir meno anche la possibilità di costituire la formazione intenzionale “animale” con l'analogica duplicità che la caratterizza. Ciò accade perché, come precisa altrove Husserl,

[è] chiaro innanzitutto che solo una *somiglianza* [corsivo mio], interna alla mia sfera di primordialità, che connette quel corpo [*Körper*] [il corpo percepito] [N.d.A.] con il mio corpo [*Körper*] può fornire il fondamento della motivazione per l'apprensione analogizzante [*die analogisierende Auffassung*] del primo come altro corpo vivo.¹⁹

La somiglianza tra il corpo del soggetto dell'esperienza e il corpo vivo percepito – nel nostro caso il corpo vivo dell'animale – si mostra, in questo senso, essere fondativa e fondamentale. Essa è, come nota Toulemont, la condizione sotto la quale si costituisce, per via analogica, il duplice statuto fisico-carnale del corpo proprio dell'animale²⁰: la condizione sotto la quale retrospettivamente diciamo essere possibile costituire propriamente l'esperienza dell'animale, distinguendola dall'esperienza di un sasso, di una statua e di un qualsiasi altro oggetto meramente fisico, materiale.

¹⁶ A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010, pp. 119-120.

¹⁷ P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », *Alter. Revue de Phénoménologie*, N. 3/1995, pp. 39-79, pp. 52-53.

¹⁸ E. Husserl, *Husserliana*, vol. VIII, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. it Vincenzo Costa (a cura di), *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 71- 72.

¹⁹ Idem, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., p. 131 [traduzione con modifiche].

²⁰ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 55.

Il senso e il valore di tale fondazione analogica, tuttavia, si coglie solo attraverso una definizione più precisa dei suoi confini. In particolare, come ammonisce Scarpat, l'apprensione analogizzante va tenuta distinta dall'analogia, almeno intesa, secondo il senso corrente, come ragionamento per analogia²¹. Husserl, infatti, scrive esplicitamente, a proposito dell'apprensione analogizzante che essa «non è affatto un sillogismo, un atto di pensiero»²²: non è frutto, rimarca Depraz, di un ragionamento logico²³. Il concetto di analogia di cui Husserl ci parla, come notava anche Klaus Hedwig, è, da questo punto di vista, un concetto originale, che viene privato del suo tradizionale carattere deduttivo²⁴ e connesso, al contrario, a un altro tipo di fenomeno che prende il nome di *Paarung*. Tenendo presente che *das Paar* è la coppia, *die Paarung* indica l'essere in coppia. Nel caso specifico dell'apprensione analogizzante, la *Paarung* suggerisce, pertanto, un accoppiamento originario²⁵ tra due corpi fisici, legati da una somiglianza più o meno evidente, il quale consente di apprendere il corpo fisico dell'altro in una duplicità fisico- carnale analoga a quella che si costituisce originariamente rispetto al corpo vivo del soggetto. Il processo attraverso il quale si realizza questo accoppiamento, tuttavia, non si iscrive, come ha in passato suggerito Theunissen²⁶, all'interno della sfera di attività dell'*ego*. Husserl stesso, infatti, in merito alla *Paarung*, precisa che

è una forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva della identificazione, designammo come associazione. In un'associazione accoppiante è caratteristico che [...] due elementi sono dati intuitivamente ed espressamente nell'unità della coscienza e per ciò stesso in maniera essenziale in pura passività.²⁷

L'accoppiamento originario, pertanto, è denotato come esempio particolare delle sintesi passive dell'associazione. In quanto tale, esso poggia su un'intenzionalità di carattere passivo, la quale, per ammissione esplicita del nostro autore, «è possibile e stabilmente efficace senza attività dell'io»²⁸. Si comprende, allora, la critica concorde che sia Yamaguchi²⁹ sia Holenstein³⁰ rivolgono alla proposta

²¹ Scarpat, «Un'espressione sbagliata e un penoso enigma», op. cit., p. 127. È, forse, per marcare la distanza dalla sua interpretazione dell'analogia da quella maggiormente in uso fra i suoi contemporanei che Husserl, nello stesso passaggio delle *Meditazioni cartesiane* utilizza al posto della sopra menzionata «*analogisierende Auffassung*» l'espressione più difficilmente equivocabile «*verähnlichende Apperzeption*» (cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 131).

²² Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., p. 131. Su questo punto si veda anche Idem, *Husserliana*, vol. 15, op. cit., p. 252.

²³ N. Depraz, «Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII, XIV et XV. Zur Intersubjektivität», *Archives de Philosophie*, vol. 55, nr. 3, 1992, pp. 479- 498, p. 487.

²⁴ K. Hedwig, «Husserl und die Analogie», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 36 (1982), pp. 77-86, p. 80.

²⁵ Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., p. 132.

²⁶ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, trans. by C. Macann, *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1984, pp. 62-63.

²⁷ Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., p. 132 [traduzione con modifiche].

²⁸ «passive Intentionalität ist schon möglich und beständig wirksam ohne Ichaktivität» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 529 [traduzione mia]).

²⁹ I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, M. Nijhoff, The Hague 1982, p. 94.

³⁰ E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation: zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, M. Nijhoff, The Hague 1972, p. 165.

interpretativa circa la *Paarung* avanzata da Theunissen: l'accoppiamento originario tra i corpi fisici esclude il ricorso a un qualsiasi tipo di attività da parte del soggetto, incluse le attività preriflessiva e ante-predicativa³¹.

Colta in questa prospettiva, l'apprensione analogizzante per mezzo della quale un altro corpo fisico viene appreso come analogo corpo vivo non solo non è frutto di un ragionamento, ma, in maniera ancor più radicale, affonda le proprie radici in quella sfera di passività in cui, come indica Vincenzo Costa, «la struttura stessa di ciò che si manifesta suggerisce la maniera in cui deve essere inteso»³². Dal punto di vista dell'esperienza dell'animale, questo radicamento passivo dell'apprensione analogizzante ci offre un'indicazione preziosa circa il processo di costituzione dell'animale stesso. In particolare, esso ci consente di rilevare, come nota Jean-François Courtine, che

[l]'interpretazione, in questo caso, pur regolandosi precisamente in modo analogico, non effettua alcuna “proiezione” o “sovraimposizione”; essa si limita piuttosto a “leggere” ciò che si annuncia o che si indica nella stessa “cosa”: *fremder Leib*.³³

Non è, dunque, il soggetto che pone, in virtù di una sorta di pregiudizio antropomorfo, una somiglianza arbitraria tra il corpo proprio e il corpo dell'animale. Al contrario, è lo stesso corpo materiale dell'animale che si offre per essere colto secondo le modalità costitutive del *Leib* o, come scrive lo stesso Husserl, «che porta in se stesso lo strato di apprensione [*Auffassungsschichte*] “corpo vivo estraneo”»³⁴. In virtù del fondamento passivo dell'apprensione analogizzante, in altre parole, è la stessa corporeità dell'animale che si impone nell'esperienza del soggetto con una duplicità fisico-carnale analoga a quella che il soggetto esperisce nella sfera di proprietà dell'ego [*Eigenheitssphäre*] relativamente al corpo proprio.

Se, tuttavia, la formazione intenzionale “animale” si costituisse nell'esperienza sulla base di una somiglianza limitata alla sola sfera corporea, la fenomenologia di Husserl non si distanzerebbe molto dalla prospettiva dell'umanesimo antropocentrico moderno. Già Cartesio, infatti, affermava:

Esaminando le funzioni che potevano svolgersi in questo corpo vi trovavo tutte quelle che possono essere in noi senza che vi pensiamo e, di conseguenza, senza che la nostra anima, cioè quella parte distinta dal corpo della quale è stato detto sopra che la sua natura è soltanto

³¹ Per l'interpretazione ante-predicativa dell'accoppiamento originario si veda: Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 197- 225.

³² V. Costa, «L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione», in A. Ferrarin (ed.), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 109-125, p. 111.

³³ J.F. Courtine, «L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl», trad. it. F. Riva, in V. Melchiorre (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 189- 213, p. 206.

³⁴ E. Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, p. 234 [traduzione mia].

di pensare, vi contribuisca, funzioni che sono tutte le stesse, e in ciò si può dire che gli animali privi di ragione ci assomiglino.³⁵

Anche la tradizione antropocentrica moderna, insomma, non nega una somiglianza corporea tra l'essere umano e l'animale.

In Husserl, tuttavia, come si evince chiaramente dalle *Meditazioni cartesiane*³⁶, l'apprensione analogizzante del corpo vivo dell'animale non rimane fine a se stessa, ma svolge una funzione particolare. Più precisamente, Husserl attribuisce al momento della *Paarung*, che ne sta all'origine, il ruolo di una "fondazione originaria" [*Urstiftung*] sulla base della quale può essere compiuta un'associazione di ordine superiore³⁷: il cosiddetto trasferimento di senso [*Übertragung*]³⁸. Da questo punto di vista, l'accoppiamento originario, nel motivare l'apprensione del corpo dell'animale come altro corpo vivo analogo al proprio, motiva anche la trasposizione di un analogo significato, all'interno del quale spicca, per i fini della nostra ricerca, l'impossibilità di separare, se non in maniera astrattiva, il corpo vivo individuale dalle proprietà interiori [*seelischen*]³⁹. Ciò implica, come spiega Husserl stesso, che «al corpo vivo visto appartiene, come al mio [corpo vivo] [N.d.A.] una vita interiore [*Seelenleben*]⁴⁰»: ovvero che, più precisamente, «il corpo vivo estraneo posto in un'associazione accoppiante con il mio corpo [...] diviene nucleo di un'appresentazione, ossia dell'esperienza di un ego co-esistente»⁴². Come, infatti, il corpo vivo del soggetto è intrecciato in maniera essenziale e indissolubile con la sua vita interiore, in modo tale da formare con essa un'unità concreta⁴³, così questa stessa unità deve appartenere all'essenza dell'altro corpo vivo che mi sta di

³⁵ Descartes R., *Discours de la méthode*, trad. it. G. Gori (a cura di), *Discorso sul metodo*, RCS Libri, Milano 2010, p. 54.

³⁶ Facciamo riferimento, nello specifico, a Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., §50.

³⁷ Ivi, pp. 131, 138. In quanto associazione, anche il trasferimento di senso mantiene una natura passiva (cfr. Heinämaa, «The Animal and the Infant», op. cit., p. 131).

³⁸ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 131.

³⁹ Scrive più precisamente Husserl nel secondo libro di *Idee*: «Come verso altre proprietà, noi possiamo rivolgere lo sguardo analitico anche verso queste proprietà psichiche [*seelischen*]; allora esse risultano come uno strato [...] non separabile realmente, dal corpo vivo fisico [...]. Tutte queste cose non sono invenzioni arbitrarie, bensì puri sviluppi di ciò che è implicito nel senso dell'apprensione naturalistica del "reale animale"» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 182).

⁴⁰ Sia la traduzione italiana sia la traduzione francese rendono il termine tedesco "*Seelenleben*" con vita psichica. Con "*Seelisches*", infatti, viene generalmente indicata la dimensione psichica inerente il corpo vivo di un soggetto (cfr. N. Depraz, «Lexicon», in E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tomo I, PUF, Parigi 2001, pp. 401- 420, p. 413). Da questo punto di vista, si propende per considerare "*Seele*" e "*Psyche*" come sinonimi. Poiché, tuttavia, la caratteristica della "*Seele*" viene riconosciuta anche agli esseri vegetali (Ms A V 21, Bl. 46b; Ms K III 4 Bl 30a), mentre la natura psichica [*das psychische Wesen*] viene attribuita esplicitamente da Husserl solo a esseri umani e animali (si veda, ad esempio, Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 125), in questo contesto si è preferito rendere "*Seelenleben*" con l'espressione "vita interiore", seguendo la definizione comune di *Seele* come «gesamtheit dessen, was das Fühlen, Empfinden, Denken eines Menschen ausmacht» [totalità di ciò che costituisce l'intuire, il sentire, il pensare di un uomo] (Rechtschreibung, *Duden Rechtschreibungswörterbuch*, Dudenverlag, Mannheim 1991). Anche in seguito, allora, dove si tratterà della natura psichica dell'uomo e dell'animale, si farà riferimento alla dimensione della *Psyche*, piuttosto che della *Seele*.

⁴¹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 168 [trad. con modifiche].

⁴² Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 138.

⁴³ «Damit konstituieren sich also neue reale Eigenschaften des Leibes, [...] die eine ganz andere Quelle haben als die eigentlich extensiven (und damit materiellen Eigenschaften) des Dinges [...] Denn durch diese Schicht, diese neue Gruppe realer Eigenschaften [...] verflücht sich der materielle Leib mit der Seele; was auffaßbar ist als lokalisierte Schicht des

fronte. L'analogia tra il corpo vivo del soggetto e dell'animale motiva, in altre parole, l'appresentazione di un'analogia vita interiore dell'essere animale stesso. In questo senso, parafrasando Courtine, l'apprensione analogizzante che si esercita nella costituzione di un essere come "essere animale" rappresenta un'"analogia carnis" la quale non è altro che «l'analogia del *sum*, lui stesso inteso come *ego sum*, o meglio: io sono incarnato, corpo-di-carne»⁴⁴. L'analogia del corpo vivo dell'animale è, immediatamente, analogia dell'esistenza egologica dell'animale come esistenza incarnata. Si tratta certo di chiarire, poi, cosa significhi esistenza egologica.

L'analogia carnale, pertanto, non si limita, come accadeva nell'interpretazione cartesiana, a registrare una somiglianza esteriore, di carattere fisico e materiale, tra l'essere umano e l'animale, ma, sulla base di questa, riconosce il sussistere di un'analogia che, come rileva Melchiorre, richiama, sebbene in maniera non intenzionale, quella che in termini scolastici passa sotto il nome di *analogia proportionis* o *analogia attributionis*, ovvero la partecipazione dei due termini accoppiati – l'essere umano e l'animale – a uno statuto d'essere comune⁴⁵: entrambi si costituiscono come soggetti di un'analogia vita interiore. Più nello specifico, come scrive Husserl stesso, «ciascuno ha una differente individualità, ma la stessa "natura" [„Wesen“]»⁴⁶: gli esseri umani condividono con gli animali di cui hanno un'apprensione analogizzante un'analogia vita interiore, nonostante questa presenti, come vedremo nei paragrafi successivi, contenuti e strutture del tutto peculiari. Per questo motivo, come fa notare acutamente Makkreel in riferimento al testo delle *Meditazioni cartesiane*⁴⁷, l'apprensione analogica del corpo vivo dell'animale sta a fondamento della possibilità di presa empatica

Leibes, dazu anderes, was auffaßbar ist als Abhängiges vom Leibe (im vollen Sinn, diese Schicht schon einschließend) und den „Sinnesorganen“, all das macht unter dem Titel Bewußtseinsstoff einen Untergrund des Bewußtseins aus und erfährt seine realisierende Auffassung in eins mit diesem als Seele und seelisches Ich» (Husserl, *Husserliana*, vol. IV, op. cit., p. 157. Si veda anche Ivi, p. 152). Sulla natura di questo intreccio, Husserl poco oltre specifica che la vita interiore e il corpo vivo non si presentano come due parti indipendenti che si avvicendano: «auch da gilt, daß das Geistige nichts Zweites ist, nichts Angebundenes ist, sondern eben beseelen; die Einheit ist nicht Verbindung von zweien, sondern eins, und nur eins ist da» (Ivi, p. 239). Già in un testo del 1910 Husserl precisava, infatti, che *Leib* e *Seele* sono un'unica cosa, o, più precisamente, che la *Seele* non è un'entità indipendente, qualcosa che stia all'interno del *Leib* (Idem, *Husserliana*, vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, p. 241).

⁴⁴ Courtine, «L'essere e l'altro», op. cit., p. 213.

⁴⁵ V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 137.

⁴⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 155 [traduzione mia].

⁴⁷ R. A. Makkreel, «How is empathy related to understanding?», in T. Nenon, L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's II*, Springer, New York 2010, pp. 199-212, p. 210. Su questo punto si veda anche N. Depraz, *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité a soi chez Husserl*, Vrin, Parigi 1995, p. 140. Makkreel, in particolare, evidenzia un'evoluzione della posizione husserliana in merito alla relazione tra apprensione analogizzante ed empatia nel passaggio dal secondo volume di *Idee alle Meditazioni cartesiane*. In particolare la tesi di Makkreel è la seguente: «mentre la prima teoria husserliana dell'empatia includeva sia 1) un generale atteggiamento cognitivo volto a riconoscere l'altro come altro sia 2) prese di posizione specifiche inerenti specifici stati mentali dell'altro ora [nelle *Meditazioni cartesiane*] [N.d.A.] l'empatia sembra ridursi alla seconda» (Ivi, p. 211): l'appresentazione della vita interiore dell'altro sulla base di un'apprensione analogizzante del corpo proprio dello stesso passa dall'essere uno degli attributi della definizione originaria dell'empatia a suo fondamento trascendentale, ovvero condizione di possibilità per cogliere i contenuti particolari della vita interiore dell'alterità.

dell'animale stesso⁴⁸: poiché essa fonda la costituzione di un animale quale essere dotato di una vita interiore altra⁴⁹ – quale caso eclatante [*étonnant*] di alterità, per usare un'espressione di Depraz⁵⁰ – nei confronti della quale è, conseguentemente, possibile dirigersi e realizzare una comprensione.

Già, dunque, osservando il processo di costituzione della formazione intenzionale “animale” nel corso dell'esperienza si coglie una radicalizzazione in senso interiore della somiglianza tra soggetto ed essere animale, la quale restituisce una prima capacità di rottura dell'impianto concettuale della fenomenologia rispetto alla tradizione antropocentrica moderna. Mentre questa, a partire da Cartesio⁵¹, identifica l'animale con la macchina e, su questa base, come nota Pelluchon, esclude che i confini dell'essere soggettivo si estendano oltre i confini dell'essere umano⁵², Husserl, al contrario, in virtù dell'apprensione analogica del corpo vivo dell'animale, afferma esplicitamente che «gli animali non sono macchine, ma esseri che esistono in maniera personale»⁵³: essi hanno, cioè, una vita interiore che viene appresentata in unità con il corpo vivo, al pari di ogni altro essere umano.

Questi esiti delle analisi husserliane, tuttavia, da soli non sono sufficienti per decretare l'emancipazione di Husserl da una prospettiva antropocentrica. D'altra parte, si tratta anche di comprendere più a fondo cosa significhi che gli animali esistono in maniera personale. Come, infatti, avverte Toulemont, riconoscere che l'animale ha una propria vita interiore incarnata non esclude ancora che questa vita interiore rappresenti per Husserl una sorta di vita umana al ribasso: in altre parole, che l'animale si costituisca come una forma di umanità inferiore⁵⁴. Si tratta, pertanto, di andare ad approfondire questa “natura” [*Wesen*] in comune tra gli uomini e gli esseri animali, che viene rinvenuta al cuore della stessa esperienza dell'animale: per valutare se, e in che misura, eventualmente

⁴⁸ Husserl ribadisce in più occasioni e contesti che l'empatia è il processo attraverso il quale la vita interiore dell'animale propriamente si offre nell'esperienza. A titolo di esempio è possibile far riferimento ai seguenti passaggi testuali: Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 119; Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 182; Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Springer, New York 2008, p. 672.

⁴⁹ Le condizioni che permettono al soggetto di parlare della vita interiore appresentata attraverso l'apprensione analogizzante come di una vita interiore altra e, dunque, di un'alterità sono illustrate analiticamente da Husserl in Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., §§ 53-54. Ferretti sottolinea che, sotteso al ragionamento husserliano di questi paragrafi, c'è l'implicito riconoscimento dell'immaginazione come fattore essenziale per la costituzione dell'altro come tale. Cfr. G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività: le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, p. 84

⁵⁰ Depraz, «Liminaire: “l'animal” », op. cit., p. 12.

⁵¹ «Se ci fossero simili macchine [gli autonomi] [N.d.A.] che avessero gli organi e l'aspetto di una scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo alcun mezzo per riconoscere che esse non sarebbero in tutto della stessa natura di questi animali» (Descartes, *Discorso sul metodo*, op. cit., p. 62). Sul legame tra la tradizione soggettivista moderna e il pregiudizio dell'animale-macchina si veda Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., pp. 122 ss.

⁵² C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité : Les hommes, les animaux, la nature*, Editions du Cerf, Parigi 2011, p. 201.

⁵³ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 61 [traduzione mia]. Questa negazione dell'interpretazione meccanica della vita animale è ribadita in Idem, *Husserliana*, vol. IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968, pp. 55 ss.

⁵⁴ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 198.

essa consenta di impedire il riproporsi di ogni forma di considerazione derivata dal primato del soggetto umano, sfuggendo, però, al contempo ad una omologazione tra animale ed essere umano.

1.2. La struttura egoico- trascendentale della vita interiore dell'animale

Nel tentativo di delineare i tratti fondamentali della “natura” [*Wesen*] comune di esseri umani e animali, è bene ricordare che, in prospettiva fenomenologica, nell'esperienza dell'altro «nulla di ciò che appartiene alla sua stessa essenza propria perviene a datità originaria»⁵⁵. Di conseguenza, la struttura della vita interiore, degli esseri umani come degli animali, viene colta per mezzo di un'intenzionalità indiretta – quella che Husserl chiama “appresentazione” – che rende con-presente la vita interiore dell'altro a partire dalle manifestazioni del suo corpo vivo. Questo implica che, per ricostruire la “natura” [*Wesen*] in comune tra esseri umani e animali, sia innanzitutto necessario ricostruire gli elementi di analogia che insistono nella dimensione dei corpi vivi, in quanto solo questi ultimi possono rendere presenti, pur in maniera indiretta, le componenti della vita interiore che si ritrovano anche oltre i confini dell'umanità.

Osservando ciò che ci si offre nell'esperienza è possibile notare come alcuni animali abbiano corpi vivi che, per quanto differenti dai corpi vivi degli esseri umani, presentano una somiglianza sostanziale con essi. Le scimmie, ad esempio, hanno mani e piedi come gli esseri umani, benché le mani funzionino anche come piedi e questi ultimi svolgano molte funzioni delle mani⁵⁶. Molti altri animali, invece, non presentano quest'analogia, pur modificata, con le nostre strutture corporee. I pesci, ad esempio, hanno corpi che non somigliano affatto ai corpi degli esseri umani: non hanno né braccia né gambe⁵⁷, anche se possono contare, a loro volta, su una struttura oculare analoga a quella umana. Questa viene, invece, del tutto a mancare nelle zecche, che risultano essere prive anche del senso dell'udito e del gusto⁵⁸.

Di fronte a queste radicali diversità tra i sistemi somatologici degli animali viene, dunque, da chiedersi quale sia il senso concreto dell'analogia del corpo vivo dell'animale – analogia che l'analisi fenomenologica ha restituito come momento centrale dell'esperienza dell'animale stesso e che Husserl sostiene possa estendersi fino agli organismi unicellulari⁵⁹. A tal proposito, Husserl nota che

⁵⁵ Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., p. 129.

⁵⁶ L'esempio è dello stesso Husserl. Si veda: Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 118.

⁵⁷ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, Bern/ München, 1973, pp. 232- 234.

⁵⁸ von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 42.

⁵⁹ «Grenze der Abwandlung der Interpretation aus Einfühlung. Entwicklungsstufen als symbolisch nachzukonstruieren. Parallele bei allen Tieren, die Analoga der Menschen sind: Leiber haben mit sinnlichen Organen wie der Mensch. Aber wo endet die Analogie? Sind Einzeller nicht auch psychophysisch, haben sie nicht auch ihre Leiber als Organe ihres «Ichpols»? Aber da endet die Analogie im Limes» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 173).

il corpo vivo estraneo, di cui ho esperienza, si rende noto progressivamente come vero corpo vivo solo nel suo comportamento esteriore mutevole, ma sempre concordante [...].

Se la concordanza non ha luogo, il corpo vivo viene esperito come mera parvenza.⁶⁰

Il corpo dell'animale, pertanto, è colto come corpo vivo non in virtù di qualche particolare struttura somatica, bensì sulla base della percezione del suo comportamento esteriore. Come sottolinea Heinämaa, l'appercezione analogizzante, che offre il corpo dell'animale come corpo vivo, è motivata dalla somiglianza dei movimenti percepiti nell'esperienza che se ne fa⁶¹. L'animale è, in altre parole, appreso come corpo vivo analogo al corpo vivo del soggetto perché, sottoposto ad analoghe sensazioni esterne, il suo corpo è visto comportarsi in maniera analoga: perché anche il paramecio, se le sue folte ciglia avvertono la presenza di un ostacolo, sfugge quest'ultimo deviando all'indietro la propria direzione di marcia⁶². Benché, dunque, buona parte degli animali mostri strutture somatologiche anche molto lontane da quelle del soggetto umano, essi rivelano comunque quella che Toulemont definisce una somiglianza comportamentale⁶³. Ed è precisamente questa che motiva, in ultima istanza, l'apprensione analogizzante del corpo vivo dell'animale.

A sua volta, come si rileva nell'esempio del paramecio, l'apprensione della somiglianza comportamentale si costituisce sulla base di due momenti fondamentali. Il primo momento essenziale è l'apprensione di una somiglianza riguardante il sistema motorio, il quale, come precisa Husserl stesso, in maniera analoga a quanto accade per l'essere umano, «si lascia interpretare come [sistema] cinestetico»⁶⁴. Solo in quanto si muove – in quanto scodinzola, in quanto afferra oggetti o, al limite, in quanto devia la propria traiettoria – all'animale può essere attribuito un comportamento simile a quello del soggetto umano. Questo significa che l'analogia tra questo e l'animale non si esercita tanto a livello della corporeità immobile⁶⁵: piuttosto essa deve includere anche l'analogia del movimento dei corpi. L'analogia dev'essere, insomma, analogia anche delle *Funktionsbewegungen*⁶⁶, nel senso che:

[s]e ora vedo “un altro che si muove”, il *Körper* esterno “*Leib* estraneo” in movimento, e cioè visivamente, analogamente al mio *Leibkörper*, allora i suoi modi d'apparizione nel

⁶⁰ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 134 [traduzione modificata].

⁶¹ Heinämaa, «The Animal and the Infant», op. cit., p. 131.

⁶² von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 80.

⁶³ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 79.

⁶⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 116 [traduzione mia].

⁶⁵ Scrive a tal proposito Pugliese: «la somiglianza corporea non riguarda solo le singole membra, ma riguarda i corpi come totalità, nell'insieme della loro articolazione e delle loro capacità di movimento e di sviluppo» (A. Pugliese, *Unicità e relazione, Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milano- Udine 2010, p. 197).

⁶⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 61.

movimento ricordano i modi d'apparizione interni del mio movimento, quelli che io avrei, se facessi lo stesso movimento a partire da lì.⁶⁷

In prospettiva fenomenologica, dunque, che l'animale sia un corpo vivo analogo a quello del soggetto (umano) che ne fa esperienza significa che all'animale sono riconosciuti movimenti analoghi a quelli del soggetto (umano) o, per meglio dire, la stessa possibilità di movimento spontaneo che quest'ultimo riconosce per se stesso.

Affinché, tuttavia, un corpo possa essere detto muoversi in maniera spontanea, deve essere presente un secondo elemento che si ritrova nel comportamento umano e che, di conseguenza, rappresenta il secondo momento essenziale dell'apprensione della somiglianza comportamentale dell'animale. Questo secondo elemento è, precisamente ciò che consente di distinguere il movimento di caduta di una pietra da quello di una zecca che si avventa sulla preda. Quest'ultimo si realizza solamente quando la zecca avverte, attraverso l'olfatto, l'odore dell'acido butirrico prodotto dai follicoli sebacei dei mammiferi: ovvero quando il sistema percettivo proprio della zecca rileva il segnale della presenza della preda nella propria sfera d'azione⁶⁸. Da questo punto di vista, il comportamento esteriore dell'animale si mostra basato su una correlazione essenziale del sistema motorio con il sistema degli organi di percezione⁶⁹. Questi ultimi, in particolare, forniscono un insieme di stimolazioni sensoriali [*Reizempfindlichkeit*] per il sistema motorio, grazie ai quali i movimenti di quest'ultimo sono movimenti stimolati [*Reizbewegungen*] «che – scrive Husserl – noi possiamo interpretare analogicamente come movimenti di reazione soggettiva»⁷⁰ e, pertanto, come del tutto distinti dai movimenti meccanici delle mere cose materiali, come la caduta della pietra di cui dicevamo.

In prospettiva fenomenologica, allora, la correlazione reciproca tra sistema delle funzioni motorie e sistema degli organi di percezione assume un ruolo decisivo nell'apprensione del comportamento concordante dell'animale e, corrispondentemente, nella costituzione del suo statuto di corpo vivo. Come rileva Husserl, questo implica che,

⁶⁷ Ivi, p. 521 [traduzione mia].

⁶⁸ L'esempio è tratto da von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 42. Descritto in questi termini, quello della zecca non sembra essere un tipo di comportamento concordante che si offre al soggetto al livello passivo e preriflessivo dell'esperienza empatica sopra descritta. Ciò, tuttavia, non esclude che questi stessi rilievi non siano validi anche nella sfera passiva dell'esperienza soggettiva. È quanto, ad esempio, accade quando vedo il cane Greta uscire dalla cuccia per abbaiare al postino che entra nel vialetto di casa: ho l'esperienza immediata di un comportamento che si basa sulla correlazione tra la percezione del postino e l'abbandono del rifugio da parte dell'animale, pur non conoscendone, come accade, invece, nel caso della zecca, la struttura della dinamica motivazionale.

⁶⁹ A proposito di questa correlazione Husserl scrive: «Mein Körper ist Körper wie ein anderer. [...] Indem nun aber die Bewegungsweise [...] weiter so verläuft in Ähnlichkeit, wie als ob ich wirklich dort wäre, und die durch die Analogie geweckten Innenkinästhesen so laufen, als ob ich die und die inneren Motive hätte, als ob ich diese „Augen“ <hätte> und dorthin sähe, die von dort in der entsprechenden „Blickrichtung“ liegenden Dinge sähe» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 545).

⁷⁰ Ivi, p. 116 [traduzione mia].

fenomenologicamente il confine con l'animale (in quanto [confine][N.d.A.] di un essere del quale attraverso l'empatia si può fare esperienza come di un essere incarnato [*Leibwesen*]) è posto [...] in maniera tale che rievochi un'analogia con un sistema di sensibilità cutanea e di movimento reattivo⁷¹.

Dove, quindi, vengono a mancare le condizioni per poter attribuire a ciò che è percepito un sistema motorio e un sistema percettivo minimali – quali sono, appunto, il sistema dei movimenti di reazione e la sensibilità tattile della pelle – lì deve essere posto il confine dell'esperienza empatica dell'animale⁷², in quanto lì viene a mancare l'analogia con il corpo vivo del soggetto dell'esperienza.

Il significato di quest'ultima, allora, va certamente rintracciato in direzione di una somiglianza comportamentale, la quale, a sua volta, però, non va intesa come somiglianza che inerisca il comportamento concretamente esperito. Mentre, infatti, la gola del buongustaio è sollecitata dall'odore dell'uvetta, che lascia invece la zecca indifferente, quest'ultima è stimolata dalla percezione olfattiva dell'acido butirrico, che non suscita nel buongustaio alcuna reazione⁷³. L'analogia tra corpi vivi significa qui, piuttosto, analogia nelle strutture del comportamento. Essa indica, cioè, la presenza di un analogo sistema di funzioni motorie e di organi percettivi⁷⁴ che esercitano, in relazione al comportamento particolare, un'azione di motivazione⁷⁵: ovvero la costituzione, per riprendere un'espressione di Heinämaa, di un'analogo esistenza senso-motoria⁷⁶. Di

⁷¹ Ivi, p. 118 [traduzione mia].

⁷² Come si legge in un manoscritto: «Sie [die Pflanze] [N.d.A.] hat aber keinen Leib als Organ, als System von Organen, nämlich sie hat kein „ich bewege“ [...]. Dadurch fehlt denn die durch Leiblichkeit vermittelte Einfühlung» (Ms A V 24, Bl. 9a). In questo senso Husserl nota che «[w]enn wir eine Pflanze als psychisch beseelt auffassen, so geschieht das eigentlich nur leihweise» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 118, n.2): non potendo essere riconosciuti alle piante la correlazione di sistema percettivo e sistema motorio, non si esercita nei confronti delle piante un'apprensione analogizzante e, di conseguenza, non è possibile cogliere nelle piante una vita interiore analoga a quella del soggetto dell'esperienza. Il problema della vita interiore delle piante, in realtà, risulta essere più complesso. Non solo, infatti, nuove ricerche scientifiche mostrano come l'assenza di un'apprensione analogizzante del loro comportamento sia dovuta al fatto che le azioni delle piante si svolgono con tempi diversi dai nostri, molto più lenti, che, conseguentemente, faticano a entrare nel nostro campo percettivo: a essere percepiti come tali, cioè come movimenti spontanei (S. Mancuso, C. Petrini, *Biodiversi*, Giunti, Firenze 2015, p. 39). Husserl stesso, in diversi manoscritti, include le piante tra gli esseri animati [*Seelischer Wesen*]: tra gli esseri dotati di una vita interiore (su questo punto si veda Ms K III 4 Bl 30a; Ms A V 21, Bl. 46b). Per il senso di questa estensione della vita animata oltre i confini dell'animalità si rimanda alla trattazione dell'ultimo capitolo del presente lavoro.

⁷³ Per l'esempio si veda ancora von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 55.

⁷⁴ Quest'individuazione nell'animale di un sistema di organi percettivi analoghi a quelli che si ritrovano nell'essere umano rappresenta già una posizione originale nel panorama filosofico contemporaneo di Husserl, nel quale ancora Heidegger scrive: «hat das Tier keine Wahrnehmung [...] kein Bleibendes, das dem Tier als ein möglicher Gegenstand gegenübersteht» (M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. it. C. Angelino (a cura di), *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, pp. 376, 372).

⁷⁵ Qui il concetto di motivazione va preso nel senso specifico che Husserl gli assegna all'interno della propria fenomenologia, ovvero come legge fondamentale della vita intenzionale, la quale si oppone alla causalità come legge fondamentale del mondo naturale e si estende al di là dei confini della vita morale del soggetto fino al regno delle associazioni passive e delle abitudini (cfr. Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 223-248; D. Moran, J. Cohen, *The Husserl dictionary*, Continuum, Londra- New York 2012, pp. 213-214).

⁷⁶ Heinämaa, «The Animal and the Infant», op. cit., p. 135.

conseguenza, una comprensione più precisa della “natura” [*Wesen*] che gli esseri umani e gli altri animali hanno in comune richiede un’illustrazione più analitica di queste strutture comportamentali comuni – il sistema delle funzioni motorie e degli organi percettivi – sulle quali si regge l’appercezione di rassomiglianza [*verähnlichende Apperzeption*] con il corpo vivo dell’animale.

1.2.1. Percezione, costituzione, vita cosciente

Per quanto riguarda il sistema degli organi sensoriali, va innanzitutto notato che l’esperienza empatica degli animali ci restituisce uno spettro piuttosto ampio di possibilità percettive: mentre alcuni animali appaiono dotati di sensi decisamente più sviluppati di quelli umani⁷⁷, molti altri, come la zecca o la medusa⁷⁸, presentano, invece, una capacità sensoriale piuttosto limitata. In entrambi i casi il sistema percettivo dell’animale si mostra come un sistema che non è necessariamente concorde con il sistema percettivo dell’essere umano. Questa eterogeneità delle funzioni sensoriali di uomini e animali rende ovviamente impossibile individuare a priori un sistema percettivo comune a tutti i corpi vivi. Come, tuttavia, nota lo stesso Husserl,

in ogni caso all’“uomo” dotato di esistenza spirituale appartiene per necessità formale un corpo vivo, un organismo, che ha il proprio sistema di organi percettivi. Lo stesso accade per gli animali, per quanto estesa o limitata possa essere la varietà di questi organi.⁷⁹

L’eterogeneità degli organi percettivi non tocca, dunque, la necessità formale, che appartiene al corpo vivo in quanto tale, di disporre di un sistema sensoriale in generale. Questo significa che l’esistenza incarnata [*leiblich*] implica in maniera essenziale il riferimento alla sensibilità e che, come scrive De Palma «che cosa debba essere più precisamente inteso con questa sensibilità o con i diversi organi di senso è, di fatto, una questione empirica»⁸⁰: una questione che viene messa tra parentesi dal metodo della riduzione e che, conseguentemente, non riveste alcun ruolo sul piano della fenomenologia husserliana.

Se, dunque, è vero che non è possibile stabilire a priori una struttura percettiva comune a tutti gli esseri animali (umani e non umani), a priori si deve comunque assumere che, fin dove si ha apprensione analogizzante del corpo vivo, sussiste un’esistenza dotata di una struttura percettiva concordante, anche se dalla forma del tutto peculiare⁸¹. Posso, infatti, avere un’appercezione

⁷⁷ L’esempio che Husserl riporta a questo proposito è quello del cane da caccia (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, p. 167).

⁷⁸ L’esempio della medusa è utilizzato proprio da Husserl che, in maniera molto più specifica, parla di “Quallensubjekt” (Idem, *Husserliana*, vol. XIV, p. 116).

⁷⁹ Ivi, p. 136 [traduzione mia].

⁸⁰ V. De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister. Intersubjektivität, Anomalität und Gemeinwelt aus phänomenologischer Sicht». *Studia Phaenomenologica*, 11 (2011), pp. 223-241, p. 229 [traduzione mia].

⁸¹ Husserl stesso, infatti, ammette: «Jedenfalls muss hier alles sorgsam durchdacht [...] werden, dass auch die Tiere, dass alle Wesen, [...] als welche für uns da ist, an eine Norm gebunden sind» (Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 132).

analogica del corpo vivo dell'altro animale solo nella misura in cui quest'ultimo dispone di un sistema di percezione che, attraverso l'esperienza empatica mi riesco ad appresentare. Utilizzando una terminologia non fenomenologica, la presenza di un corpo vivo dotato di un sistema percettivo è *ratio essendi* di un'esperienza empatica che, da parte sua, si costituisce come *ratio cognoscendi* dello stesso sistema di percezione.

Al di là, dunque, delle differenze empiriche, i sistemi percettivi degli esseri umani e degli animali condividono le stesse determinazioni essenziali: vale a dire, la stessa struttura eidetica della percezione in quanto tale. Questa viene individuata da Husserl già nelle sue lezioni del 1907 sulla costituzione della cosa e dello spazio, dove si legge che «il carattere essenziale della percezione è quello di essere “coscienza” della presenza in carne e ossa dell'oggetto»⁸². Nella struttura eidetica della percezione, pertanto, è incluso necessariamente il riferimento a un oggetto: un oggetto che, come precisa Husserl stesso, si dà in se stesso in quanto oggetto attualmente presente⁸³ in riferimento al corpo vivo del soggetto⁸⁴. Quando, allora, Husserl scrive che «in ogni caso bisogna attentamente valutare che anche l'animale [...] in quanto tale è qui per noi [...] quale un determinato sistema di percezione [*Bezugssystem*]»⁸⁵ intende sostanzialmente questo: che anche al corpo vivo dell'animale, in quanto analogo corpo vivo percettivo [*Wahrnehmungsl Leib*]⁸⁶, appartiene in maniera essenziale, come al corpo vivo del soggetto umano, il riferimento a oggetti del mondo esterno presenti in carne e ossa.

Per quanto riguarda il modo in cui è vissuto, da parte degli esseri umani, questo riferimento percettivo agli oggetti esterni, Husserl nota che essi «come tali, nella loro vita intenzionale, sono in relazione con il mondo sotto forma di mondo circostante»⁸⁷: che essi nell'esperienza percettiva si riferiscono a un mondo che si denota, più precisamente, come mondo circostante. Dal momento che quest'ultimo non è altro che «un mondo “*per me*” [corsivo mio] [...] un mondo posto con un suo particolare statuto di senso attraverso i vissuti intenzionali del soggetto stesso»⁸⁸, ciò implica che il soggetto umano, ha un riferimento percettivo agli oggetti del mondo esterno che è sempre significativamente connotato. Quando, dunque, l'essere umano percepisce (in maniera visiva, tattile, etc.) degli oggetti, essi sono immediatamente presenti dal punto di vista dell'apprensione come

Per l'evidenza che ogni essere vivente abbia una propria normalità percettiva si veda anche: Ivi, p. 129; Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, p. 667.

⁸² E. Husserl, *Husserliana*, vol. XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, trad. it. V. Costa (a cura di), *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 19.

⁸³ Ivi, p. 18.

⁸⁴ Ivi, p. 13.

⁸⁵ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 132 [traduzione mia].

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ «ich überhaupt erkenne [...], dass sie sich als solche in ihrem intentionalen Leben auf die Welt in Form ihrer Umwelt beziehen» (Idem, *Husserliana*, vol. IV, op. cit., pp. 190-191).

⁸⁸ Ivi, p. 186.

oggetti dotati di un significato, ad esempio, di utilità di un genere qualsiasi: materiali combustibili, alimenti, strumenti, etc.

Un fenomeno analogo si riscontra, in realtà, anche nell'esperienza propria degli esseri animali, nella misura in cui, come sottolinea l'etologo Roberto Marchesini, anche per essi «la percezione non è un fluire passivo di referti attraverso gli organi sensoriali, ma una organizzazione degli stessi [...] per assumere una forma individuo-riferita»⁸⁹: vale a dire, una forma *per* il soggetto (animale). In effetti, nella percezione dell'acido butirrico, la zecca organizza immediatamente il contenuto degli organi di senso in una forma oggettuale che per essa ha un significato ben preciso: quello del cibo⁹⁰. Come commenta Husserl, «ciò significa ancora una volta che l'animale ha il proprio mondo circostante [*Umwelt*] finito [...] a partire dalla propria maniera di appercepire, dalle proprie funzioni costitutive»⁹¹: ovvero, che, analogamente a quanto detto per l'essere umano, l'animale ha un'esperienza percettiva del mondo esterno nella forma del mondo circostante.

In linea, dunque, con le innovative ricerche di von Uexküll, che per primo aveva esteso agli animali il termine tedesco “*Umwelt*” generalmente utilizzato in chiave sociologica per riferirsi ai contesti storico- culturali umani⁹², anche Husserl sostiene che la costituzione di un mondo circostante – una *Umwelt*, appunto – è una caratteristica che non può essere limitata agli esseri umani. Letto in prospettiva fenomenologica, questo significa riconoscere che anche l'animale dispone, nella propria vita interiore incarnata, di un sistema di riferimenti percettivi agli oggetti del mondo esterno che costituisce questo stesso mondo come un sistema dotato di significati peculiari: significa, in altre parole, ammettere che l'analogia con il corpo vivo del soggetto (umano) conduce a riconoscere la presenza, nella vita interiore dell'animale, di funzioni costitutive analoghe a quelle che il soggetto (umano) riconosce per se stesso e che fanno in modo che esso sia posto in una correlazione essenziale con un mondo significativamente orientato – con un mondo circostante.

⁸⁹ R. Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale. Coordinate d'interpretazione e protocolli applicativi*, Edizioni Eva, Venafro 2001, p. 37.

⁹⁰ Qui si è ripreso l'esempio della zecca per ragioni di continuità con il paragrafo precedente. Osservazioni di un investimento di senso dell'esperienza percettiva dell'animale trovano conferma e ulteriore esemplificazione anche nelle ricerche etologiche contemporanee. Nel contesto scientifico italiano, in particolare, è possibile far riferimento a: Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, op. cit., p. 20.

⁹¹ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 626, trad. it. M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 100. [traduzione con modifiche]. Altrove si legge anche: «Hier die Fundamentalprobleme. Tierische[s] [...] Leben [...] lebend in ihrer “Umwelt”, jede Spezies in ihrer spezifischen Umwelt. Jedes [...] hat seine Entwicklung von embryonalem Anfang bis zur Reife, und in dieser baut es sich die für es bewusstmässige, für es „daseinende“ Umwelt auf» (Ivi, p. 180). Inoltre, in un manoscritto del cosiddetto periodo genetico troviamo scritto: «Das animalische Sein (in der Einheit einer Ichlichkeit Sein) [...] auf die Umwelt Bezogenseins » (E. Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*, Springer, New York 2014, p. 100).

⁹² M. Mazzeo, «Il biologo degli ambienti. Uexküll, il cane guida e la crisi dello Stato», in von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., pp. 7-33, p. 8.

Più precisamente, il soggetto che si pone in correlazione essenziale con il mondo circostante si qualifica, per Husserl, nei termini di un soggetto dotato di una propria ipseità ontologica di soggetto egoico⁹³: dotato, cioè, di una propria *Ich-Struktur*. Conseguentemente, l'evidenza fenomenologica in base alla quale anche gli animali vivono in un loro mondo circostante – ovvero, l'evidenza per cui anche essi vivono in un mondo significativamente orientato – come rileva giustamente Di Martino, ha per Husserl il senso di sottolineare che, conformemente al loro modo di darsi, anche gli animali richiamino la struttura egoica del soggetto dell'esperienza⁹⁴. È questo il senso dell'affermazione di Husserl per cui «per ogni specie animale [c'è] [N.d.A.] un tipo modificato della [struttura] [N.d.A.] “io- mondo circostante”»⁹⁵: l'animale ha una propria maniera di appercepire, una propria modalità di costituzione di un mondo circostante e, in correlazione essenziale con questa, una propria soggettività o, per meglio dire, una propria struttura egoica [*Ich-Struktur*]⁹⁶. Sebbene la natura di quest'ultima vada indagata in maniera più precisa, l'evidenza per cui la vita animale si svolge in relazione a un mondo circostante restituisce l'evidenza correlativa per cui, come Husserl dichiara in maniera ancora più esplicita ne *La crisi delle scienze europee*, «nell'ambito degli esseri viventi, gli esseri animali [...] vivono anche attraverso atti egologici»⁹⁷: gli esseri animali presentano dei caratteristici vissuti egoici.

Nello specifico, la vita egoica che si riconosce all'animale a partire dal suo riferimento percettivo a un mondo circostante fa in modo che, come scrive Husserl, l'animale si rivela essere «un analogo [...] per l'ego umano delle sue *cogitationes* di questo e quel *cogitata*»⁹⁸: l'animale si rivela dotato di una vita interiore che, in analogia a quella dell'essere umano, può essere compresa secondo lo schema “*ego- cogito- cogitatum*”⁹⁹. Il senso di questa analogia è, in realtà, duplice. Da un lato, infatti, come riporta Toulemont, essa indica che i vissuti della vita interiore dell'animale, in quanto vissuti cogitativi [*cogitationes*], si organizzano in riferimento a un centro¹⁰⁰: che, come si legge esplicitamente in Husserl, «la vita puramente animale è centrata»¹⁰¹. Dall'altro lato, nota Bailey, l'analogia con la struttura egoica del soggetto umano comporta che anche per gli animali sia possibile

⁹³ «sie selbst-eigenes Sein als Ichsubjekte haben und [...] als solche in ihrem intentionalen Leben auf die Welt in Form ihrer Umwelt beziehen» (Idem, *Husserliana*, vol. IV, op. cit., p. 191).

⁹⁴ Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 6.

⁹⁵ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 182 [traduzione mia].

⁹⁶ Come si legge alcune pagine oltre: «Andere Ich, Menschen und Tiere» (Ivi, p. 456): l'altro non è solo l'altro essere umano ma anche l'altro animale. In questo la proposta fenomenologica di Husserl sembra essere più originale della posizione di chi, come, ad esempio, Levinas, limita il volto dell'alterità al volto dell'altro soggetto umano. Su questo punto si veda: Derrida, *L'animale che dunque sono*, op.cit., pp. 157 ss.

⁹⁷ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 248 [traduzione con modifiche].

⁹⁸ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 177 [traduzione mia].

⁹⁹ Cfr. Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 78.

¹⁰⁰ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 194. La caratteristica della centratura della vita egologica animale è rilevata anche da J. San Martin, «La subjectividad trascendental animal», *Alter. Revue de phénoménologie*, n. 3 (1995), pp. 383-406, p. 394.

¹⁰¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 177 [traduzione mia].

parlare di una vita di coscienza¹⁰². Una possibilità che Husserl ammette direttamente, laddove scrive: «Gli uomini nella loro vita interiore come vita egoica, vita intenzionale, la quale è vita cosciente. Anche la vita animale è compresa come vita cosciente»¹⁰³.

Qui il distacco con la moderna filosofia del soggetto diviene evidente. Descartes che, come detto, si trova all'origine di questa linea di pensiero, nelle lettere destinate al marchese di Newcastle e a Henri More scrive, infatti, esplicitamente che nell'animale «nulla o una voce o dei gesti indicano qualcosa che può essere riferito a un pensiero [*cogitationem*], piuttosto che a un impeto naturale»¹⁰⁴: nell'animale, detto altrimenti, la mancanza di funzioni linguistiche tradisce la mancanza di una vita di coscienza. Descartes avanza, dunque, un'equivalenza tra coscienza e capacità di espressione linguistica che costituisce un pregiudizio portante dell'antropocentrismo moderno¹⁰⁵ e che si trova ancora ben radicata nella filosofia del Novecento, specialmente nel pensiero heideggeriano¹⁰⁶. Rispetto a questo pregiudizio, allora, Husserl sembra offrire una prospettiva alternativa, nella misura in cui riconosce che

[g]li animali [*Tiere*], gli esseri animali [*animalische Wesen*] in generale, sono come noi soggetti di una vita di coscienza, nella quale è dato loro in maniera certa anche un "mondo circostante", come il loro, sulla base di una certezza d'essere.¹⁰⁷

In prospettiva fenomenologica, pertanto, non è il darsi linguistico dell'esistenza che permette di rilevarne lo statuto cosciente; la condizione di possibilità perché si possa rilevare l'esistenza cosciente di un soggetto è l'evidenza che quest'ultimo abbia un riferimento percettivo al mondo esterno come mondo circostante significativamente connotato¹⁰⁸. Corrispondentemente, l'analogia del corpo vivo

¹⁰² C. Bailey, «Le partage du monde : Husserl et la constitution des animaux comme "autres moi"». *Chiasmi international. Trilingual studies concerning Merleau-Ponty's Thought*, vol. 15 (2013), pp. 219- 250, p. 224.

¹⁰³ «Menschen in ihrem Seelenleben als Ichleben, intentionalen Leben, das Bewusstseinsleben ist. Tierisches Leben auch als Bewusstseinsleben verstanden [ist] [N.d.A.]» (Ms K III 4, Bl. 31b) [traduzione mia].

¹⁰⁴ «aliquid vel voce vel nutibus indicaret, quod ad solam cogitationem, non autem ad impetum naturalem, potest referri» cit. in De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., p. 224 [traduzione mia].

¹⁰⁵ Sul legame tra antropocentrismo moderno e visione dell'animale come essere mancante, nello specifico mancante della funzione linguistica, si veda Derrida, *L'animale che dunque sono*, op.cit. Interessante, a tal riguardo, è anche il contributo di Dieter Lohmar, il quale mette in luce come l'accostamento tra coscienza e funzioni linguistiche sia alla base non soltanto dell'antropocentrismo moderno ma anche di una comprensione dell'esistenza cosciente dell'essere umano che si rivela parziale e inadeguata, nella misura in cui ne sottostima il ruolo delle funzioni non linguistiche (cfr. D. Lohmar, «How do primates think? Phenomenological analyses of non-language systems of representation in higher primates and humans», *Phenomenology and the non-human animal. At the limits of experience*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 57- 74, pp. 58-62).

¹⁰⁶ De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., p. 224. Su questa continuità con l'impostazione antropocentrica cartesiana di Heidegger si veda anche Derrida *L'animale che dunque sono*, op. cit., pp. 136, 200 ss. Derrida rileva l'influsso di questo pregiudizio cartesiano – e, forse, come rileva Depraz, già aristotelico (cfr. Depraz, «Liminaire», op. cit., p. 15) – dell'equivalenza tra coscienza e linguaggio anche in altri pensatori contemporanei, tra cui soprattutto Lacan (cfr. Derrida *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 179).

¹⁰⁷ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 177 [traduzione mia].

¹⁰⁸ Sullo statuto di senso della relazione intenzionale dell'animale col mondo esterno si era già espresso Von Uexküll scrivendo esplicitamente: «le relazioni di significato [*Bedeutungsbeziehungen*] rappresentano l'unica guida affidabile [...] per studiare gli ambienti [*Umwelten*] animali» (von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit. 95).

dell'animale con il sistema percettivo proprio del soggetto umano ci permette di prendere posizione a favore di una vita interiore del primo come vita di coscienza dotata di un'analogia struttura egoica.

1.2.2. Sensibilità cinestetica, vita psichica, carattere trascendentale

Accanto all'analogia con il sistema degli organi percettivi, l'apprensione empatica del corpo vivo dell'animale restituisce anche una correlata analogia con i sistemi delle funzioni motorie e, corrispondentemente, con i sistemi cinestetici relativi al corpo vivo dell'essere umano. Come accade per l'analogia con il sistema degli organi di percezione, anche l'analogia con le funzioni motorie del corpo vivo non comporta l'affermazione dell'esistenza di una struttura motoria comune tra uomini e animali. Non solo, infatti, molti animali presentano un sistema di locomozione non basato, come quello umano, su muscoli e ossa. Spesso essi hanno a disposizione sistemi motori poco complessi, con limitate possibilità di movimento (al paramecio è, ad esempio, possibile muoversi lungo la sola linea retta, con forti limitazioni anche in caso di deviazioni)¹⁰⁹. Come, dunque, già il sistema percettivo, anche il sistema motorio dell'animale si costituisce in maniera non omogenea rispetto al sistema motorio del soggetto umano. Anche in questo caso, perciò, l'analogia con il sistema motorio umano non può riguardare la struttura dello stesso, quanto, piuttosto, la necessità formale della sua presenza nel corpo vivo in quanto tale¹¹⁰, indipendentemente dalle diverse forme che tale sistema può assumere nell'essere umano e nell'essere animale.

La necessità di ritrovare nel corpo vivo un sistema motorio che si lasci interpretare come un sistema cinestetico è, in realtà, duplice. Da un lato, infatti, nella misura in cui le funzioni di costituzione richiedono l'integrazione tra vissuti percettivi e vissuti cinestetici¹¹¹, come nota direttamente Husserl, lo stesso sistema cinestetico «ha un significato costitutivo essenziale [...] per il nostro punto di vista sulla natura»¹¹²: il sistema cinestetico rappresenta, detto altrimenti, una delle

Analogamente Marchesini scrive: «ciò che rende un animale sostanzialmente diverso da una macchina (retta da automatismi) non è in alcun modo il possesso della facoltà di esplicitare o di rendere dichiarabili i propri processi interni» (Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, op. cit., p. 17). Sempre Marchesini recentemente precisa: «Esistere soggettivamente non significa averne piena consapevolezza o saper esplicitare le proprie funzioni [...]. Esistere [soggettivamente] [N.d.A.] significa emergere dalle proprie dotazioni» ovvero manifestare una singolarità della presenza soggettiva come singolarità di interazione tra individuo e mondo (R. Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano- Udine 2016, pp. 44-45).

¹⁰⁹ L'esempio è sempre tratto da von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 80.

¹¹⁰ Sulla necessità della presenza del sistema motorio nel corpo vivo Husserl prende posizione inequivocabile: «Fehlen Bewegungssysteme, die sich als kinästhetische deuten lassen [...], so können wir dem Lebewesen [...] nicht zudeuten» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 116).

¹¹¹ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., pp. 122-123; Husserl ammette il valore costitutivo della cinestesia per le cose esterne in Husserl, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., p. 362. Le modalità con cui avviene l'integrazione tra cinestesia e sensazioni presentative è illustrata in Husserl, *La cosa e lo spazio*, op. cit., pp. 195 ss. Sul ruolo delle cinestesi nella costituzione di oggetti percettivi si veda anche J.J. Drummond, «On Seeing a Material Thing in Space: the role of Kinaesthesia in Visual Perception», *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 40 (1979), pp. 19-32.

¹¹² Ibid. Sul ruolo decisivo delle funzioni motorie per la costituzione delle cose di cui si compone il mondo circostante si veda anche Idem, *Idee...*, II, op. cit., § 18 (in particolare pp. 60-62).

condizioni di possibilità fondamentali per la costituzione del mondo circostante a cui, nella loro esistenza cosciente, fanno riferimento, in maniera essenziale, sia l'essere umano sia l'animale. Dall'altro lato, i sistemi motori e i vissuti cinestetici sono necessari ai fini della stessa esperienza empatica che il soggetto ha dell'altro, sia esso umano sia esso animale. Sebbene, infatti, le sensazioni cinestetiche connesse al movimento non abbiano alcun contenuto materiale relativo agli oggetti fisici del mondo esterno¹¹³, ciò non vale per il corpo vivo egoico. Relativamente a quest'ultimo, Husserl scrive, infatti, che

[i]l corpo vivo [...] si distingue da tutte le altre cose fisiche nel modo di manifestarsi. Si tratta delle determinatezze "soggettive". Ad esse appartengono le sensazioni cinestetiche [...]. Da esse procedono, così, determinatezze aderenti di specie particolare, soggettive ed intrinseche al corpo vivo, cioè eventi in esso localizzati.¹¹⁴

I sistemi motori e le sensazioni di movimento che a essi si riferiscono, pertanto, sono formalmente necessari per la costituzione del corpo vivo del soggetto¹¹⁵, senza la quale non potrebbe esserci alcuna apprensione analogizzante del corpo vivo altrui (umano o animale): alcuna esperienza empatica dell'altro, inteso sia come essere umano sia come essere animale.

In realtà, come precisa Husserl nello stesso contesto,

[s]e ci atteniamo alle sole sensazioni che hanno una funzione oggettivante cosale, troviamo, allora, che esse ammettono una doppia apprensione, e cioè da una parte quella che permette il manifestarsi della cosa fisica e anche del corpo vivo in quanto cosa fisica, e dall'altra parte quella che permette il manifestarsi del corpo vivo come corpo senziente, in quanto supporto di queste e quelle sensazioni.¹¹⁶

¹¹³ Husserl, *La cosa e lo spazio*, op. cit., p. 195.

¹¹⁴ Ivi, p. 199.

¹¹⁵ La questione del ruolo dei sistemi di movimento e delle cinestesi per la costituzione del corpo vivo egoico è stata qui semplificata per ragioni argomentative. In realtà, la questione è molto complessa e non è del tutto chiaro se le cinestesi siano fondanti per il *Leib* o viceversa. È, infatti, evidente che, se da un lato, sono le sensazioni di movimento che, localizzandosi nel corpo vivo, portano quest'ultimo a manifestarsi in maniera fenomenologicamente evidente, dall'altro lato è altrettanto vero che senza un corpo mobile già a disposizione – senza un corpo vivo che rientra nella sfera di quella che nei capitoli successivi verrà indicata come corporeità fungente [*fungierende Leiblichkeit*] – il soggetto non può realizzare alcun movimento e, dunque, avere sensazioni cinestetiche relative a questo stesso. Sembra, perciò, convincente il modo in cui Bernet prova a illustrare questa complessità, sottolineando che: «Non solo le cinestesi sono costitutive dell'esperienza del *Leib*, bensì anche [corsivo mio] [N.d.A.] la corporeità fungente [*fungierende Leiblichkeit*] è costitutiva dell'esperienza dei diversi sistemi cinestetici» (R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 123) (su questo punto si veda anche U. Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, M. Nijhoff, The Hague 1983, pp. 114-120).

¹¹⁶ Husserl, *La cosa e lo spazio*, op. cit., p. 199. Per un'illustrazione più dettagliata del processo di costituzione del corpo vivo che ha luogo nelle sensazioni tattili che si qualificano come sensazioni di contatto, si rimanda alla trattazione del capitolo successivo del presente lavoro.

Le sensazioni cinestetiche riferite al sistema motorio, pertanto, non sono le uniche sensazioni a ricoprire un ruolo essenziale nel processo di costituzione del corpo vivo. Anche la sensazione tattile – la sensazione di levigatezza, ad esempio – oltre a presentare una proprietà della cosa (appunto il suo essere levigata), nella misura in cui si percepisce localizzata nella mano che tocca la superficie esterna, consente la costituzione di un corpo proprio come campo di localizzazione delle sensazioni.

Tuttavia, la sensazione cinestetica riferita al movimento nel corpo vivo rende possibile la costituzione di gradi manifestativi di quest'ultimo a cui non è possibile avere accesso per mezzo dell'esclusivo riferimento alle sensazioni tattili e, più in generale, alle sensazioni presentative. Più precisamente, «la localizzazione delle serie cinestetiche nel corrispondente membro mobile del corpo vivo [*beweglichen Leibesglieder*] – scrive Husserl – comporta che in tutte le percezioni [...] è presente il corpo vivo in quanto organo liberamente mobile, in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso»¹¹⁷. Mentre, dunque, il sistema percettivo costituisce il corpo vivo come campo di localizzazione delle sensazioni, è solo grazie al sistema motorio e alle sensazioni cinestetiche a esso connesse che il corpo vivo si presenta, nelle parole di Husserl, come «organo centrale del di fronte»¹¹⁸: vale a dire, come luogo attuale e potenziale della totalità dei decorsi cinestetici (spontaneamente) attualizzabili nel flusso dell'esperienza e, corrispondentemente, come vero e proprio centro di orientamento nello spazio¹¹⁹.

Da questo punto di vista, allora, nel contesto dell'esperienza empatica dell'animale, il riconoscimento che quest'ultimo presenta un sistema motorio e cinestetico analogo a quello del soggetto (umano), suggerisce, come ammette Husserl stesso, che «l'animale ha un "io-posso", esso agisce, ha i propri orizzonti di possibilità operative [...] i quali sono i suoi, come campo di ciò che è a disposizione, di ciò verso cui si tende e questo innanzitutto in noi»¹²⁰: all'animale inerisce essenzialmente la libera disposizione dei propri movimenti e, in generale, del proprio corpo vivo. L'esperienza empatica dell'animale, pertanto, nella misura in cui presuppone l'apprensione di un analogo sistema senso-motorio nell'animale, implica che a quest'ultimo siano riferibili vissuti percettivi e vissuti cinestetici: che l'animale sia al contempo Io- soggetto percettivo e Io- soggetto

¹¹⁷ Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 60.

¹¹⁸ Idem, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., p. 137 [traduzione mia]. Cfr. Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., §§ 46-47; Idem, *La crisi delle scienze europee...*, op. cit., §28, pp. 136 ss.

¹¹⁹ Su questa corrispondenza si veda, in particolare: Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 127. Per la definizione di corpo vivo come centro di orientamento si può fare riferimento a Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., pp. 136- 138; Idem, *Idee...*, II, op. cit., §§ 32, 41.

¹²⁰ «Das Tier hat ein "Ich-kann", es tut, es hat seinen Horizont des Tun-könnens [...], der der seine ist, als Feld der Verfügung, der Abzielung und das vorweg im Wir» (Ms A V 24 B1 9b) [traduzione mia]. Circa questi vissuti di carattere potenziale altrove Husserl precisa: «Denn jedem „Ich kann“ steht gegenüber der Möglichkeit einer Hemmung, die ausgedrückt wird mit „Ich kann nicht“» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 173). Ai vissuti potenziali, dunque, non pertiene soltanto la facoltà di muovere spontaneamente il corpo vivo: di fronte a questa facoltà si registra anche la possibilità del fallimento.

agente¹²¹, a cui ineriscono non solo l'“io muovo” o l'“io faccio”, ma anche un preliminare “io posso muovere” e “io posso fare”.

Come abbiamo visto a proposito della zecca all'inizio del presente capitolo, secondo la prospettiva naturalista, il presupposto perché il soggetto passi da una funzione motoria potenziale a una funzione motoria attuale andrebbe ricercato in precise cause fisiologiche¹²². Nella prospettiva fenomenologica, invece, alla base dell'attuazione delle possibilità cinestetiche si ritrova un altro genere di fondamento che viene illustrato da Husserl nella maniera seguente:

Perché [la mano] [N.d.A.] si muove? Perché la posizione era scomoda. Oppure: “non so bene perché”, non ci ho badato – il *motivo* [corsivo mio] [N.d.A.] rientra sempre nella dimensione psichica [*im Psychischen*], dipende dai suoi stimoli e dai suoi motivi oscuri.¹²³

Nonostante il riferimento esplicito sia rivolto all'esperienza del soggetto umano, dal passo appena riportato si ricava un'evidenza a favore della tesi di Altobrando per cui la spontaneità motoria del corpo vivo soggettivo in generale richiede di andare oltre la semplice struttura fisiologica dei sistemi sensomotori per poter essere spiegata¹²⁴. Essa richiede, in particolare, come si legge nella citazione che entri in gioco la struttura motivazionale caratteristica della dimensione psichica vera e propria. Quando, dunque, Husserl scrive che «questo reale obiettivo, questo gatto [...] al di là delle determinazioni caratteristiche meramente fisiche, ha anche determinazioni caratteristiche estesiologiche e psichiche»¹²⁵ indica sostanzialmente questo: che, parafrasando Melle, l'esperienza empatica va intesa come un nesso fondativo unilaterale delle funzioni senso-motorie dell'animale e, corrispondentemente, dell'esperienza psichica dello stesso¹²⁶. L'esperienza empatica dell'animale ci offre, in altre parole, l'appresentificazione di una vita interiore dell'animale stesso nel senso di un'esistenza cosciente dotata di un carattere psichico analogo a quello dell'essere umano.

Benché, come sottolinea Altobrando, la dimensione psichica non conosca in Husserl una caratterizzazione univoca¹²⁷ – aspetto che va di pari passo con una certa incostanza terminologica cui si è già accennato nelle pagine precedenti – ai fini della nostra ricerca sembra comunque importante inquadrare più da vicino le caratteristiche che le sono proprie. A tal proposito la definizione di vita

¹²¹ All'espressione “Io-soggetto agente” Husserl ricorre in: Husserl, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 132.

¹²² Su questo punto anche: Idem, *Idee...*, II, pp. 258 ss.

¹²³ Ivi, p. 261.

¹²⁴ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 127.

¹²⁵ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 181. Della natura psichica della vita interiore dell'animale Husserl offre diverse conferme anche nei manoscritti inediti, in particolare in Ms A V 24 Bl. 9 a-b. Per quel che riguarda i testi pubblicati, invece, è possibile fare riferimento a: Husserl, *Idee...*, II, op. cit., appendice XII. Nello stesso libro di *Idee*, inoltre, si legge: «quest'ultimo [il soggetto psichico] [N.d.A.] inteso come realtà rientrante nella psiche, [...] un'unità di una portata tale che domina in prevalenza il discorso comune sul soggetto umano e sul soggetto animale» (Ivi, p. 138).

¹²⁶ U. Melle, «Nature and spirit», in Nenon, Embree (eds.), *Issues in Husserl's II*, op. cit., pp. 19-20.

¹²⁷ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 135.

psichica fornita da Husserl nell'appendice XII del secondo libro di *Idee* sembra essere illuminante. Qui, in particolare, si legge:

Che dire, quindi, della realtà della psiche¹²⁸? [...] Essa è l'unità della vita psichica, un flusso di coscienza; questo flusso è la vita di un io identico, una unità che si estende attraverso il tempo (attraverso quello stesso tempo in cui dura il corpo vivo) e "agisce" sulla *physis* e da essa subisce influssi: essa, certo, rivela un'identità anche in questo, che nel complesso si "comporta", reagendo in modo regolato, entro certe circostanze somato-psichiche, ha sensazioni, percepisce, ecc. Inoltre, [...] in date circostanze psichiche, qualcosa si modifica nell'ambito somatico, la mano si muove, ecc.¹²⁹

La psiche, dunque, non si identifica con i singoli vissuti coscienziali del soggetto¹³⁰. Essa sembra, piuttosto, essere la sfera unitaria che funge da sfondo¹³¹ stabile e permanente del flusso psichico del soggetto: l'unità assolutamente indivisibile¹³² che garantisce l'unità al fluire nel tempo della vita psichica della coscienza. Proprio in questa prospettiva di rapporto con i singoli vissuti psichici, la dimensione psichica è detta anche "intero coscienziale"¹³³.

In quanto intero, inoltre, la forma che assume non è indipendente dalle parti che lo compongono¹³⁴: «ogni vissuto – nota sempre Husserl – lascia indietro certe disposizioni e crea una certa novità nella realtà psichica»¹³⁵. Ogni stato psichico, pertanto, lascia una traccia dietro di sé, la

¹²⁸ Qui, in realtà, il termine "psiche" rende il tedesco "*Seele*". Nonostante, per le ragioni riportate nel paragrafo precedente, *Seele* e *Psyche* non siano considerabili propriamente sinonimi, qui la resa italiana è considerabile corretta, dal momento che nelle pagine precedenti (cfr. Ivi, p. 332) Husserl aveva già ristretto l'analisi al campo della vita interiore animale e umana, le cui vite coscienti condividono la caratteristica della psichicità propriamente detta.

¹²⁹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 335-336.

¹³⁰ Emblematicamente leggiamo: «Risulta allora che quando si parla di questo io psichico [...] non s'intende il flusso monadico che, conformemente all'esperienza, inerisce a questo corpo vivo e nemmeno ciò che si presenta come un momento effettivo di questo flusso, bensì un'unità che è sì per essenza in riferimento con esso, ma che in un certo senso lo trascende» (Ivi, p. 125).

¹³¹ Il termine che Husserl utilizza è, più precisamente, "*Substrat*" (cfr. Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., pp. 93) che qui si è deciso di rendere con "sfondo" anziché con il suo equivalente usuale "sostrato", in quanto quest'ultimo rimanda a connotazioni di carattere essenzialista non presenti nell'accezione husserliana di "*Substrat*". Leggiamo, infatti: «Indem aus eigener aktiver Genesis das Ich sich als identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten konstituiert, konstituiert es sich [...] auch als stehendes und bleibendes personales Ich — in einem allerweitesten Sinn, der auch von untermenschlichen Personen zu sprechen gestattet. Sind auch die Überzeugungen im allgemeinen nur relativ bleibende, haben sie ihre Weisen der Veränderung [...] so bewährt das Ich in solchen Veränderungen *einen bleibenden Stil mit durchgehender Identitätseinheit* [corsivo mio] [N.d.A.], einen personalen Charakter» (Idem, *Husserlian*, vol. I, op. cit., p. 101).

¹³² Ivi, p. 137.

¹³³ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 130.

¹³⁴ I rapporti tra le parti e l'intero vengono da Husserl studiati analiticamente nel concetto di fondazione [*Fundierung*], in base al quale si riconosce che «Un contenuto della specie α è fondato in un contenuto della specie β , se non può esserci un α per sua essenza (cioè per legge, sulla base della sua natura specifica) senza che sussista anche un β ; dove resta indeciso se si richieda o no il sussistere di certi γ o δ .» (Husserl, *Ricerche Logiche*, vol. II, op. cit., p. 66). Per l'importanza e la centralità di questo concetto è possibile far riferimento a: G. C. Rota, «Fundierung», in Idem, *Pensieri discreti*, Milano, Garzanti 1993, pp.178-187.

¹³⁵ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 136.

quale riconfigura, almeno parzialmente, l'intero psichico stesso¹³⁶. L'insieme di queste tracce costituisce quelle che Husserl chiama "proprietà abituali permanenti" [*bleibende habituelle Eigenschaften*], ovvero «caratteristiche che si manifestano come permanenti nel mutamento del fare e vivere psichico»¹³⁷. Le tracce nella psiche, in altre parole, fanno sì che la psiche assuma certe "disposizioni": vale a dire, un certo stile di reazione alle circostanze – dunque un determinato atteggiamento pratico – che si realizza di volta in volta in maniera analoga, sebbene non identica, rispetto al passato.

Il riconoscimento fenomenologico della vita interiore dell'animale come vita psichica cosciente provoca, conseguentemente, un'ulteriore rottura con l'apparato concettuale antropocentrico e privativo della tradizione moderna della filosofia del soggetto. La tendenza di quest'ultima ad accostare l'animale alla macchina si connette, infatti, con la privazione all'animale non soltanto della vita cosciente, ma anche della capacità di fornire risposte¹³⁸. Come osserva Derrida, «la descrizione del potere semiotico [dell'animale] [N.d.A.] resta determinata in modo assolutamente dogmatico e tradizionale, fissata nel fissismo cartesiano, nel presupposto di un codice che permette solo delle reazioni a degli stimoli»¹³⁹. Questa posizione sembrerebbe essere confermata dal comportamento degli stessi animali. Un cane addestrato per salire a comando su una sedia sembra reagire allo stimolo-comando precisamente in maniera reattiva. Se, tuttavia, facciamo in modo che, alla somministrazione dello stimolo-comando, il cane non trovi alcuna sedia nei suoi dintorni, osserviamo che questo utilizza come sedie tutti gli oggetti su cui è abituato a giacere: casse, scaffali e addirittura sgabelli rovesciati¹⁴⁰. Il comportamento del cane non ha qui evidentemente nulla di reattivo¹⁴¹: fenomenologicamente esso si offre come l'azione di un soggetto psichico in grado di determinare la propria azione alla luce dei vissuti psichici anteriori. In prospettiva fenomenologica, allora, che gli animali non siano macchine dotate di un comportamento che si configura come una risposta automatica a stimoli esteriori, significa sostanzialmente questo: che la loro vita interiore, appresentata come vita psichica, «risulta – nelle parole di Husserl – *dipendente*, per così dire, *da se stessa*»¹⁴²,

¹³⁶ Cfr. Ivi § 29.

¹³⁷ Idem, *Husserliana*, vol IX, op. cit., p. 105. Nel secondo libro di *Idee* Husserl precisa che il substrato psichico rappresenta «un substrato di proprietà (di proprietà personali in senso particolare e ampio)» (Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 125).

¹³⁸ Descartes, *Discorso del metodo*, op. cit., pp. 49- 65.

¹³⁹ Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 177. Per l'importanza di superare la frontiera reazione- risposta posta al confine tra uomo e animale si veda Ivi, pp. 181, 193.

¹⁴⁰ Lo studio è riportato e illustrato in Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 105.

¹⁴¹ Sull'evidenza fenomenologica di riconoscere all'animale una propria e peculiare capacità di risposta, piuttosto che di reazione, agli stimoli che riceve dal mondo esterno si veda: Toadvine, «How not to be a jellyfish. Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection», op. cit., pp. 39- 55.

¹⁴² Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 139. In linea con questa osservazione nel terzo dei volumi dell'*Husserliana* dedicati al tema dell'intersoggettività si legge: «l'essere animale ha il proprio essere che, in quanto essere psichico, è un essere per sé e che, in quanto essere per sé, si trova per noi realmente nel mondo» (Idem, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, op. cit., p. 100).

ovvero che la natura psichica della vita interiore dell'animale permette un certo livello di "autodeterminazione" per quanto riguarda i vissuti coscienti di quest'ultimo.

Ora va tenuto presente che, come scrive Husserl stesso, «[t]utto ciò che è trascendentale [...], per mezzo di questa mondanizzazione, entra nella mia vita interiore come qualcosa di psichico»¹⁴³. Il soggetto trascendentale, pur distinguendosi dall'io psichico¹⁴⁴, non è, dunque, qualcosa che gli sia del tutto estraneo. Esso, piuttosto, assume nell'io psichico la sua obiettivazione mondana: realizza la sua obiettivazione nel mondo spazio-temporale¹⁴⁵. Corrispondentemente, allora, il soggetto psichico risulta essere per necessità formale legato al soggetto trascendentale e ciò nel senso che, come spiega altrove Husserl, a ogni vissuto psichico «appartiene l'inscindibilità dall'Io assoluto, dalla coscienza assoluta»¹⁴⁶: appartiene, detto altrimenti, un riferimento ineludibile all'io puro o trascendentale.

È precisamente in virtù di questo legame essenziale tra soggetto psichico e soggetto trascendentale, che Toulemont sostiene che, nel momento in cui nell'esperienza empatica viene appresentato l'altro con la sua vita psichica cosciente, non si può fare altrimenti che associarle analogamente la soggettività trascendentale¹⁴⁷: assieme con l'appresentificazione della vita psichica cosciente dell'altro si dà un secondo momento associativo che rileva nella vita interiore di quest'ultimo un carattere trascendentale analogo a quello che il soggetto riconosce alla propria vita intenzionale. Da questo punto di vista, allora, l'esperienza empatica dell'altro animale ci restituisce l'evidenza, in base alla quale

con l'essere animale, nelle sue molteplici forme, le cose stanno in maniera simile [a quanto accade nell'esperienza empatica degli altri esseri umani] [N.d.A.] [...] Ci sono [nell'esperienza empatica dell'animale] [N.d.A.] modi di coscienza, modificazioni intenzionali di esseri umani normali, che devono essere interpretati trascendentalmente, [quale] soggetti assoluti di una vita assoluta.¹⁴⁸

Nell'esperienza empatica, pertanto, l'animale si offre come soggetto dotato di una vita interiore di natura psichica che, in quanto tale, deve essere intesa come obiettivazione della struttura

¹⁴³ Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 121 [traduzione con modifiche] [«Alles transzendental mir als diesem letzten ego Eigenheitliche tritt vermöge dieser Verweltlichung in meine Seele als Psychisches ein»].

¹⁴⁴ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., §58.

¹⁴⁵ Ivi, p. 229. Per un'analisi dettagliata sul valore di mondanizzazione del soggetto psico-fisico per la coscienza assoluta si veda, in particolare: Idem, *Idee...*, I, op. cit., § 53.

¹⁴⁶ Idem, *Husserliana*, vol. XXXVI, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, p. 35.

¹⁴⁷ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 59.

¹⁴⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., pp. 670- 671 [traduzione mia]. In maniera altrettanto evidente, in un altro manoscritto contenuto nello stesso volume della *Husserliana* si legge: «Und doch sind <sie> [die Tiere] [N.d.A.] objektiv konstituiert wie wir Normalen für andere; auch sie sind mit in der Welt, die ich habe, und in der Welt gelten sie auch als „psychische Subjekte“. Die transzendente Interpretation von uns normalen Menschen bedingt notwendig die transzendente dieser psychischen Subjekte. Das Reich des absoluten Seins reicht also weiter, umfasst auch sie» (Ivi, p. 486).

trascendentale¹⁴⁹. Ne consegue che, guardando al modo in cui l'animale si presenta nella nostra esperienza, esso, come osserva Di Martino, «è un altro soggetto, diverso da noi uomini, ma analogamente a noi caratterizzato come soggetto [...] che possiamo elevare, tramite la riduzione, alla sua trascendentalità»¹⁵⁰: ne consegue che esso deve essere inteso come un altro soggetto dotato di una struttura trascendentale analoga a quella che il soggetto umano riconosce per se stesso.

Messa, dunque, fuori gioco ogni forma di precomprensione ideologica o naturalistica grazie al metodo della riduzione¹⁵¹, l'osservazione dell'esperienza restituisce l'evidenza fenomenologica per la quale l'esistenza del soggetto umano e l'esistenza del soggetto animale appaiono condividere una comune condizione trascendentale. Se questo significhi, come rileva De Palma, che nella prospettiva husserliana «tra uomini e animali non c'è alcuna differenza ontologica»¹⁵² è un aspetto che si avrà modo di considerare con maggiore attenzione e precisione nei paragrafi che seguono. Si tratta di una precisazione importante, dal momento che, seguendo la lettura di Derrida¹⁵³, proprio sul piano dell'ontologia si risente maggiormente della filiazione antropocentrica del cartesianesimo.

1.3. I cavalli di Gulliver: ovvero sulle differenze eidetiche tra uomini e animali

1.3.1. Il darsi di una differenza

Si è detto che nell'esperienza l'animale si costituisce come un altro che è “come me”: che condivide un'analogia vita psichica cosciente e, di conseguenza, un'analogia struttura trascendentale. Eppure, come testimonia Derrida, «niente mi ha mai fatto pensare tanto alla alterità assoluta del vicino o del prossimo quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo del gatto»¹⁵⁴. Nella stessa esperienza che ci suggerisce l'esistenza di un'analogia carnale con l'animale e, quindi, di una dimensione egoico-trascendentale in comune con esso si annuncia, contestualmente, la radicalità delle differenze che ci distinguono dall'animale stesso: che ci permettono, appunto, di non confondere

¹⁴⁹ Il valore trascendentale della vita animale è ripetuto da Husserl in più circostanze. In particolare: Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., pp. 213-214; Idem, *Husserliana*, vol. XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1992, p. 87; Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 485. In merito si veda anche: San Martin J., «La subjectividad trascendental animal», op. cit.

¹⁵⁰ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 28. Analogamente Toadvine: «la soggettività della medusa deve essere caratterizzata come trascendentale, dal momento che è attiva nella costituzione di un proprio mondo di senso» (Toadvine, «How not to be a jellyfish. Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection», op. cit., p. 42 [traduzione mia]).

¹⁵¹ Scrive Husserl: «Osservando queste regole pratiche [quelle la riduzione fenomenologica] [N.d.A.] ci mettiamo metodologicamente al riparo da quelle confusioni, così profondamente radicate in noi, dogmatici nati, da non poter essere altrimenti evitate» (Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 152).

¹⁵² De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., pp. 223-241, p. 241 [traduzione mia]. Su questo punto si veda anche E. Alloa, «Le monde existe-t-il sans nous? Le perspectivisme selon Husserl. Présentation», *Philosophie*, n. 131 (2016), vol. 4, p. 3-19, p. 16. Sembra pensarla diversamente Di Martino, il quale scrive: «la riduzione eidetica mostrerà che quel tipo di coscienza [la coscienza animale] [N.d.A.] appartiene a una regione ontologica distinta da quella a cui appartiene la coscienza umana» (Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 2).

¹⁵³ Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 137.

¹⁵⁴ Ivi, p. 47.

l'esperienza di un altro essere umano con l'esperienza di un altro animale. Più precisamente, Husserl scrive: «noi comprendiamo gli animali [...] come una variazione che è, invece, tutt'altra rispetto a quella che si realizza con gli uomini, sempre diversi, ma per l'appunto uomini»¹⁵⁵. Nonostante, dunque, anche tra gli uomini si registrino differenze nella realizzazione concreta della comune struttura egologica, anche per Husserl la differenza che separa l'essere umano dall'alterità animale risulta avere una natura diversa: più radicale. Quale sia la natura e la via d'accesso a questa differenza sono questioni che, chiaramente, dal punto di vista della nostra ricerca rivestono una decisiva importanza, in quanto si tratta di valutare criticamente, oltre il superamento dell'esclusione dell'animale dalla sfera dell'esistenza soggettiva cosciente, quale nuovo motivo di distinzione tra di essi venga a proporsi. Si tratta, ad ogni modo, di questioni che, per ammissione dello stesso Husserl, trovano un'illustrazione incisiva nell'episodio dell'incontro con i cosiddetti "houyhnhnms" tratto dal romanzo *I viaggi di Gulliver*, che Swift descrive nel modo seguente:

Voltandomi a destra, vidi un cavallo che s'avanzava con aspetto maestoso attraverso i campi [...]. Il cavallo mi s'avvicinò, si fermò, dette indietro, poi si mise a guardarmi fisso con aria meravigliata, e mi girò intorno scrutandomi in ogni parte. Frattanto ecco arrivare un altro cavallo, dall'aspetto serio e distinto; le due bestie si toccarono con garbo lo zoccolo della zampa destra davanti; quindi cominciarono entrambi a nitrire in varie guise, sì da far intendere dei veri suoni articolati. Fecero anche qualche passo insieme, come per intrattenersi privatamente, e andavano e venivano con molta gravità l'uno accanto all'altro, come persone che si consultassero sopra qualche importante affare. [...] [Uno] [N.d.A] Mi prese col piede la mano destra, di cui parve ammirare il colore e la finezza, ma nello stringerla fra lo zoccolo e il garretto mi fece tanto male che dovetti cacciare alte grida; allora mi accarezzò con tutta la tenerezza possibile. [...] Nell'insieme, il contegno e gli atti di quei due animali mi parvero tanto ragionevoli, da farmi concludere che fossero due maghi, mutatis apposta in cavalli per qualche loro scopo [...]. Pure essi sembravano dei veri cavalli¹⁵⁶.

Abbiamo qui uno stesso corpo somatico che nell'apprensione analogizzante si offre come corpo vivo che l'atteggiamento empatico interpreta prima come corpo vivo di un cavallo e, poi, di un essere umano anomalo (consideriamo il mago come tale). Questo slittamento è evidentemente motivato dal comportamento che assume questo stesso corpo vivo: i cavalli si muovono in modo che sembra

¹⁵⁵ Ms K III 18, Bl. 20a [traduzione mia].

¹⁵⁶ J. Swift, *Gulliver's travels*, trad. it A. Valori, *I viaggi di Gulliver*, A.F. Formiggini, Roma 1921, pp. 335-341 [disponibile online: https://www.liberliber.it/mediateca/libri/s/swift/i_viaggi_di_gulliver/pdf/swift_i_viaggi_di_gulliver.pdf] [data consultazione: 24/08/2017].

discutano, si confrontino, ammirino, etc. secondo modalità che Gulliver, prima di allora, ha visto adottare soltanto agli esseri umani.

Commentando proprio l'episodio appena riportato Husserl scrive:

perché chiamo questi corpi vivi “animali” e li distingo dagli uomini? Forse a causa della loro somaticità tipica e del tutto differente? Ma gli esseri con le caratteristiche dei cavalli in Gulliver non sono propriamente uomini? E i nostri cavalli non sono essenzialmente diversi da queglii “esseri razionali” che [in Gulliver] [N.d.A.] hanno il corpo da cavallo?¹⁵⁷

Nella prospettiva husserliana, pertanto, non sono tanto le caratteristiche somatiche a distinguere le formazioni intenzionali “uomo” e “animale”. Noi possiamo anche pensare, infatti, che esistano, a seguito di una mutazione, uomini con strutture somatiche del tutto tipiche degli animali – uomini con antenne al posto di mani, con occhi del tutto simili a quelli delle mosche, etc. – ma si continuerebbe comunque ad appresentarsi nella loro vita interiore di esseri umani, poiché «tutte queste [differenze] [N.d.A.] – sottolinea ancora Husserl – sono eventualmente differenze subordinate, che dipendono da una tipica certa, nella coordinazione degli organi di movimento, tipica determinata attraverso le funzioni psichiche e un loro gioco combinato»¹⁵⁸. Se, dunque, gli animali si costituiscono sulla base di un'appresentazione che, rispetto a quella che si realizza quando ci rivolgiamo ad altri esseri umani, risulta essere modificata, fenomenologicamente va rilevato che tale variazione insiste non tanto sulla dimensione somatica, quanto piuttosto, innanzitutto, su quella psichica: sulla manifestazione di diversi tratti eidetici della vita psichica dell'animale. Per questo Husserl definisce esplicitamente la formazione intenzionale dell'animale nei termini di un'anomalia psichica¹⁵⁹, prima ancora che un'anomalia dei sistemi senso-motori del corpo vivo: in quanto è primariamente la non-concordanza della vita psichica che permette di apprendere la vita interiore del soggetto estraneo come vita animale.

¹⁵⁷ Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, op. cit., p. 94.

¹⁵⁸ Ivi, p. 99.

¹⁵⁹ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 159. Il fatto che Husserl caratterizzi la vita psichica dell'animale come anomala lascia trasparire un presupposto implicito, ovvero che la vita psichica dell'essere umano sia da esso considerata la vita psichica normale. Come vedremo nell'ultimo capitolo, il concetto di normalità in Husserl è internamente complesso e articolato e conosce stratificazioni di significato diverso a seconda degli ambiti in cui viene utilizzato. Rispetto al contesto della comprensione empatica, in particolare, la normalità dell'essere umano indica l'ineludibile costituzione di ogni soggetto come punto-zero dell'orientazione, inclusa l'orientazione dell'esperienza empatica (cfr. Ivi, p. 35). L'anomalia, da questo punto di vista, indica, pertanto, una semplice non concordanza tra il contenuto della vita psichica dell'altro soggetto appresentato empaticamente e la tipica della propria esperienza. In questo senso, come vedremo, è anomala non soltanto la vita interiore dell'animale, ma anche quella di chi soffre di disturbi psichici o sensoriali (Ivi, p. 159; Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 121). Inoltre, da questo punto di vista, è anche possibile, secondo Husserl, che anche l'esperienza solipsistica del soggetto conosca delle anomalie, ad esempio quando un organo fisico si ammala, così come pure che anche gli animali abbiano una propria normalità e le rispettive anomalie che si manifestano laddove un altro soggetto si comporta in maniera non concorde con l'esperienza tipica della specie (Ivi, p. 120). L'anomalia, almeno per quel che riguarda il contesto empatico, pertanto, non introduce alcuna connotazione antropocentrica nel framework categoriale husserliano.

Analogamente a quanto si era rilevato circa le variegata strutture senso-motorie dell'animale, pertanto, la non-concordanza tra la vita interiore dell'uomo e dell'animale deve essere letta nei termini di una manifestazione anomala di un'analogia vita psichica o, detto altrimenti, un modo anomalo di strutturazione di una stessa centratura egoica dei vissuti soggettivi.

Tale non concordanza, come abbiamo visto nell'episodio dell'incontro con gli "houyhnhnms" non viene colta mai in maniera diretta. Il passaggio dal momento passivo al momento attivo dell'empatia – del passaggio dall'apprensione analogizzante, dall'empatia impropria, all'empatia propriamente detta¹⁶⁰ che permette, come suggerisce Makkreel di "guadagnare accesso" ai contenuti particolari che la comune vita psichico-coscienziale assume nell'altro estraneo, nello specifico nell'altro animale¹⁶¹ – avviene, infatti, inevitabilmente attraverso la ricostruzione «della reale, vivente, costitutiva connessione motivazionale»¹⁶², come precisa Husserl stesso. Detto in altri termini, poiché l'unica vita psichica che mi si offra nell'immanenza è la mia propria vita psichica, la comprensione dei tratti eidetici della vita psichica dell'altro in generale e, nello specifico, dell'altro soggetto animale, mi è possibile solo a partire dal modo in cui la tipica psichica dell'animale si manifesta nella realtà mondana. Come precisa Angela Ales- Bello, Husserl non si ripropone, come gli etologi e gli studiosi di psicologia animale, di penetrare "all'interno" delle vite psichiche degli animali, ma di cogliere la struttura psichica che sottostà la configurazione peculiare del mondo circostante costituito dall'animale¹⁶³. L'unica via d'accesso alla vita psichica dell'animale è, pertanto, indiretta. Essa richiede di partire dal comportamento che l'animale assume nel suo mondo circostante per risalire da lì ai tratti essenziali della psiche animale che si trova alla base di tale comportamento.

1.3.2. Mondo culturale, soggetto personale

La taccola non è in grado di distinguere la forma della cavalletta quando questa è ferma: una taccola a caccia individua la sua preda solo se questa si muove¹⁶⁴. Ugualmente la capasanta: finché il suo nemico più pericoloso, la stella marina, resta immobile, il mollusco non è in grado di vedere la sua forma anche se questa si trova in una posizione ben visibile al suo centinaio di occhi¹⁶⁵. In entrambi i casi, spiega Uexküll nella presentazione di questi esempi, la percezione della forma richiede la

¹⁶⁰ Per la distinzione tra queste due forme di empatia si può fare riferimento a Husserl, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., pp. 438 ss.; Bernet, Kern, Marbach, *Edmund Husserl*, op. cit., pp. 211 ss.

¹⁶¹ Makkreel, «How is empathy related to understanding?», op. cit., p. 201.

¹⁶² Husserl, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., p. 479 [traduzione mia].

¹⁶³ A. Ales- Bello, «Human world – animal world: an interpretation of instinct in some late Husserlian manuscripts», *Analecta Husserliana*, vol. 68 (2000), pp. 249-254, pp. 250-251. Sul comportamento nel mondo circostante come unica via di accesso al significato particolare del mondo circostante animale e alla sua vita psichica si veda anche Ms K III 18, Bl. 20a.

¹⁶⁴ Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., pp.88- 89.

¹⁶⁵ Ivi, p. 90.

preventiva percezione del movimento, mentre nell'esperienza che l'essere umano ha del mondo esterno, la forma di un oggetto ha funzione percettiva primaria rispetto al movimento, che costituisce, invece, un fenomeno secondario¹⁶⁶. Questo dimostra che le varie specie animali non vivono in uno spazio senso-motorio identico al nostro: come commenta più precisamente Mazzeo, solo sulla base di un pregiudizio antropocentrico possiamo essere portati a pensare che l'ambiente degli animali sia contraddistinto dalle nostre stesse conformazioni¹⁶⁷.

In prospettiva fenomenologica queste evidenze offerte dalla descrizione biologica possono essere lette nella direzione indicata dalle seguenti parole di Husserl:

Noi troviamo gli animali nel nostro mondo attraverso un'empatia che rappresenta una modificazione assimilante dell'empatia che si svolge tra uomini. Tuttavia, l'assimilazione con i soggetti umani riguarda in primo luogo, la comprensione della corporeità viva animale come tale e, così, in generale gli strati fondamentali [*Grundsichte*] dell'empatia [...]; contemporaneamente, però, in modo tale che queste modalità di apparizione siano solo simili [...]. Ma le maniere di apparizione delle cose appartengono ugualmente a questo [estraneo] [N.d.A.], e gli stessi orizzonti hanno in maniera certa la loro tipica concreta e sono in questa "progettati". Proprio questa si trasforma in maniera certa al momento dell'esecuzione dell'empatia nell'esistenza animale [...]. Per ogni specie animale un tipo modificato dell'"io e il mondo circostante", per me "noi uomini e il mondo", perciò dell'io animale in noi.¹⁶⁸

Rispetto, dunque, alla costituzione del mondo circostante la comprensione empatica restituisce un'analogia tra mondo circostante umano e animale da intendersi nel senso della somiglianza, piuttosto che dell'identità. Ciò significa che, benché, come precisa alcune pagine oltre Husserl, «deve esserci qualcosa in comune nel modo di apparizione delle unità [d'esperienza] [N.d.A.], [...] il suo [dell'animale] [N.d.A.] mondo non è il nostro. Il nostro mondo circostante, considerato ancora in senso così esteso, non è quello del coleottero, dell'ape, della colomba o dell'animale domestico»¹⁶⁹: tra il mondo circostante dell'uomo e quello dell'animale sussistono differenze più o meno importanti che insistono, però, su quello che Husserl chiama *Grundsicht* comune.

¹⁶⁶ Ivi, p. 88.

¹⁶⁷ Mazzeo, *Il biologo degli ambienti*, op. cit., p. 9. In merito alle differenze tra mondo circostante umano e mondo circostante animale è particolarmente illuminante la riflessione di Roberto Marchesini che propone una vera e propria tassonomia degli atteggiamenti dei soggetti animali (cfr. Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, op. cit., pp. 41 ss.). In generale, infatti, la posizione di Marchesini è, nelle sue stesse parole, volta a «dare cittadinanza alla pluralità della diversa cognizione» (Ivi, p. 13) senza che la diversità lasci spazio a gerarchie, progresso o perfezione evolutive (Ivi, p. 27). Piuttosto, come scrive altrove lo stesso autore, si tratta di riconoscere che ogni specie ha una sua immersione in un mondo circostante che le è peculiare, per quanto non possa essere del tutto separato da quello delle altre specie, con cui sussistono ampie zone di condivisione che consentono un'immedesimazione reciproca corretta (Idem, *Etologia filosofica*, op. cit., p. 61).

¹⁶⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 182 [traduzione mia].

¹⁶⁹ Idem, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, op. cit., p. 100.

In questo senso Husserl istituisce un parallelo tra l'esperienza anomala dell'animale e delle persone con disabilità percettive: in quanto, come mette in luce nella quinta meditazione cartesiana, «sono casi anormali [...] [in cui] [N.d.A.] i sistemi di apparizione non sono affatto sistemi sempre assolutamente identici, potendo esserci interi strati (sebbene non tutti) differenti»¹⁷⁰. Come suggerisce, allora, Heinämaa, il parallelo tra le disabilità percettive e l'animale indica che l'animale condivide la stessa anormalità del cieco: entrambi presentano una differenza parziale con il nostro sistema manifestativo¹⁷¹. In particolare, secondo Husserl, l'appercezione dei deprivati sensoriali e degli animali

è una [appercezione] [N.d.A.] tale da essere priva di certi orizzonti appercettivi [...], perciò rinvia a sistemi più comprensivi di esperienze riempenti, mentre un tale rinvio e tali possibili riempimenti potrebbero mancare nell'«esperienza della medusa» [*Quallenerfahrung*].¹⁷²

Davanti a un prato fiorito, ad esempio, noi possiamo percepire fiori con caratteristiche anche molto diverse tra loro: fiori con uno stelo più o meno lungo, dai colori più o meno accesi, con petali più o meno allungati, etc. Quello stesso prato, invece, si costituisce nelle api come un'alternanza di sagome a struttura aperta e di sagome a struttura chiusa che corrispondono ai fiori dischiusi e ai boccioli¹⁷³. Come, dunque, a un cieco manca l'orizzonte appercettivo dei colori, ugualmente all'ape mancano altri orizzonti appercettivi che contraddistinguono, invece, la nostra esperienza dello stesso prato fiorito. In questo i mondi circostanti dell'animale e del disabile sensoriale risultano essere anomali in un senso analogo: in quanto essi mancano entrambi di alcuni strati appercettivi che contraddistinguono la tipica dell'appercezione originaria [*Urapperzeption*] degli esseri umani normodotati. Da questo punto di vista, in effetti, il sistema appercettivo anomalo è, come nota De Palma, contenuto come parte nel sistema appercettivo normale¹⁷⁴. Conseguentemente, Husserl afferma, da un lato che il sistema appercettivo anomalo di ciechi e animali è un sistema appercettivo di livello inferiore rispetto a quello del soggetto normale¹⁷⁵, in quanto a quest'ultimo corrisponde un mondo più ricco¹⁷⁶ – un mondo che comprende colori e forme più varie, ad esempio, delle “sole”

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Heinämaa, «The Animal and the Infant», op. cit., p. 136.

¹⁷² Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., pp. 114-115 [traduzione mia].

¹⁷³ Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 95.

¹⁷⁴ De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., p. 226.

¹⁷⁵ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 114.

¹⁷⁶ Ivi, p. 124. In realtà Husserl stesso in altri passaggi sembra notare come questa presunta povertà del mondo circostante animale non sia fenomenologicamente del tutto verificata, in quanto l'esperienza ci offre anche animali in grado di cogliere strati appercettivi indisponibili al soggetto umano normale (cfr. Ivi, pp. 167 ss.). Questo, tuttavia, non cambia nulla rispetto all'affermazione di un mondo circostante animale come mondo privo di uno strato appercettivo presente, invece, nel mondo circostante umano. Come si vedrà nelle pagine a seguire, infatti, la differenza tra la *Umwelt* umana e animale non riguarda il grado di determinatezza degli strati appercettivi in cui si sostanzia quest'ultima, quanto piuttosto

forme chiuse e aperte attorno alle quali si costituisce il mondo delle api. Dall'altro lato, prosegue Husserl, questo rapporto con il sistema appercettivo normale fa sì che la tipica appercettiva relativa ai diversi soggetti (umani e animali) con anomalie sensoriali risulti essere conoscibile attraverso la distinzione degli «strati fondanti secondo la loro possibile parziale separabilità»¹⁷⁷: ricorrendo, cioè, come spiega De Palma, a una variazione eidetica della tipica del nostro mondo circostante, la quale si configura come uno “smantellamento” [*Abbau*] del nostro sistema di esperienza nelle sue circostanze essenziali¹⁷⁸ e produce un'esclusione di quegli strati appercettivi rispetto ai quali non si ritrova motivazione cinestetica o sensoriale che ne consenta l'introiezione nell'altro soggetto¹⁷⁹.

Dal parallelismo con il mondo circostante relativo ai soggetti con anomalie sensoriali sembrerebbe, dunque, che il mondo circostante degli animali sia un mondo strutturalmente identico al nostro, sebbene privato di alcuni strati appercettivi che si ritrovano nel mondo circostante del soggetto normale. Tuttavia, come nota Husserl stesso,

il suo mondo circostante non è il mondo circostante umano, né quest'ultimo è un mondo circostante animale di tipo particolare, solo più particolareggiato, come accade per la distinzione tra animali superiori e inferiori.¹⁸⁰

Se, dunque, da un punto di vista sensoriale il mondo circostante animale può sembrare in tutto e per tutto simile al mondo circostante umano, sebbene caratterizzato da strati appercettivi differenti, da un altro punto di vista tra le due *Umwelten* – quella umano e quella animale – sussiste una differenza non di tipo quantitativo, ma strutturale. Questa differenza, suggerisce Di Martino, deve essere interpretata nei termini di una differenza eidetica, ovvero come una differenza essenziale, pur tuttavia

la presenza nel mondo circostante umano di uno strato appercettivo di un genere eidetico diverso rispetto a quelli che si compongono il mondo circostante dell'animale. In altre parole, il mondo circostante dell'essere umano non è diverso dal mondo circostante dell'animale in quanto più ricco, ma perché si basa su strati appercettivi di un genere essenzialmente diverso.

¹⁷⁷ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 126 [traduzione mia].

¹⁷⁸ De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., p. 226.

¹⁷⁹ Scrive Husserl: «wissenschaftliche Bestimmtheit, sowie sie möglich ist, gibt uns da nur der Abbau unserer eigenen Apperzeption auf Grund ihres phänomenologischen Systems durch Ausschaltung der Schichten, für die die kinästhetische Motivation, bzw. die Motivation durch sensorische Organe (z.B. Augen) fehlt» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 116).

¹⁸⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 180 [traduzione mia]. È interessante notare che questa stessa considerazione, qualche anno più tardi, viene estesa dalla fenomenologia anche al mondo circostante dei soggetti con deprivazioni sensoriali. Rispetto al mondo circostante del cieco, ad esempio, in *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty scrive: «il mondo del cieco e quello del soggetto normale differiscono non solo per la quantità di materiali di cui dispongono, ma anche per la *struttura* dell'insieme. [...] È evidente che la vista non si limita ad aggiungere nuovi dettagli alla conoscenza dell'albero. Si tratta di un modo di presentazione e di un tipo di sintesi nuovi, che trasfigurano l'oggetto. [...] Il significato totale della nostra vita – di cui il significato nozionale non è mai se non un estratto – sarebbe diverso, se fossimo privi della visione» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2012, p. 303).

insistente su uno strato comune di esperienza mondana, la cui presenza è garantita, come abbiamo visto, dalla natura empatica dell'esperienza con cui ci si offre la vita animale¹⁸¹.

Rispetto a questa contemporanea somiglianza e differenza dei mondi circostanti animale e umano, Husserl precisa:

Salta subito all'occhio, quando noi compariamo esseri umani e animali (entrambi manifestantesi nel mondo circostante umano e, dunque, rispettivamente compresi come soggetti di un mondo circostante per essi dotato di valore): l'essere umano [...] è soggetto di un mondo culturale [...]. L'animale non vive (essendone consapevole) in un mondo culturale.¹⁸²

A fronte, dunque, di una comune attività di costituzione di un mondo circostante dotato di validità soggettiva, nel mondo circostante dell'animale non si ritrova alcun tratto culturale. Come precisa Husserl in un manoscritto, ciò non significa che «la struttura del mondo circostante [dell'animale] [N.d.A.] sia essenzialmente la stessa di quella che si ritrova presso gli esseri umani – come se [il mondo circostante animale] [N.d.A.] mancasse “soltanto” dello strato culturale»¹⁸³. Vivere in un mondo non culturale significa, piuttosto, come rileva Di Martino, fare riferimento a una diversa struttura psichico-coscienziale¹⁸⁴.

Più precisamente, vivere in un mondo culturale significa innanzitutto, come chiarisce Husserl stesso, disporre «[del]l'insieme delle operazioni [...] che hanno un'esistenza permanente e spirituale nell'unità della coscienza»¹⁸⁵. L'uomo, infatti, per riprendere le esemplificazioni fornite da Husserl, «valica montagne o impara a vivere sulle alture che non possono essere valicate [...] inventa armi, costruisce case, si prepara vestiti, si protegge dal freddo, dalle temperature estreme»¹⁸⁶. Le operazioni di cui l'uomo dispone all'interno del mondo culturale sottintendono, dunque, come nota Heinämaa, un modo del tutto peculiare di relazione con l'ambiente esterno, basato su pratiche di ispezione, manipolazione, implementazione etc.¹⁸⁷ che, secondo Toulemont, permettono al soggetto umano di

¹⁸¹ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 29. La possibilità di interpretare questa differenza come una differenza di carattere essenziale trova conferma anche in un manoscritto husserliano in cui si legge: «Ja dergleichen eben weist auf eine wesentlich verschiedene Struktur der menschlichen Personalität gegenüber der tierischen zurück und auf die wesentlich verschiedene Art, wie allzeit die raumzeitliche Gegenwartsumwelt erfahren wird» (Ms A V 5, Bl. 12).

¹⁸² Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 180 [traduzione mia].

¹⁸³ «Aber keineswegs ist die Umweltstruktur im Wesentlichen dieselbe wie beim Menschen – “nur” dass menschliche Kultur fehle» Ms A V 5, Bl. 12 [traduzione mia]

¹⁸⁴ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 29.

¹⁸⁵ E. Husserl, «Erneuerung als individualethisches Problem», in Idem, *Husserliana*, vol. XXVII, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, ed. it. C. Sinigaglia (a cura di), *L'idea di Europa: cinque saggi sul rinnovamento*, R. Cortina, Milano 1999, pp. 25-51, p. 26.

¹⁸⁶ «Er übersteigt Gebirge oder lernt dort auf den Höhen, denen er nicht angepasst war, leben [...] – er erfindet Waffen, / er baut Häuser, er macht sich Kleider, er schützt sich vor Kälte, vor Temperaturextremen» (Ms K III 7, Bl. 6 a-b) [traduzione mia].

¹⁸⁷ Heinämaa, «The Animal and the Infant», op. cit., p. 136.

vivere in un mondo dove la dipendenza ecologica risulta essere meno stretta¹⁸⁸. Il mondo culturale sarebbe, quindi, in questa ottica, un mondo relativo a un soggetto che, per usare le parole di Altobrando, «deve porre in atto una forma tra le molteplici a cui il mondo-ambiente stesso si presta¹⁸⁹ e che l'Io "vede"»¹⁹⁰: il mondo culturale, cioè, “chiama in causa” l'essere umano come soggetto che deve trasformarlo, poiché, senza l'intervento dell'uomo, il mondo culturale stesso rimarrebbe in un certo senso “irrealizzato”.

A ben vedere, però, il soggetto umano non è il solo ad attuare pratiche di trasformazione nel proprio mondo circostante. Anche il soggetto animale, infatti, è evidentemente in grado di realizzare un proprio mondo in quanto è in grado, attraverso i propri vissuti e le proprie operazioni, di far assumere al mondo una nuova forma e di stabilire, di conseguenza, una nuova abitudine. Ragni e talpe, ad esempio, costruiscono le proprie dimore: il ragno trasforma il mondo esterno tessendovi la propria ragnatela e analogamente la talpa, che scava nel sottosuolo una rete articolata di gallerie che varia a seconda delle caratteristiche e delle porzioni di terreno che si trova ad abitare¹⁹¹. Queste operazioni manipolative registrabili nel comportamento animale sono, tuttavia, per Husserl, di un genere essenzialmente diverso dalle operazioni spirituali che costituiscono il mondo culturale umano¹⁹². Mentre, infatti, la zecca, avvertito l'odore dell'acido butirrico, non ha altra possibilità che lasciarsi cadere dal luogo dell'appostamento, senza poter “valutare” – nel linguaggio fenomenologico, senza poter prendere posizione¹⁹³ – il rischio di incontrare un corpo freddo o, in generale, di mancare la preda¹⁹⁴, il soggetto che opera nel mondo culturale, quando agisce ha sempre

¹⁸⁸ Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 196. Si veda anche E. Husserl, *Husserliana*, vol. 27, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Kluwer, Dordrecht 1989, p. 63.

¹⁸⁹ A tal proposito è interessante quanto nota Husserl nel primo libro di *Idee*: «noi siamo in larga misura liberi; possiamo arbitrariamente attribuire a un centauro immaginario proprietà che lo determinano più precisamente e variazioni di proprietà; ma completamente liberi non siamo se dobbiamo procedere nel senso di un processo intuitivo concordante» (Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 369).

¹⁹⁰ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 141.

¹⁹¹ Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., pp. 121-122.

¹⁹² «Denn es ist da ein fundamentaler Wesensunterschied zu konstatieren, der alles sonstige subjektive Geschehen (nach Art des „ich bewege“) von allen Stellungnahmen unterscheidet [...] Eine Stellungnahme ist nicht eine praktische Möglichkeit wie irgendeine Kinaesthese im System meines kinaesthetischen „ich kann“.» (Husserl, *Husserliana*, vol. IV, op. cit., p. 330)

¹⁹³ Si veda: Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 274-279, 325-331.

¹⁹⁴ Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 43. Per quel che riguarda gli animali superiori, specialmente per gli animali domestici, questo discorso risulta essere più complicato, in quanto, come nel caso sopra riportato del cane addestrato, l'esperienza offre evidenze non del tutto concordanti con l'analisi husserliana, che sembrerebbero mostrare come anche agli animali debba essere riconosciuta la capacità di prendere posizione e di dissociazione dagli istinti. Interessanti sono a tal proposito le osservazioni di Di Martino: «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

altre possibilità: può valicare la montagna, ma, se ritiene che le sue condizioni fisiche o circostanziali (viaggia, ad esempio, con moglie e figli piccoli) gli impedirebbero il suo saper fare, può stabilizzarsi alle pendici della montagna stessa o far ritorno al proprio villaggio o realizzare una qualsiasi altra possibilità pratica. Questo significa che l'azione che si svolge nel mondo culturale in seguito all'apparizione di un determinato correlato intenzionale non è una mera re-azione¹⁹⁵, bensì frutto di un'adesione volontaria all'attuazione di una possibile configurazione mondana¹⁹⁶. Il mondo culturale è dato, allora, in un orizzonte di possibilità, le quali sono concretamente vissute come tali: esso è, in altre parole, una configurazione di senso costituita consapevolmente tra altre configurazioni di senso possibili.

Dal punto di vista della struttura psichico-coscienziale, allora, l'operare spirituale che contraddistingue il mondo culturale richiede che, accanto ai vissuti cinestetici del tipo "io- posso" si ritrovino i cosiddetti "vissuti di possibilità"¹⁹⁷, ovvero la consapevolezza di decorsi cinestetici di natura diversa, tutti rientranti nelle facoltà realizzative dell'io. Nell'illustrare la connessione tra queste due tipologie di vissuti, Husserl scrive:

Prima viene l'"io-faccio", l'io faccio "istintivo" [...] e l'originaria riuscita e non riuscita. [...]. Attraverso una ripetuta riuscita si genera la capacità pratica. [...] Ciò rende possibile il [...] potere, che progressivamente si fa cosciente [...] che considera [...] preliminarmente se è in grado di fare una cosa e che altro può fare. [...] Io ho una rappresentazione empirico- induttiva delle capacità del mio io e, pensandomi in altre situazioni, posso anche attingere certe certezze, puramente induttive, su ciò che potrei saper fare.¹⁹⁸

Dal punto di vista fenomenologico, pertanto, i vissuti di possibilità non sono vissuti spontanei dell'io, ma richiedono che l'io "si sappia" quale potenziale realizzatore di uno dei diversi decorsi cinestetici possibili: ovvero che l'io abbia il proprio "io posso" tra i correlati noematici della propria coscienza. La struttura psichico-coscienziale del soggetto che costituisce il mondo circostante come mondo culturale, pertanto, presenta un'intenzionalità complessa – quella che Husserl chiama struttura

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", in rapporto a cui, grazie a rappresentazioni intuitive di fantasia, diviene possibile "progettare" se stessi» (Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 31).

¹⁹⁵ Nel manoscritto dedicato all'analisi delle teorie di Lévy-Bruhl si legge: «l'animale reagisce ma non riflette» [Das Tier reagiert, aber überlegt nicht] (Ms K III 7, Bl. 6a [traduzione mia]). Su questo punto si veda anche Ms A V 24, Bl. 6a.

¹⁹⁶ Più precisamente Husserl scrive: «Aber nicht alle Ichtätigkeit ist bloßes Nachgeben einer Affektion, bloße Rezeptivität und Passivität im Sinne des Nachgebens, Hingabe an die Lust im Genießen, Leiden als negatives Genießen: vielmehr ist diese passive Reaktion eine Unterstufe für eine neue Sorte von Akten, die freien Akte, die eigentlichen Ichtätigkeiten, das freie Stellungnehmen gegenüber Affektionen, gegen eine schon passiv vollzogene Nachgiebigkeit als ein sie Missbilligen etc. Ev. kann dann hinterher das Nachgeben ein freies sein» (Husserl, *Husserliana*, vol. IV, op. cit., pp. 338-339).

¹⁹⁷ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 144.

¹⁹⁸ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 323.

intenzionale doppia [*intentionale Doppelstruktur*] (o tripla, ovvero dotata della capacità di avere un ritorno critico su di sé alla luce di norme assolute)¹⁹⁹ – per mezzo della quale

al di sopra dell’“io vivo” di livello inferiore viene <stabilito> un io riflessivo in una specie di separazione dall’io originario, [un io] [N.d.A.] che resta identico con questo e che, eppure, viene distaccato da questo come centro personale: questo Io mette a tema l’io inferiore e la sua vita. [...] Esso rende cosciente il desiderio che può essere cresciuto come istinto incontrollato già nel livello inferiore [...]; esso disegna la futura forma di vita, lo stile e i rispettivi stadi principali della vita futura universale. Il sé passato viene simultaneamente criticato.²⁰⁰

Il soggetto che vive nel mondo culturale, pertanto, “domina con lo sguardo” [*überschauen*]²⁰¹ il proprio flusso intenzionale spontaneo e riflette su di esso – sul proprio vissuto passato come già sul proprio “io posso” futuro. Esso è un soggetto che “sa” della propria vita egologica irriflessa: un soggetto dotato, come rileva Altobrando, di una propria autocoscienza²⁰². Conseguentemente, che nell’esperienza non si registri la possibilità di riconoscere la vita animale come immersa in un mondo culturale significa, da un lato, come indica Di Martino, che «tra tutti gli esseri dotati di “coscienza”, solo l’uomo ha la “cultura” e ha un “sapere di sé”»²⁰³ e, dall’altro lato, che la psiche dell’animale non ha una struttura intenzionale né doppia né tripla: l’animale, cioè, non è in grado di prendere posizione rispetto ai propri vissuti²⁰⁴ né di operare spiritualmente nel mondo in senso autenticamente trasformativo²⁰⁵ anche alla luce di norme di validità universale²⁰⁶.

¹⁹⁹ Husserl fa riferimento esplicito a questo doppio e triplo livello di intenzionalità nel Ms A V 5, Bl 16a.

²⁰⁰ «über dem “ich lebe” der unteren Stufe hat sich eine reflektierendes Ich in einer Art Abspaltung vom ursprünglichen Ich, mit diesem identisch bleibend und doch von ihm als eigenes Zentrum abgehoben, <etabliert>: dieses Ich macht das untere Ich und sein Leben zum universalen Thema. [...] Es macht das Streben dahin, das als unenthüllter Trieb schon auf der unteren Stufe erwachsen sein kann, bewusst [...]; es entwirft die zukünftige Lebensform, den Stil und die jeweiligen Hauptstadien des universalen künftigen Lebens. Das vergangene Selbst wird dabei kritisiert» (Ms A V 5, Bl. 16a) [traduzione mia]

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 144.

²⁰³ Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 7.

²⁰⁴ «l’animale non esercita alcuna critica sulla propria vita anteriore, non ha alcun pentimento, non ha dietro di sé una vita che sia o sia stata sottoposta a critica» [«Das Tier übt keine Kritik an seinem früheren Leben, es hat keine Reue, es hat nicht hinter sich ein Leben, das der Kritik unterworfen ist und war» (Ms A V 5, Bl 14a, traduzione mia)]

²⁰⁵ «l’animale dice sempre sì all’esistenza attuale, anche laddove la aborre» [«Das Tier sagt immer ja zum wirklichen Sein, auch da noch wo es verabscheut» (Ms A V 24 Bl 6b, traduzione mia)].

²⁰⁶ Questa tesi è stata recentemente confermata anche da Dieter Lohmar, il quale considera come, sulla base della letteratura scientifica degli ultimi anni, non sia possibile argomentare a favore di una capacità degli animali, neppure degli animali superiori, di agire in conformità a norme dal valore universale. Scrive, in particolare, Lohmar: «Ancora oggi sembra rischioso parlare di norme di obbligazione comune per i primati. La maggior parte delle regole pratiche di condotta, infatti, [...] non sono concepite come obbligazioni dal valore generale. [...] Pertanto, queste norme non sembrano incontrare i criteri in base ai quali noi parliamo di norme morali, circa le quali (generalmente) si pensa che debbano avere una validità universale» (D. Lohmar, «How do primates think? Phenomenological analyses of non-language systems of representation in higher primates and humans», in Painter, Lotz, *Phenomenology and the non-human animal*, op. cit., pp. 57- 74, p. 66).

L'evidenza empirica²⁰⁷ dell'assenza di esistenza autocosciente nell'animale non cancella l'apprensione soggettuale dell'animale restituita passivamente dalla empatia impropria: l'animale ha una strutturazione egologica analoga a quella dell'essere umano. Solamente, specifica Husserl, l'empatia propria ci suggerisce che

l'uomo la possiede in un senso peculiare rispetto a tutte le particolarità egologiche animali reciprocamente correlate. Il suo io – l'io nel senso normale – è un io personale e, in riferimento a ciò, l'uomo per sé e tutti i suoi simili sono persone. [...] Ogni uomo, nella misura in cui vive nella sua coscienza del mondo, [...] è per sé persona.²⁰⁸

L'anomalia psichica si sostanzia quindi innanzitutto in questo: che l'animale viene riconosciuto essere privo dello strato egologico personale²⁰⁹. Husserl, in realtà, l'ha ribadito più volte: l'esperienza empatica ci permette di distinguere immediatamente un animale da una macchina, in quanto il primo è dotato di esistenza personale²¹⁰ che non si rileva nella seconda. C'è, dunque, un'apparente incongruenza per quel che riguarda lo statuto personale della vita interiore dell'animale che deve poter essere risolta o, quanto meno, deve poter trovare una sua spiegazione all'interno della fenomenologia husserliana. A tal proposito è interessante la posizione di Di Martino, il quale rileva che «[g]li animali esistono, sì, alla maniera di persone, ma non sono “persone”, l'essenza “persona” non è istanziata in essi»²¹¹. Ci sarebbe, dunque, nella fenomenologia di Husserl una differenza fondamentale tra una vita interiore che si svolge in maniera personale e una vita interiore che, al contrario, incarna l'essenza vera e propria della “persona”. Il soggetto che vive in maniera personale, infatti, è il soggetto a cui inerisce un mondo circostante – che, nelle parole di Husserl, «in ciascuno

²⁰⁷ Il fatto che l'esclusione del soggetto animale dal mondo culturale e dall'essenza personale sia un'evidenza empirica implica che 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. (cfr. Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p.28). Ad oggi, tuttavia, non sembra esserci possibilità di dichiarare l'esistenza dell'animale un'esistenza personale auto-cosciente, poiché, come scrive Marchesini: «ciò che rende un animale sostanzialmente diverso da una macchina (retta da automatismi) non è in alcun modo il possesso della facoltà di esplicitare o di rendere dichiarabili i propri processi interni» (Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, op. cit., p. 17).

²⁰⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 177- 178 [traduzione mia].

²⁰⁹ Husserl precisa che la vita personale non si aggiunge alla vita psichica come qualcosa di esteriore. Come già rilevato nel rapporto tra psiche e corpo vivo, anche la connessione della psiche con l'esistenza personale comporta la costituzione di un'unità di tipo diverso. Come scrive Altobrando: «Si tratta di due regioni della vita egologica, due unità parziali della medesima unità complessiva» (Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 149).

²¹⁰ «Das Tier hat Umwelt und korrelativ „Persönlichkeit» (Ms A V 24 B1 9a). Sull'attribuzione della personalità all'animale, si veda anche: Husserl, *Husserliana*, vol. 15, op. cit., p. 61; Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 93.

²¹¹ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 28. Sulla non univocità del concetto di persona in Husserl si veda anche: Bailey, «Le partage du monde», op. cit., p. 226; B. M. Mezei, *World and life-world: aspects of the philosophy of Edmund Husserl*, P. Lang, Berna 1995, p. 56; Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 159. Per i testi di Husserl si può fare riferimento a: Husserl, *Husserliana*, vol. 27, op. cit., pp. 96- 97. Altobrando, inoltre, nota che la stessa mancanza di univocità riguarda anche la nozione di spirito [*Geist*] spesso associata al concetto di esistenza personale, ma non del tutto sovrapponibile con essa. Per approfondire la relazione tra *Geist* e *Person* si consiglia: Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., pp. 161 ss.

dei suoi atti è in relazione con [...] gli oggetti del suo *mondo circostante*»²¹²: è, cioè, il soggetto a cui si riconosce la capacità di costituire un mondo circostante egoicamente centrato. In questo senso l'esistenza personale si predica tanto dell'uomo quanto dell'animale. Il soggetto che incarna l'essenza della "persona", invece, all'esperienza di costituzione di un mondo circostante aggiunge «l'esperienza riflessiva tematica effettuata sulla base dell'appercezione di esperienza già costituita, il cui soggetto intenzionale è questo io empirico, l'io dell'intenzionalità empirica, l'esperienza di sé dell'*io personale* in relazione con i suoi contesti d'esperienza»²¹³. Con il concetto eidetico di persona, pertanto, Husserl sembra porsi in continuità con la tradizione cartesiana che definisce la persona nei termini di una autorelazione: ovvero come rapporto consapevole del soggetto (umano) con se stesso²¹⁴. Detto altrimenti: sia il soggetto dotato di un'esistenza personale sia il soggetto che realizza l'essenza della persona hanno la capacità di costituire orizzonti mondani significativi, ma solo il secondo è in grado di farlo avendo un pieno controllo riflessivo, ovvero la possibilità di ritorno tematico, sui questi stessi atti costitutivi.

L'esclusione dell'animale dal mondo culturale e, conseguentemente, dall'essenza personale, tuttavia, non indica soltanto che esso ha con il mondo delle relazioni motivanti – delle relazioni di senso – di cui non dispone consapevolmente. Il mondo culturale, infatti, non è soltanto il mondo delle operazioni spirituali, ma, più precisamente, il mondo delle operazioni spirituali e permanenti. Ora, sempre secondo le definizioni fornite da Husserl,

un'opera permanente è un'opera non finalizzata a un bisogno momentaneo [...]. Il suo fine [Zweck] è una infinità aperta di medesime finalità [Zwecken] che sono sinteticamente unificate 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 finalità da realizzare²¹⁵

Il soggetto che vive in un mondo culturale si mostra, dunque, inequivocabilmente «come soggetto di beni e di opere»²¹⁶: come soggetto essenzialmente riferito a oggetti che esprimono e soddisfano finalità molteplici – gradevolezza, utilità, comfort, etc. – ben al di là della soddisfazione del bisogno individuale e che, per questo, conoscono un'evoluzione di senso nel corso del loro utilizzo da parte

²¹² Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 190.

²¹³ Ivi, p. 250.

²¹⁴ Scrive Locke: «[la persona] [N.d.A.] è un essere intelligente e pensante che possiede ragione e riflessione e può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e in diversi luoghi» (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Novara 2013, p. 372). E analogamente Kant, aggiungendo una marcata enfasi antropocentrica: «Il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli esseri viventi sulla Terra. Per questo egli è una persona» (I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, §1). In questo senso, come nota Bailey, l'essenza della persona indica più che altro

²¹⁵ Idem, *Husserliana*, vol. XXVII, op. cit., pp. 97-98 [traduzione mia].

²¹⁶ Ibid. [traduzione mia].

di diversi soggetti²¹⁷. Tanto per fare un esempio, l'uomo, nel corso dei secoli, ha costruito caserme che oggi, persa la loro finalità militare, ospitano università o alloggi per soggetti in difficoltà. Tutto questo significa vivere in un mondo culturale: riferirsi a degli oggetti con un'idea, più o meno precisa, di una finalità a cui essi possono corrispondere, per quanto quest'idea possa essere variabile nel tempo.

Husserl, in realtà, a dispetto di quanto alcuni importanti studi biologici del suo tempo fossero disposti ad ammettere²¹⁸, riconosce agli animali la capacità di agire in base a finalità²¹⁹. Leggiamo, infatti,

Fini [*Zwecke*] che possono essere persino relativamente permanenti [...] ce li ha anche l'animale; ma la cultura ce l'ha solo l'uomo, l'essere razionale [*das Vernunftwesen*]. Solo il tendere [*Streben*] dell'uomo si pone sotto la guida di idee consapevolmente orientate a fini (e non di meri istinti permanentemente diretti [...]); solo l'uomo tende, agisce, opera, realizza opere permanenti che soddisfano scopi permanenti che superano il giorno e le ore.²²⁰

Se, dunque, anche l'animale ha un comportamento che persegue dei fini, solo il soggetto che vive in un mondo culturale può avere dei fini di cui ha consapevolezza: in quanto soggetto personale con una struttura intenzionale doppia, solo esso può mettere a tema i fini che guidano le proprie azioni o che rintraccia nelle opere altrui, in modo tale da disporre liberamente e, eventualmente, di rivederli criticamente²²¹. Si può dire, insomma, che esso può indirizzare a un certo fine, oppure ad un altro diverso, i propri scopi. Tuttavia, il soggetto che vive nel mondo culturale non si limita ad avere

²¹⁷ «Un mondo posto con un suo particolare statuto di senso [...], come tale esso, in certo modo diviene costantemente, genera costantemente se stesso attraverso le evoluzioni di senso e le sempre nuove formazioni di senso» (Idem, *Idee...*, II, op. cit., pp. 190-191). Fa bene Di Martino a precisare: «che «culturali» non sono soltanto gli oggetti «creati» dall'uomo, le «opere» (la casa, il giardino, l'altare, le armi e così via), ma anche, sebbene in un senso più largo, tutte le «cose» della vita quotidiana, con cui l'uomo è in rapporto all'interno del suo mondo circostante. Tali cose si presentano sempre come 'ricreate' dall'uomo, provviste di un senso spirituale, che si è costituito in atti intenzionali determinati. Tutte le «cose» del nostro mondo circostante [...] sono sempre anzitutto colte nel loro valore d'uso, come possibilità d'azione, con le loro finalità e i loro scopi, permanentemente disponibili in tempi e spazi diversi, in situazioni diverse» (Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 9).

²¹⁸ La ricerca di von Uexküll, ad esempio, rifiutava di attribuire agli animali un comportamento orientato al raggiungimento di obiettivi: «Noi umani siamo abituati a condurre la nostra esistenza passando con fatica da un obiettivo a un altro; per questa ragione siamo convinti che anche gli animali facciano la stessa cosa. Si tratta di un errore di fondo [...] già quando abbiamo descritto la vita della zecca, abbiamo detto che "aspetta la sua preda". [...] La zecca, in realtà, è governata da un preciso *piano naturale* [corsivo mio]» (von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 96).

²¹⁹ Come già rispetto alla questione della personalità, anche nei confronti dell'attribuzione di finalità la posizione di Husserl sembra comunque non essere univoca. Altrove egli scrive, infatti, «l'ape non opera, l'ape non ha alcun fine, la comunità delle api non è una comunità che persegue fini [*Zweckgemeinschaft*], non si trova nell'unità di una vita che è la vita finalizzata dell'essere umano» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 181 [traduzione mia]). Anche in questo caso, ciò che Husserl non riconosce è che la vita animale sia finalizzata nel senso pieno del termine: cioè sia orientata da fini consapevolmente scelti e perseguiti. Cfr. Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 9.

²²⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XVII, op. cit., p. 97 [traduzione mia].

²²¹ Melle, *Nature and spirit*, op. cit., p. 31.

coscienza dei fini. Come precisa Husserl poco oltre, infatti, i fini del soggetto culturale «sono sinteticamente unificati in un'idea»²²²: solo il soggetto del mondo culturale ha ideali e fini ideali. Ogni suo fine particolare richiede, dunque, di essere posto sotto l'egida di un ideale normativo valido nella misura in cui è dotato di un'evidenza – o verità – che non è teoretica, ma assiologica²²³. Poiché Husserl stesso sostiene che «la verità è il correlato del perfetto carattere razionale»²²⁴, si può comprendere il motivo per cui egli parla, per il soggetto che vive nel mondo culturale, di una razionalità dei fini [“*Zweckrationalität*”]²²⁵: poiché, come rileva Melle, solo la ragione permette di stabilire un ideale normativo e, alla luce di questo, scopi [*Ziele*] e fini [*Zwecke*] razionali²²⁶.

Queste considerazioni sulle caratteristiche del comportamento culturale del soggetto richiedono, allora, ulteriori precisazioni per quel che riguarda la struttura egologico-coscienziale a cui fanno riferimento. In particolare, come mette in luce Husserl, esse suggeriscono di tenere in considerazione che,

se prendiamo l'io personale nel contesto del suo sviluppo troviamo [...] la soggettività specificatamente spirituale, lo strato dell'*intellectus agens*, dell'io dei [...] veri e propri atti razionali, positivamente ma anche negativamente razionali.²²⁷

Il soggetto che vive nel mondo culturale non è, pertanto, solamente un soggetto personale – un soggetto dotato di una psiche autocosciente. Esso è, in maniera altrettanto essenziale, un soggetto spirituale, nella misura in cui, come si evince dal testo riportato, l'esercizio razionale, necessario per realizzare la sintesi delle finalità sotto un unico *telos*, è caratteristica distintiva della soggettività spirituale. L'analisi fenomenologica della vita culturale suggerisce, pertanto, dal punto di vista dell'interpretazione della posizione husserliana, di accogliere la distinzione proposta da Altobrando tra Io personale e Io spirituale – tra l'io che ha coscienza dei propri “io-posso” rispetto ai quali prende

²²² Husserl, *Husserliana*, vol. XXVII, op. cit., p. 97 [traduzione mia].

²²³ Idem, *Idee...*, I, op. cit., pp. 347.

²²⁴ Ivi, pp. 346- 347. Sulla questione del legame tra validità, evidenza e ragione si veda anche: Ivi, p. 363; Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., pp. 84 ss. Efficace, a tal riguardo, è la sintesi offerta da Ferretti, il quale scrive: «La ragione – che Husserl intende non quale “facoltà accidentale di fatto” bensì quale “universale forma strutturale essenziale della soggettività trascendentale in generale – rimanda infatti alla possibilità di “fondare” [*Bewähren*] le nostre affermazioni. Come già sappiamo dalla Prima Meditazione [Cartesiana][N.d.A.], ciò implica in ultima analisi il rimando all'evidenza, al rendere evidente e all'avere-in-evidenza» (Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., p. 56).

²²⁵ Cfr. Ms K III 7 Bl. 6b. Nello specifico, nel manoscritto Husserl si chiede: «Hat das Tier also keine Zweck-Rationalität?» (Ibid.). Husserl già nel primo libro di *Idee* aveva chiarito che accanto alla razionalità di tipo teoretico nella vita dell'uomo trovano posto anche una razionalità assiologica e una razionalità pratica (cfr. Husserl, *Idee...*, I, op. cit., pp. 347). In linea con queste osservazioni in un manoscritto scrive: «Die *ratio* der theoretischen Vernunft [...] ist an sich eine unvollkommene *ratio*» (Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 240).

²²⁶ Melle, *Nature and spirit*, op. cit., p. 31. In un manoscritto di Husserl si trovano delle annotazioni che vanno esplicitamente in questa direzione: «er [der Mensch] ist in allen Entwicklungsstufen animal rationale, schon in den niedersten Stufen handelt er, d.i. er besinnt sich auf die künftigen Seinsmöglichkeiten in der Welt und hat bleibende Zwecke, prägt Dingen Zweckgestalten auf» (Ms A V 24, Bl 10 a).

²²⁷ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 275.

posizione e l'io che si muove nell'orizzonte delle finalità e dei valori quali motivazioni ultime²²⁸. Dal punto di vista della nostra domanda su come intendere fenomenologicamente il rapporto uomo-animale, invece, l'evidenza empirica dell'esclusione dell'animale dalla vita culturale ci mostra, come sostiene Di Martino, che la coscienza animale appartiene a una regione eidetica distinta da quella a cui appartiene la coscienza umana²²⁹. Nella misura in cui si manifesta incapace sia di agire in maniera autoriflessiva sia di operare seguendo idee ordinate a fini scelti riflessivamente la sua psiche è appresentata priva di autocoscienza e di razionalità²³⁰: l'io dell'animale non sembra condividere con l'io umano l'essenza della persona e dell'io spirituale.

1.3.3. Mondo storico, soggetto mortale

La comprensione del modo in cui l'animale si comporta nel proprio mondo circostante induce Husserl a escludere che esso viva in un mondo culturale e, corrispondentemente, il riempimento dell'analogo *Leibkörper* attraverso la reale connessione motivazionale delle azioni dell'animale appresenta un soggetto psichico in cui non si trova traccia né dell'autocoscienza né della ragione che normalmente è appresentata nell'esperienza empatica dell'estraneo umano. È possibile, tuttavia, che nell'esperienza ci si appresentino soggetti umani che non hanno la stessa esistenza mondana degli uomini razionali²³¹. Questi sono i cosiddetti “pazzi”, dove Husserl indica con questa categoria tutte le persone sofferenti di disturbi mentali²³². In questo senso Husserl sostiene che i soggetti umani con una psiche malata «si comportano in maniera simile agli animali nei loro diversi livelli»²³³. La condizione psichica in cui si trovano i malati mentali, infatti, comporta che, benché ancora essenzialmente umani, essi abbiano un'esperienza altra dalla nostra²³⁴: essi, come pure gli animali, non riescono a costituire un mondo autenticamente culturale²³⁵. Accanto, dunque, all'accostamento del mondo percettivo dell'animale con quello del soggetto che presenta deprivazioni sensoriali, Husserl instaura anche un parallelismo tra le strutture costitutive degli uomini affetti da malattie

²²⁸ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., pp. 157- 158.

²²⁹ Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 2.

²³⁰ Esplicitamente Husserl scrive: «Das Tier vernunftlos [ist]» (Ms K III 7, Bl. 5a).

²³¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 671.

²³² Per vedere come la considerazione fenomenologica del malato di mente offerta da Husserl abbia aiutato a ridefinire le categorie concettuali della psichiatria, permettendo di riconoscere la sensatezza inscritta nel mondo circostante di questa categoria di soggetti si veda U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1987.

²³³ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 670 [traduzione mia]. Altrove Husserl specifica: «Das Anomale wie die “Wahnsinnigen” in ihren verschiedenen Ausprägungen, die keine Menschen mehr sind und doch keine Tiere» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 159). Il malato mentale, dunque, pur comportandosi in maniera simile all'animale, non è esattamente un animale in quanto a quest'ultimo la vita nel mondo culturale è interdotta per essenza, mentre al primo solo in virtù di caratteristiche psichiche accidentali.

²³⁴ E. Borgna, «Per una psichiatria fenomenologica», in Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, op. cit., pp. 11-40, p. 39.

²³⁵ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 178 [traduzione mia]

mentali e le strutture cognitive degli animali, mostrando come a entrambi manchi un'autocoscienza razionale degli orizzonti delle proprie azioni.

C'è, però, anche una terza categoria di soggetti²³⁶ che manifesta comportamenti mondani anomali rispetto alla normale esperienza dell'estraneo. Quando, infatti, Husserl parla dell'anomalia comportamentale dei malati mentali precisa:

Noi e il nostro mondo [...]. Sono esclusi da questa [correlazione] [N.d.A] sono esclusi con ciò i bambini, come d'altronde i malati mentali [*Geistkranken*] e in generale i malati, fintantoché essi vivono nell'anormalità. [...] Solo gli adulti [*Reifen*], in quanto persone umane normali e nel collegamento unitario della loro vita comunicativa con la forma unitaria della loro temporalità personale, sono i soggetti per il mondo, che è il loro.²³⁷

Il soggetto del mondo culturale, pertanto, non è soltanto un soggetto senza disturbi mentali, ma anche un soggetto adulto. Per questo Heinämaa sostiene che, oltre al parallelismo con i ciechi e con i malati mentali, nell'ultima fase delle analisi husserliane sia possibile rintracciare anche un terzo parallelismo che connette l'esperienza mondana anomala di animali e bambini²³⁸. Questi ultimi, in particolare, secondo Husserl, «[hanno] fasi passate che non possono acquisire la forma di un passato di ricordi nel senso dell'esperienza»²³⁹. In maniera analoga Husserl scrive rispetto all'animale che esso «vive nel presente – che non è affatto una modalità temporale – esso non ha un tempo dei ricordi “costituito”, alcun passato disponibile»²⁴⁰. Poiché, nella prospettiva husserliana, «il ricordo, in quanto esperienza, conduce al mondo passato»²⁴¹, l'affermazione per cui né gli animali né i bambini hanno esperienza di ricordi significa sostanzialmente questo: che nessuno di essi vive, come accade per gli esseri umani, in un mondo passato o, più precisamente, che il mondo di bambini e animali è privo delle unità appresentative del passato.

In realtà, questo non equivale a dire che essi siano privi del passato *tout-court*. Sia i bambini sia gli animali, infatti, sono soggetti psichici. In quanto tali, pertanto, le loro esperienze e i loro vissuti empirici si sintetizzano unitariamente in quell'intero che è la psiche stessa e che garantisce un'identità costante nel corso di un fluire incessante e in continuo cambiamento. Questo significa che,

²³⁶ In realtà, in un manoscritto del 1934 Husserl inserisce tra i soggetti anomali anche una quarta categoria, ovvero gli anziani (e, in modo particolare, gli anziani in pensione) «in quanto non sono più attivi [*tätiger*] e non consigliano [*ratenden*] più» (Ibid.).

²³⁷ Ibid. [traduzione mia]. Per l'inclusione del bambino tra i soggetti anomali si veda anche: Idem, *Husserliana*, vol. VI, op. cit., p. 191; Idem, *Husserliana*, vol. XIV op. cit., pp. 114-115; Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 670.

²³⁸ Heinämaa S., «The Animal and the Infant», op. cit., p. 137.

²³⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 670 [traduzione mia].

²⁴⁰ «Das Tier lebt in der Gegenwart – die keine Zeitmodalität ist – es hat nicht „konstituierte“ Erinnerungszeit, - keine verfügbare Vergangenheit» (Ms K III 4 Bl. 48a [traduzione mia]). Perfettamente in linea con queste osservazioni in un altro manoscritto Husserl scrive: «Das Tier hat aber nur strömende, kategorial geformte Gegenwart – diese Gegenwart hat es nicht als Zeitmodus» (Ms A V 24 Bl 9a).

²⁴¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 670 [traduzione mia].

analogamente ai soggetti adulti, sia i bambini sia gli animali hanno in maniera essenziale degli orizzonti di ritenzione dei propri vissuti passati in grado di retroagire e di riattivarsi nel presente. Si pensi, a titolo di esempio, a un cavallo che è in grado di riconoscere il proprio padrone, come racconta Pascoli nei versi de “La cavalla storna”²⁴². Questo avviene perché l’animale, nel momento in cui percepisce il volto del proprio padrone, associa al contenuto della percezione attuale quello di esperienze passate e, così, il padrone si presenta al cavallo come una figura nota, familiare, benevola (o meno)²⁴³. Come nota, tuttavia, Di Martino, «tale identificazione è passiva. Il cavallo non può²⁴⁴ 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»²⁴⁵. I vissuti passati, dunque, rimangono nella coscienza animale come orizzonti non tematizzati e non tematizzabili²⁴⁶: essi rappresentano un passato che è presente nella coscienza, senza che né i bambini né gli animali ne abbiano quella consapevolezza che è racchiusa nell’essenza dell’esperienza del ricordo.

Come vedevamo nel paragrafo precedente, infatti, la capacità di mettere a tema i propri vissuti è essenzialmente legata alla struttura intenzionale per così dire “doppia” del soggetto psichico autocosciente. Una vita interiore che sia priva di questa possibilità, pertanto, non è soltanto una vita incapace di operare in senso spirituale, ma, come mette in luce Husserl stesso,

è una vita non storica [*unhistorisch*], [mentre] [N.d.A.] una vita del secondo livello [del livello psichico autocosciente] [N.d.A.] ha una storia [...] ha la sua storia davanti agli occhi, come storia di un suo essere e di un suo mondo circostante “storico”, che fa tutt’uno con essa.²⁴⁷

La natura psichica autocosciente, pertanto, consente all’essere umano non soltanto di riferirsi, operando spiritualmente, a un mondo culturale. Essa gli consente anche di vivere in un mondo con una sua storia, che fa tutt’uno con la storia del soggetto: di disporre, cioè, in maniera consapevole, di

²⁴² «O cavallina, cavallina storna, /che portavi colui che non ritorna;/ tu capivi il suo cenno ed il suo detto» (G. Pascoli, *La cavalla storna*, Rizzoli, Milano 2012).

²⁴³ La stessa cosa si può dire per le esperienze di riconoscimento di un neonato nei confronti della madre che lo ha portato in grembo. Sul funzionamento dell’esperienza di estraneità che si realizza nel bambino appena nato si veda: J.G. Hart, *The person and the common life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Springer, Dordrecht 1992, pp. 192 ss.

²⁴⁴ O, quanto meno, l’esperienza suggerisce (senza possibilità di accedere all’interno della vita interiore dell’animale) che non possa.

²⁴⁵ Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 21.

²⁴⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 181, 184.

²⁴⁷ «ist unhistorisch, ein Leben der zweiten Stufe hat eine Geschichte [...] hat seine Geschichte vor Augen, als Geschichte seines Seins und seiner „geschichtlichen“ Umwelt» (Ms A V 5, Bl. 16b) [traduzione mia].

una propria storia personale²⁴⁸. L'animale, così come il bambino²⁴⁹, infatti, non avendo la possibilità di assumere tematicamente su di sé i propri vissuti (né quelli passati né quelli potenziali) vive, come scrive Toulemont, ancorato al proprio presente²⁵⁰: non ha, precisa Husserl stesso, «una visione d'insieme del passato identificato [come] [N.d.A.] nuovamente rimemorato, [...] non prefigura un futuro come futuro essere così o così»²⁵¹. Questo significa che la mancanza di autocoscienza e, conseguentemente, di consapevolezza storica del soggetto animale o appena nato, non impedisce all'animale e al bambino la tematizzazione e la presa di posizione soltanto rispetto ai vissuti passati, ma anche rispetto ai vissuti futuri, come si è illustrato più dettagliatamente nel paragrafo precedente. Dal punto di vista husserliano, pertanto, una vita interiore non dotata di autocoscienza è una vita che non ha davanti a sé quello che Husserl chiama «il tempo della propria vita [*die Lebenszeit*]»²⁵²: non solo il tempo passato e il tempo futuro, ma anche lo stesso presente²⁵³, il quale necessita del collegamento con il suo duplice orizzonte temporale per potersi sapere come tale. Per questo l'esclusione degli animali dalla vita storica non indica, come suggerisce Toulemont, che essi vivano in un mondo dalla temporalità più povera o ristretta²⁵⁴; piuttosto essa rivela che, come sostiene esplicitamente Husserl stesso, «l'animale non vive in un mondo come il [nostro] [N.d.A.] mondo temporale»²⁵⁵: la temporalità è una prerogativa dell'umanità²⁵⁶ o, per meglio dire, del soggetto psichico autocosciente – della persona umana²⁵⁷.

²⁴⁸ Lotz, «Psyche or Person?», op. cit., pp. 196- 197. Toulemont sostiene che sia la povertà della vita temporale animale a giustificare l'incapacità di quest'ultimo di avere rimpianti e, in generale, di prendere posizione rispetto alla propria vita passata (Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 195). Tuttavia, dalla citazione appena riportata sembra piuttosto che solo chi ha una vita psichica autocosciente può avere una vita temporale storica, non il contrario.

²⁴⁹ Qui, come sottolinea Di Martino, il problema è capire «come il bambino piccolo passa dalla temporalizzazione istintiva dei materiali iletici alla temporalizzazione del mondo, ossia alla temporalizzazione dell'essente?» (Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 23).

²⁵⁰ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 195.

²⁵¹ «es überschaut nicht identifizierte wieder vergegenwärtigte Vergangenheit, etc. [...] Es entwirft nicht Zukunft als künftiges Sein und Sosein» (Ms K III 4, Bl. 48a [traduzione mia]). In realtà, Husserl stesso nota come l'esperienza restituisca, rispetto ad alcune precise categorie di animali, l'evidenza empirica di una vita psichica in cui si ritrovano pentimenti e rimpianti. Questi sono, in particolare, gli animali domestici (cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 183) i quali, dunque, sembrerebbero mettere in discussione la tesi proposta da Husserl stesso di un'assenza di vita autocosciente negli animali e la loro conseguente esclusione dalla vita personale e dal mondo culturale a essa correlato.

²⁵² Ms E III 9, Bl. 88.

²⁵³ «Das Tier hat aber nur strömende, kategorial geformte Gegenwart – diese Gegenwart hat es nicht als Zeitmodus» (Ms A V 24, Bl. 9a [traduzione mia]). Si veda anche: Ivi, Bl. 11a; Ms A V 5 Bl. 12.

²⁵⁴ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 194.

²⁵⁵ «das Tier lebt nicht in einer ihm als das bewussten Zeitwelt» (Ma A V 24, Bl. 9b) [traduzione mia].

²⁵⁶ Nello stesso manoscritto immediatamente dopo, infatti, si legge: «Der Mensch hat Zeit, hat zeiträumliche Umwelt [...], seine Umwelt als Zeitwelt [corsivo mio] [N.d.A.] ist Feld der Vorhaben, der Zwecke, der Besinnungen» (Ms A V 24, Bl. 9b). Sull'evidenza empirica in base alla quale l'uomo risulta essere l'unico essere vivente dotato di una temporalità piena e autentica si veda anche Ms K III 4, Bl. 50a.

²⁵⁷ Toulemont, esaminando i manoscritti di Husserl dedicati alla comprensione del mondo dei primitivi, sottolinea come, nella prospettiva husserliana, l'esistenza temporale autentica inerisca al soggetto spirituale, più che al soggetto personale. Gli uomini primitivi, infatti, prendono posizione rispetto ai diversi vissuti di potenzialità e hanno consapevolezza del proprio passato: sono, cioè, soggetti dotati di una struttura egoica autocosciente. Nonostante questa coscienza della durata della propria esistenza, tuttavia, l'esistenza dei primitivi è un'esistenza senza storia perché priva di un ideale verso cui tendere teleologicamente («Das Dasein der primitiven Menschheiten ist geschichtlos, ist "zeitlos". Sie [...] haben keinen

L'a-storicità del soggetto psichico non autocosciente, tuttavia, non è limitata all'assenza di riferimento alla propria storia personale: all'assenza di rimorsi, di rimpianti e di progetti per l'avvenire. Oltre a queste, infatti, ci sono tutta un'altra serie di esperienze che fanno riferimento agli orizzonti temporali passato e futuro che né i bambini né gli animali sono in grado di realizzare. Per esempio, noi, soggetti umani adulti, possiamo ascoltare o leggere storie personali che riguardano altri soggetti, alcuni dei quali non più in vita: conosciamo le storie degli antenati della nostra famiglia o dei padri fondatori della nostra nazione e possiamo riferirci a esse nei nostri discorsi o nelle nostre orazioni. Analogamente, possiamo riferirci ai nostri successori: possiamo scrivere lettere ai nostri futuri nipoti o, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, possiamo piantare alberi per le generazioni future²⁵⁸. Tutte queste attività sono estranee alla vita soggettiva sia dell'animale sia del bambino poiché, osserva Heinämaa, «nessuno dei due ha generazioni di altri dietro o davanti a sé dal punto di vista temporale»²⁵⁹: nessuno dei due ha una connessione intenzionale con soggetti che lo precedono o lo seguono nel corso del tempo obiettivo. Ogni io umano, invece, in quanto persona²⁶⁰, «si sa – scrive esplicitamente Husserl – in questa connessione, vale a dire come figlio dei propri genitori»²⁶¹: si sa riferire intenzionalmente alle generazioni che l'hanno preceduto (e che lo succederanno), sia che queste siano co-presenti o meno.

Gli esseri umani adulti (e senza malattie psichiche particolari) da un lato e i bambini e gli animali da un altro, pertanto, hanno un differente modo di rapportarsi all'incedere temporale delle generazioni nel senso che, come scrive Husserl

[L]'uomo [...] vive in un'umanità che è storica, una storia che crea divenire; essa è soggettività a cui fa riferimento il mondo storico. [...] L'animale [...] non ha l'unità di un tempo che abbraccia le generazioni in quanto tempo storico né l'unità di un mondo che procede attraverso di esso. [...] L'animale stesso non ha alcun mondo generativo, in cui viva in maniera cosciente, nessuna esistenza cosciente nell'infinità aperta delle generazioni.²⁶²

L'animale – e analogamente il bambino – vive, dunque, in un mondo a-storico in un duplice senso: da un lato in quanto è privo di consapevolezza della propria storia personale; dall'altro lato in quanto

teleologischen Sinn» [Ms K III 7, B1 7a]): poiché la loro vita interiore non assume i tratti della vita spirituale. Su questo punto si veda Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., pp. 197-200.

²⁵⁸ Gli esempi sono tratti da Heinämaa, «The animal and the infant», op. cit., p. 138.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Il bambino ha, per Husserl, un'esistenza pre-personale. In particolare leggiamo: «“Frühkinder”, sozusagen Embryonen, die als Vorstufen für eigentliche Kinder verstanden sind. Eigentliche Kinder, das sind Vorpersonen in den Stufen von der Reife, die einen Vollendungspunkt im Typus Person bedeutet» (Husserl, *Husserliana*, vol. 15, op. cit., p. 178).

²⁶¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 178 [traduzione mia].

²⁶² Ivi, pp. 180- 181 [traduzione mia]. Ma la stessa esclusione dai nessi generativi personali era stata rilevata nei confronti del bambino qualche riga sopra. (cfr. Ibid.).

gli è estraneo il tempo storico in cui si connettono tra di loro le generazioni di individui di una stessa specie. Questo, tuttavia, non equivale a escludere l'animale dal nesso filogenetico che collega i diversi esemplari di una specie tra loro. Husserl stesso, infatti, rileva come esseri umani e animali facciano analogamente riferimento a una «concatenazione filogenetica di generazioni che collega tutte le specie animali in unità generativa, l'unità di una discendenza, in definitiva dell'essere organico in generale»²⁶³. Nella prospettiva fenomenologica di Husserl, quindi, l'esclusione dell'animale dal mondo storico non è l'esclusione dal tempo della storia fisico-naturale²⁶⁴: non implica, cioè, che esso non faccia parte del seguito bio-fisico che segna l'evoluzione della specie. L'animale è, dunque, coinvolto, come giustamente puntualizza Toulemon, in una storia universale²⁶⁵.

Il mondo storico da cui risulta escluso l'animale, pertanto, deve fare riferimento a «un'altra generatività, [...] esclusiva peculiare del soggetto personale»²⁶⁶ e, quindi, a un tipo diverso di connessione tra le generazioni rispetto a quella di carattere fisico e biologico. Oltre, infatti, al legame filogenetico la catena delle generazioni umane è tenuta insieme anche da un legame di tipo significativo, ovvero da una connessione tra i diversi orizzonti di senso che ogni generazione costituisce. Il mondo circostante presente, come sottolinea Husserl, «rappresenta il sostrato [*Boden*] per le configurazioni culturali delle nuove generazioni di umanità»²⁶⁷: ogni generazione costituisce un mondo circostante che eredita dalle generazioni passate e che è consapevole di consegnare alle generazioni future affinché queste lo trasformino, a loro volta, secondo i propri orizzonti di senso²⁶⁸. Il legame che unisce le generazioni umane, pertanto, va ben al di là dei nessi filogenetici, prospettandosi, anzi, come un nesso generativo di carattere personale²⁶⁹: ossia come un'associazione che si basa sull'eredità di un senso²⁷⁰. Esso, secondo la lettura offerta da Di Martino, può essere inteso

²⁶³ Ivi, p. 179 [traduzione mia]. Nello stesso testo Husserl precisa che il nesso generativo filogenetico comprende, oltre agli animali, anche i bambini, fino agli embrioni (Ibid.).

²⁶⁴ Su questo punto Husserl si esprime ancora più chiaramente in Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., pp. 511-512. La connessione filogenetica tra tutti i viventi permette di formare quella che Husserl chiama «comunità vitale di tutti i viventi» [*die Lebensgemeinschaft aller Lebewesen*] (Ms K III 4, Bl. 57 [traduzione mia]), ovvero di rintracciare un legame diretto o indiretto tra tutte le specie viventi: da quelle vegetali a quelle umane. Si tratta di un punto che verrà approfondito nel terzo capitolo del presente lavoro e rispetto al quale è anche possibile far riferimento a: Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., pp. 192- 193.

²⁶⁵ Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 195.

²⁶⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 179 [traduzione mia].

²⁶⁷ Ivi, p. 180 [traduzione mia].

²⁶⁸ Questo processo viene descritto da Di Martino in maniera efficace: «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» (Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 36). Su questo punto è anche possibile considerare Husserl, *Husserliana*, vol. XXVII, op. cit., pp. 97-98.

²⁶⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 180.

²⁷⁰ «Alle Ich miteinander in Deckung ins Unendliche. Assoziation oder Deckung ist aber Sinnübertragung, Sinnerbschaft, nur dadurch, dass sie Übertragung Erbschaft [...] vom Ichsein, von der Person erbt sich Personales fort auf Personen» (E. Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Springer, New York 2006, p. 436).

come «un modo di connessione, di filiazione, di comunicazione, che produce una vasta gamma di unioni personali e di associazioni»²⁷¹: come una forma di relazione tra le varie generazioni per la costituzione di un mondo circostante comune, in ultima istanza riferibile a «quell'associazione totale – scrive Husserl – che è il popolo umano»²⁷². Da questo punto di vista, allora, il mondo in cui vive l'uomo è storico non nel senso della storia naturale, ma nel senso di quello che Husserl, nello stesso testo, chiama “divenire storico creante” [*geschichtlichen schaffenden Werden*]²⁷³. Esso è, in altre parole, un mondo storico- culturale: un mondo posto in un divenire storico incessante nella concatenazione infinita delle generazioni. Ogni animale, invece, nota ancora il fenomenologo austriaco, «ripete [corsivo mio] [N.d.A.] il mondo circostante della sua specie con la tipica della sua specie»²⁷⁴: ogni sciame intraprende, ad esempio, la costruzione del proprio alveare come se non fosse mai stato costruito prima un alveare nel mondo²⁷⁵. Pertanto, sebbene la vita degli animali sia connessa alle generazioni precedenti da legami filogenetici, tale connessione intergenerazionale non assume i caratteri della connessione personale, in quanto l'animale non si mostra dotato della capacità di assumere tematicamente né quanto prodotto dalle generazioni precedenti né quanto potrà venir realizzato dalle generazioni successive. In questo senso «l'animale non ha [...] alcuna esistenza cosciente di un'infinità aperta di generazioni»²⁷⁶: l'animale è inserito in una catena inesauribile di generazioni di cui, però, ancora una volta, non ha consapevolezza. In maniera corrispondente, allora, l'esclusione dal mondo storico non è l'esclusione dal mondo storico-naturale, bensì dal mondo storico-culturale in cui l'essere umano vive in virtù della sua stessa essenza, in quanto persona.

²⁷¹ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 36.

²⁷² Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 180 [traduzione mia].

²⁷³ Ibid. [traduzione mia].

²⁷⁴ Ibid. [traduzione mia]. Si tratta di un'osservazione ribadita da Husserl anche in un manoscritto, in cui leggiamo: «Das Tier seiener Spezies hat die „Gewohnheit“ dieser Spezies, alle verhalten sich typisch gleich, schon nach der Geburt in den Weisen der Erfüllung der Urinstinkte» (Ms K III 7 bl 5a).

²⁷⁵ L'esempio è tratto da: Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 197. Benché agli animali sia oggi riconosciuta la capacità di produrre utensili (C. Boesch, H. Boesch, “Mental map in wild chimpanzees. An analysis of hammer transports for nut cracking”, *Primates*, n. 25 (1984), pp. 160-170; T. Matsuzawa, “Field experiments on use of stone tools in the wild”, in R. W. Wrangham, W. C. McGrew, F. B. M. de Waal, P. G. Heltne (eds.), *Chimpzee Cultures*, Harvard University Press, Cambridge 1994, pp. 351- 370) la capacità di innovazione e di avanzamento culturale sembra essere un tratto cognitive non riscontrabile né nelle scimmie né nei bambini umani (C. Tennie, J. Call, M. Tomasello, “Ratcheting up the ratchet: on the evolution of cumulative culture”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, vol. 364 (2009), pp. 2405-2415).

Va precisato che, secondo Husserl, non è chiaro fino a che punto la capacità di invenzione non sia una forma di istinto di fronte alle situazioni di emergenza. Sicuramente, però, la sua caratteristica essenziale è quella di pensare nuovamente al passato grazie al ricordo, e così di comprendere somiglianze e differenze [con la situazione presente], nonché di prendere coscienza di avere la capacità per superare difficoltà (in quanto già in passato se ne sono superate altre) (cfr. Ms K III 7, Bl. 5b).

²⁷⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 181 [traduzione mia]. Una presa di posizione analoga rispetto alla vita interiore dell'animale si trova anche in un manoscritto, in cui si legge: «Das Tier weiß nichts von Generation und hat sein eigenes Dasein nicht wie der Mensch in einem generativen Horizont, der immer vorgegeben als generativ konstituiert ist» (Ms A V 5, Bl 19b).

La mancanza dell'essenza personale – e, quindi, di una vita psichica autocosciente – non è, tuttavia, ciò che impedisce a bambini e animali di connettersi storicamente con i cosiddetti “*asynchronous others*”²⁷⁷. La vita cosciente nella ramificazione delle generazioni, infatti, è connessa da Husserl con un'altra caratteristica della vita interiore dell'essere umano. In particolare, si legge:

La vita umana ha un riferimento esplicito alla propria morte, ma è anche in riferimento alla sua storia umana e, precisamente, al futuro dell'umanità e, pertanto, alla vita e alla morte dell'umanità in generale e del mondo circostante umano come mondo culturale. Ciò vale per lo meno per l'umanità che ha raggiunto un certo livello di sviluppo²⁷⁸

L'essere umano, pertanto, è un essere cosciente della mortalità propria e della specie e, correlativamente alla coscienza di quest'ultima, sviluppa la consapevolezza di un passato e di un futuro dell'umanità²⁷⁹: si muove nel tempo della storia umana come storia del mondo culturale. Questa connessione tra la coscienza della morte e la vita nel mondo storico-culturale viene ulteriormente ribadita da Husserl nel corso del seguente riferimento autobiografico. «Nella mia infanzia – racconta il fenomenologo – mi era ancora precluso il senso dell'esistenza generativa dell'umanità e di una storia, non sapevo affatto della tradizione, per me non c'era alcuna tradizione. [...] Non avevo alcuna nozione della nascita e della morte, nonostante avessi le parole per esse»²⁸⁰. Ancor più esplicitamente qualche pagina dopo si legge: «attraverso l'unità della vita dell'uomo, che viene limitata dalla nascita e dalla morte, si estende l'unità di una vita dell'umanità come unità di un'esperienza totale umana [*allmenschlichen Erfahrung*] mediata ma connessa e di una tradizione basata su di essa»²⁸¹. Laddove, dunque, manca un'esplicita coscienza del senso della nascita e della morte, manca la consapevolezza del valore storico-culturale di un mondo: manca, in altre parole, la consapevolezza di un mondo che si sviluppa nei suoi orizzonti di significato nell'infinito orizzonte delle generazioni. Come spiega Heinämaa, infatti, solo un essere che vive sapendo di non poter essere presente per sempre su questo mondo può essere consapevole dell'esistenza di altri che lo succederanno e a cui lui è succeduto e generare con essi dei nessi di carattere personale²⁸². È, dunque, nel quadro di una vita umana che si svolge essenzialmente in un mondo storico- culturale e,

²⁷⁷ Heinämaa, «The animal and the infant», op. cit., p. 138.

²⁷⁸ « Das menschliche Leben ist explizit auf seinen Tod bezogen, aber auch bezogen auf seine menschliche Geschichte, und zwar auf seine Menschheitszukunft und damit auf Leben und Tod der Menschheit überhaupt und der menschlichen Umwelt als seiner Kulturwelt. So zum mindesten für die zur höherstufigen Entwicklung gelangte Menschheit» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p.101 [traduzione mia]).

²⁷⁹ In maniera analoga in un altro manoscritto Husserl sottolinea che l'io che ha un orizzonte futuro e un orizzonte passato corrisponde a un io che ha consapevolezza della nascita, da un lato, e consapevolezza della morte, dall'altro. (cfr. Ms A V 20, Bl. 9a).

²⁸⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 140 [traduzione mia].

²⁸¹ Ivi, p. 169 [traduzione mia].

²⁸² Heinämaa, «The animal and the infant», op. cit., p. 138.

correlativamente, nella consapevolezza di essere parte di una ramificazione delle generazioni dell'umanità, che l'uomo adulto, come coglie Di Martino, «vive il rapporto al suo destino e alla sua morte, in maniera diversa da quella eventualmente esperita da certi animali (delfini, scimmie, elefanti etc.)»²⁸³: che l'essere umano si comprende come l'unico essere che, nella propria esistenza egologica, può avere coscienza – e, quindi, anche struggersi – del destino della vita sua e, eventualmente, della totalità umana in cui è immerso²⁸⁴.

Tuttavia, questa consapevolezza della propria mortalità da sola non è sufficiente per garantire che il soggetto abbia una storia come storia di nessi personali con le altre generazioni. Come sottolinea Di Martino, infatti, la consapevolezza di essere parte della catena infinita delle generazioni, pur indispensabile, da sola non offre la possibilità di entrare in relazione con le formazioni di senso appartenenti al passato (o proiettate sul futuro)²⁸⁵. Questa relazione si realizza, secondo Husserl, solo nel modo seguente:

Nella connessione di una comprensione linguistica vicendevole, il prodotto originario e l'atto produttivo del singolo soggetto possono venir compresi attivamente dagli altri. Come attraverso la rimemorazione, attraverso questa piena comprensione del prodotto altrui deve necessariamente aver luogo una co-realizzazione attuale e propria dell'attività presentificata, e insieme deve delinearsi una piena evidenza della identità della formazione spirituale nei prodotti dei destinatari e dei mittenti della comunicazione e viceversa.²⁸⁶

È grazie alla funzione linguistica, dunque, che un mondo di significati identici e ripetibili può costituirsi ed essere tramandato, poiché, come spiega poco oltre Di Martino, «[p]rima della incarnazione in un linguaggio, l'evidenza della identità di senso che sorge nello spazio coscienziale di un individuo attraverso la rimemorazione non acquista una esistenza obbiettiva, non diventa esperibile nel suo senso da altri, non può trasmettersi»²⁸⁷: non può, in definitiva, entrare a far parte di un mondo culturale con la sua storia. In uno scenario fenomenologico in base al quale l'animale non vive nel mondo storico-culturale si coglie, allora, non soltanto l'assenza nell'animale della consapevolezza della propria natura mortale. Essa restituisce, in secondo luogo, la percezione (indiretta) che «l'animale si fa capire, comprende le espressioni sonore – e non ha, però, alcuna lingua»: esso non dispone, come precisa Heinämaa, di quella maniera specifica di condivisione dei

²⁸³ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 43.

²⁸⁴ Mentre Husserl si mostra certo dell'impossibilità che gli animali, inclusi gli animali superiori, abbiano coscienza della morte della specie, egli sembra avere qualche dubbio in più per quel che riguarda la consapevolezza da parte degli animali della morte individuale. In un manoscritto si legge infatti: «Ist es schon fraglich, ob dem Tier, auch dem höheren Tier der Tod als Weltvorkommnis und als eigene Schicksal explizit bewusst werden kann, so ist es unfraglich, dass das nicht der Fall sein kann hinsichtlich des möglichen Gattungstodes» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 101).

²⁸⁵ Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 24.

²⁸⁶ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 387.

²⁸⁷ Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 24.

propri contenuti noematici che passa attraverso il rendere obiettivo il significato di un'intenzione, anziché la semplice indicazione²⁸⁸. Solo l'essere umano, pertanto, appare dotato di un'essenza a cui è possibile ascrivere la funzione linguistica, in quanto solo l'essere umano si mostra come un essere che vive in riferimento a un mondo che sviluppa storicamente il proprio carattere culturale.

1.4. Sul valore delle differenze

1.4.1. Verso un'identità ospitale

In base all'analisi fenomenologica sull'esperienza soggettiva dell'alterità animale, si può quindi affermare che soggetti umani e animali hanno due modi essenzialmente diversi di entrare in relazione con il mondo. Mentre l'uomo vive costituendo mondi culturali in costante evoluzione nel succedersi delle generazioni, l'animale vive nella ripetizione di relazioni di significato con il mondo esterno che sono tipiche della sua specie, di cui, tuttavia, non ha consapevolezza. Dietro queste differenze insistono, come abbiamo visto, differenti strutture eidetiche: da un lato l'essenza personale e spirituale dell'uomo; dall'altro lato la struttura psichica di un animale che non riflette²⁸⁹, non ha giudizi²⁹⁰, non ha parola²⁹¹, non ha il senso proprio della temporalità²⁹². Si comprende, allora, perché, come non tace Heinämaa, tutto il discorso di Husserl sugli animali – ma, più in generale, tutto il discorso sui soggetti anomali – sia solitamente rigettato dalla critica come un approccio datato e fuorviato da pregiudizi e, in generale, dotato di una scarsa rilevanza filosofica²⁹³. Nonostante sia interessante notare come alcune ricerche in campo neurobiologico sembrino confermare la presenza negli animali di una forma solamente basilare di coscienza – la cosiddetta “coscienza nucleare”, priva di coscienza autobiografica e di un autentico legame con la temporalità²⁹⁴ – gran parte della ricerca etologica contemporanea, come illustra Lohmar, attribuisce all'animale una lunga lista di facoltà che la fenomenologia husserliana, riprendendo i *topoi* della tradizione antropocentrica²⁹⁵, riserva, invece,

²⁸⁸ Heinämaa, «The animal and the infant», op. cit., p. 141.

²⁸⁹ Ms K III 7 Bl 5a.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Ivi, Bl. 4b.

²⁹² Ms K III 4 Bl. 48a; Ms A V 24, Bl 9a, 11a.

²⁹³ Heinämaa, «The animal and the infant», op. cit., p. 137. La letteratura secondaria critica, come precisa in una nota Heinämaa, è largamente influenzata dai rilievi di Derrida che rigetta il concetto husserliano di anomalia, vedendo in esso un'infelice commistione di motivi empirici e trascendentali (J. Derrida, *Edmund Husserl's Origin of geometry: an introduction*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1989, pp. 76-79). Per contributi più recenti è possibile far riferimento anche a L. Lawlor, *Derrida and Husserl: the basic problems of phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002; A. J. Steinbock, *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1995.

²⁹⁴ Le ricerche a cui si fa riferimento sono quelle svolte da Antonio Damasio sulla psiche dell'animale. Cfr. A. Damasio, *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2007).

²⁹⁵ Depraz, «Liminaire», op. cit., p. 15.

all'essere umano²⁹⁶: dalla capacità di operare consapevolmente e in vista di idee di fini²⁹⁷ alla capacità di riferirsi a oggetti passati e futuri per mezzo di una forma peculiare di comunicazione linguistica, sebbene di natura non verbale²⁹⁸. Ciò suggerisce, come mette in luce Toadvine, che la tendenza all'eccezionalismo umano, rilevabile anche nell'eidetica husserliana, sia priva di fondatezza scientifica²⁹⁹: che, in altre parole, la ricerca scientifica non offra alcun margine per riservare caratteristiche eccezionali all'essere umano.

Gli avanzamenti delle scienze empiriche sembrano, al contrario, supportare gli assunti teorici di quanti si muovono nella prospettiva del cosiddetto "antispecismo". Si tratta, nello specifico, di posizioni che contestano, come illustra Horta, il privilegio tradizionalmente riservato alla vita umana sulla base di una presunta esclusività della sua razionalità autocosciente³⁰⁰. Come scrive, infatti, Singer nel suo testo che è considerato il manifesto del movimento animalista:

quando parliamo di "diritto alla vita" e stabiliamo che, a parità di condizioni, un essere umano è da preferire a un non umano, in quanto razionale o autocosciente ecc., in realtà fingiamo di non vedere che uno scimpanzé, un cane o un maiale, per esempio, possiederanno un grado di auto-consapevolezza e una capacità di avere con gli altri relazioni significative maggiori rispetto a un bambino fortemente ritardato o a una persona in stato avanzato di senilità.³⁰¹

Qui, dunque, il superamento degli assunti antropocentrici del pensiero umanista tradizionale si sostanzia nel riconoscimento delle caratteristiche dell'esistenza personale anche al di là dei confini

²⁹⁶ Lohmar, «How do primates think?», op. cit., pp. 63 ss.

²⁹⁷ «In chimpanzees, there is even a sense of justice, as was demonstrated by a recent experiment by Frans de Waal and Sarah Brosnan. [...] There can even be observed what may be referred to as "just fury" in primates, when members of the group do not submit to the practical rules. For example, when it was discovered that the duty to communicate found food was not upheld, the swindlers were beaten up» (Ivi, p. 66). L'esperimento cui Lohmar fa riferimento nel passo riportato prevede che a un gruppo di primati sia distribuito, da parte di un distributore automatico, del cibo in modo tale da andare a preferire sempre lo stesso ristretto gruppo di componenti. Si osserva, allora, che, con il passare del tempo i primati smettono di avvicinarsi al distributore, come se percepissero l'ingiustizia dei suoi criteri di distribuzione. Per un'illustrazione e spiegazione più dettagliate si veda F. de Waal, S. Brosnan, «Monkeys reject unequal pay», *Nature*, nr. 425 (2003), pp. 297–299. Un altro interessante caso studio può essere reperito in: Hauser M. D., «Costs of Deception: Cheaters are Punished in Rhesus Monkeys (Macaca mulatta)», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 89 (1992), pp. 12137–12139.

²⁹⁸ «while the training of primates to use spoken phonetic language is extremely time-consuming and often does not lead to satisfactory results, in contrast, attempts to train chimpanzees in American Sign Language (ASL), as well as in the use of symbols in a tableau (e.g., Kanzi), has led to quite impressive results. With both methods, we arrive at the result that primates are able to build sentences of up to two to three words. Interestingly, this corresponds (approximately) to the language abilities of two-year old children» (Ivi, p. 64). Si veda anche: S. Savage-Rumbaugh, R. Lewin, *Kanzi. The Ape at the Brink of the Human Mind*, Wiley, New York 1994. Per la rilevanza fenomenologica di questi riscontri scientifici si veda E. Ruonakoski, «Phenomenology and the Study of Animal Behavior», in Painter, Lotz, *Phenomenology and the non-human animal*, op. cit., pp. 75- 84.

²⁹⁹ Toadvine, «How not to be a jellyfish», op. cit., p. 40. È interessante la seguente citazione di Mary Midgley riportata dall'autore: «We are not the only unique species. Elephants, as much as ourselves, are in many ways unique; so are albatrosses, so are giant pandas» (M. Midgley, *The Myths We Live By*, Routledge, Londra 2003, p. 152).

³⁰⁰ Horta, *Una morale per tutti gli animali*, op. cit., p. 16, n. 2.

³⁰¹ Singer, *Liberazione animale*, op. cit., p. 19.

dell'umanità³⁰² o, per meglio dire, in discontinuità con questa. Come, infatti, riscontra Alici, in questo dibattito contemporaneo si espone l'idea di persona a una duplice metamorfosi: se, da un lato, essa viene estesa a individui non-umani – almeno i mammiferi superiori, in quanto dotati di autocoscienza – dall'altro lato, essa finisce per essere usata solo per indicare una serie di attributi funzionali che assicurano la capacità di fare esperienze e oltre i quali si profila una nebulosa residualità sub-personale in cui si rinvergono una serie di categorie di esseri umani – feti, bambini cerebrolesi, handicappati gravi e malati terminali – che vengono così confinate in una sorta di terra di nessuno³⁰³. In questo senso la riconsiderazione animalista del rapporto uomo-animale in prospettiva egualitaria³⁰⁴, come nota Iovino, mentre cerca di superare le ragioni che nella tradizione filosofica hanno portato la vita dell'animale a una condizione di marginalità teoretica e morale, finisce per marginalizzare l'umanità stessa³⁰⁵, in quanto priva dello statuto della personalità tutti quei soggetti umani che presentano gravi deficit di funzionalità.

Se, da una parte, allora, questa formulazione funzionalista dell'egualitarismo apre a suggestioni inquietanti sotto il profilo etico³⁰⁶, d'altra parte essa non si libera del tutto dell'impianto teorico umanistico che si prefigge di sovvertire. Come, infatti, sostiene in ottica critica Felice Cimatti,

[a]nche l'animalista, con tutto il suo zelo, continua a vedere l'animale dal punto di vista dell'uomo. [...] Il problema è [...] quanto la sua vita sia vicina alla *nostra* vita. [...] E

³⁰² S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 50.

³⁰³ L. Alici, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 23-24.

³⁰⁴ Più precisamente Singer ancora la prospettiva animalista alla struttura teorica di un utilitarismo egualitario (Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 52.). All'interno dell'animalismo, tuttavia, troviamo anche autori, tra i quali spicca Tom Regan, che rifiutano o, addirittura, criticano l'impianto utilitarista (T. Regan, *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles 1983) senza, però, negare la cornice meta-teorica dell'egualitarismo (T. Regan, «The radical egalitarian case for animal rights», in L. P. Pojman (eds.), *Environmental Ethics. Readings in theory and application*, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1998, pp. 46-52; L. Caffo, «Verrà il tempo per i rinnegati», in Horta, *Una morale per tutti gli animali*, op. cit., pp. 3- 12).

³⁰⁵ Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 80.

³⁰⁶ Le ragioni per questa inquietudine sotto il profilo etico sono da connettere alla seguente presa di posizione di Singer: «“essere umano” è un concetto che si trova a cavallo tra due differenti nozioni: essere un membro della specie *Homo Sapiens* ed essere una persona. Dissezionato in questo modo, la debolezza del modello conservatore [del modello contrario all'aborto] [N.d.A.] diviene evidente. Se “essere umano” è preso come equivalente di “persona” la seconda premessa dell'argomento [conservatore] [N.d.A.], in cui si sostiene che il feto è un essere umano, è chiaramente falsa, dal momento che non è possibile argomentare in maniera plausibile che il feto sia un essere razionale o autocosciente. Se, d'altra parte, “essere umano” non indica niente più che l'essere membro della specie *Homo Sapiens*, allora la difesa conservatrice della vita del feto è fondata su una caratteristica [l'appartenenza a una specie] che è priva di rilevanza morale. [...] Riconoscere questo punto semplice trasfigura la questione dell'aborto. [...] In un'equa comparazione di caratteristiche moralmente rilevanti, quali la razionalità, l'autocoscienza, la consapevolezza, l'autonomia, la capacità di provare piacere e dolore, etc. il velleo, il maiale e le tanto sbeffeggiate galline risultano occupare posizioni molto più elevate di un feto a qualsiasi stadio della gravidanza [...]. Fino a che un feto non sviluppa una capacità di esperienza cosciente, un aborto provoca l'interruzione di una vita che – considerata nel suo essere e non nel suo poter essere – è più simile alla vita di una pianta che a quella di un animale senziente come un cane o una mucca» (P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge University Press, New York 2011, p. 135 [traduzione mia]).

quindi se un animale avrà un sistema nervoso simile al nostro allora gli verranno accordati dei diritti, altrimenti no. *Per essere riconosciuti occorre essere come noi* [corsivo mio].³⁰⁷

L'unilateralità dei bordi che, secondo Derrida, genera la frattura abissale tra uomo e animale³⁰⁸, pertanto, non viene negata, ma più semplicemente spostata. La posta filosofica in gioco nell'animalismo non è, in altre parole, quella che Mallet definisce la "porosità delle frontiere del proprio"³⁰⁹ – una messa in discussione dei dispositivi concettuali con cui l'essere umano parla di se stesso. Nella prospettiva animalista, l'essere umano come persona è ancora l'essere razionale, consapevole e indipendente di cui parla la tradizione umanista³¹⁰, ma non è più il solo a essere considerato tale: «anche gli animali presentano – come scrive Horta – la stessa struttura fisica che consente agli uomini di decodificare le informazioni sensoriali per convertirle in esperienze»³¹¹ – essi hanno mente, ragionamento, linguaggio esattamente come noi. La prospettiva animalista, in altre parole, opera «come se – scrive Mazzeo – le nostre modalità di senso e d'azione costituissero il punto di riferimento per la vita di qualunque organismo»³¹². Per questo motivo John Rodman sostiene che l'operazione concettuale che si compie nell'animalismo possa essere vista, più che altro, come una forma di umanizzazione della natura³¹³, nella misura in cui il riconoscimento della dignità filosofica dell'animale passa esclusivamente attraverso la possibilità di assegnare a quest'ultimo gli attributi alla base della considerazione morale della persona. Nonostante, dunque, nell'approccio animalista si dica a più riprese di voler suggerire «un'uguaglianza che non appiattisca le differenze»³¹⁴, risulta difficile capire come un diverso modo di vivere, di percepire e di pensare possa trovare considerazione in un approccio teorico che, come ci ricorda Cimatti, si preoccupa quasi esclusivamente di stabilire se gli animali soffrono utilizzando la maggiore o minore vicinanza al nostro sistema neurologico e alle nostre funzioni d'esperienza³¹⁵. Un approccio che, da questo punto di vista, giustamente Iovino rimprovera di essere incapace di realizzare un'autentica emancipazione dall'antropocentrismo³¹⁶, poiché abbraccia quello stesso pregiudizio antropocentrico, già denunciato da von Uexküll³¹⁷: ovvero, l'idea che le varie specie animali – le meduse, i gatti, i lombrichi, i ricci di mare – possano avere esperienze solo nella misura in cui vivono in uno spazio senso- motorio identico al nostro ed abbiano

³⁰⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma- Bari 2013, p. 6.

³⁰⁸ Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 70.

³⁰⁹ M. Mallet, «Prefazione», in Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., pp. 29- 33, p. 31.

³¹⁰ Singer, *Practical ethics*, op. cit., p. 135.

³¹¹ Horta, *Una morale per tutti gli animali*, op. cit., p. 25.

³¹² Mazzeo, «Il biologo degli ambienti», op. cit., p. 9.

³¹³ J. Rodman, «The liberation of nature? », *Inquiry*, vol. 3 (1978), pp. 83-145.

³¹⁴ Caffo, *Margini dell'umanità*, op. cit., p. 55. Su questo punto prende posizione esplicita anche Singer. Si veda: Singer, *Liberazione animale*, op. cit., pp. 24, 255-256.

³¹⁵ Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, op. cit., p. 6.

³¹⁶ Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 55.

³¹⁷ von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, op. cit., p. 9.

sistemi funzionali identici a quelli umani – un’idea che, come fa notare ironicamente Cimatti, nella prospettiva del pesce equivarrebbe a chiedersi se l’uomo possa fare esperienza nonostante sia privo di branchie³¹⁸.

Di fronte a queste persistenti difficoltà, si è d’accordo con Alici nel sostenere che gli schemi di pensiero dell’antropocentrismo umanistico, anche laddove siano intesi in senso non dominativo, non rappresentano un’alternativa veramente percorribile alle posizioni antropocentriche³¹⁹. Si pensi, ad esempio, alle prospettive che sostengono la difesa della biodiversità sulla base dei servizi vitali svolti per noi dagli animali o delle informazioni genetiche che essi forniscono alla nostra ricerca scientifica³²⁰; oppure agli approcci che sostengono la difesa del paesaggio come «mondo umano»³²¹, come «prodotto di un agire antropico volto a mutare la natura verso l’utile e il bello»³²² e che, pertanto, «appartiene solo all’uomo, suo unico e vero artefice»³²³. Si tratta, in ogni caso, di approcci che, nota Alici, continuano a essere centrati sul primato del potere soggettivo dell’essere umano³²⁴: che, detto altrimenti, escludono gli animali dal mondo in cui vivono gli esseri umani o che, al limite, li ammettono nella misura in cui sono a esso funzionali. Ciò accade perché, come sottolinea Cimatti, questi approcci, anziché considerare la vita concreta dell’animale, rinviano a una (presunta) contrapposizione tra due categorie: da una parte l’essere umano e dall’altra l’animale – quest’ultima di volta in volta, esemplificata da un animale particolare, un gatto, un lombrico e così via – e, conseguentemente, da una parte il mondo umano, con i suoi valori estetico- culturali e dall’altra il mondo animale³²⁵. L’inevitabile differenza tra gli uomini e gli animali si traduce, ancora una volta, in una divergenza oppositiva e in un confine che pone un abisso tra la vita umana e la vita animale.

³¹⁸ Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, op. cit., p. X.

³¹⁹ Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., p. 24.

³²⁰ È possibile, in modo particolare, fare riferimento a: D. Meadows, «Biodiversity: The Key to Saving Life on Earth», in Pojman, *Environmental Ethics*, op. cit., pp. 204-206; O. Wilson, *Biophilia*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1986; M. P. Nelson, *An amalgamation of wilderness preservation arguments*, in J.B. Callicott, M. P. Nelson (eds.), *The great new wilderness debate*, The University of Georgia Press, Atene- Londra 1998, pp. 156-160.

³²¹ M. Venturi- Ferriolo, *Etiche del paesaggio*, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 23.

³²² Ivi, p. 10.

³²³ Ivi, p. 16.

³²⁴ Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., p. 24.

³²⁵ Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, op. cit., p. 4. In questo scenario si distingue la posizione di Holmes Rolston III il quale esclude che l’esperienza estetica dell’ambiente possa essere limitata in maniera legittima al mondo umano. L’autore nord-americano nella sua opera maggiore scrive: «L’esperienza della bellezza appare essere ben sviluppata tra gli esseri umani. Si potrebbe quasi pensare che l’esperienza estetica sia del tutto assente tra gli animali non umani. Questo, però, è un giudizio troppo affrettato. L’esperienza estetica, infatti, si realizza in forme diverse. La stimolazione attraverso la bellezza scenica e il sublime ne rappresentano forme elevate; altre forme (“inferiori”?) accompagnano la soddisfazione fisica, come mangiare un pasto appetitoso o godere dei caldi raggi solari, esperienze che possono essere condivise anche da alcuni animali. [...] Quando il maschio dell’uccello giardiniere decora un pergolato con conchiglie e piume, alla femmina “piace [...]”. La femmina di pavone deve avere un qualche piacere dalla coda colorata del pavone che fa la ruota; altrimenti la coda è un ostacolo che la selezione naturale non avrebbe preservato. A meno che non si assuma che gli uccelli e le fiere non abbiano affatto esperienza, è difficile negare che essi siano precursori dell’esperienza estetica» (H. Rolston III, *Environmental Ethics. Duties and values in the natural world*, Temple University Press, Philadelphia 1988, p. 234 [traduzione mia]).

Letto in questi termini, il dibattito contemporaneo sugli animali mostra, allora, un evidente corto circuito. A un persistente antropocentrismo che, dismessi i panni del primato dominativo sugli animali, sclerotizza le differenze tra esseri umani e animali trasformandole in contrapposizioni si oppone un modello animalista³²⁶ che in entrambe le sue principali varianti – quella utilitarista di Singer e quella della teoria dei diritti di Regan – nel tentativo di eliminare ogni opposizione finisce per cancellare anche le differenze. La difficoltà risiede, pertanto, come afferma Cimatti, nel pensare fino in fondo una diversità radicale senza incappare nel rischio di trasformare queste differenze in opposizioni³²⁷.

Se consideriamo l'analisi eidetica ricostruita nei paragrafi precedenti, ci sembra che non si possa che concordare con Lotz nell'ammettere che Husserl non elabora una prospettiva in grado di offrire un contributo originale alle difficoltà del dibattito sugli animali³²⁸. Il padre della fenomenologia, infatti, definisce esplicitamente gli animali come "persone subumane" [*untermenschliche Personen*]³²⁹ le quali, «soltanto grazie agli uomini [...] hanno un loro senso d'essere»³³⁰. Quella eidetica è, pertanto, una prospettiva che non solo non si sgancia dai *topoi* della tradizione umanistica ma che pare proprio confermare il timore avanzato da Toulemont: che si tratti di una concezione della vita animale fenomenologicamente colta come una sorta di umanità a ribasso e che, pertanto, si esponga al rischio di una subordinazione della vita animale in chiave antropocentrica³³¹. Prima di avvalorare questa posizione, tuttavia, vanno considerati la natura e le finalità del tutto peculiari che queste descrizioni eidetiche assumono nell'orizzonte complessivo della fenomenologia husserliana.

Uno dei fini delle analisi statiche delle strutture del mondo circostante e, correlativamente, della vita interiore degli animali, è, come ricorda Di Martino, quello di offrire una fondazione ultima a quelle scienze eidetico-materiali quali la zoologia e, soprattutto, l'antropologia³³² le cui formazioni

³²⁶ Si tratta, in realtà, di una difficoltà che non investe soltanto le prospettive animaliste, ma anche le posizioni di quanti si oppongono all'animalismo stesso criticandone il tentativo di assimilazione dell'animale alla soggettività umana e proponendo, al suo posto, una de-soggettivizzazione dell'umanità stessa: un'umanità post-soggettiva (Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, op. cit., p. 146). Sebbene venga ribaltato, l'obiettivo ultimo resta, infatti, sempre lo stesso: «di annullare i confini, di confondere l'umano con l'animale [...] perché la differenza tra uomo e animale non ha alcun senso» (Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, op. cit., p. 138).

³²⁷ Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, op. cit., p. 4.

³²⁸ C. Lotz, «Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals», in D. Lohmar, D. Fonfara (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 190-202, p. 190.

³²⁹ L'espressione ricorre più volte negli scritti husserliani. In particolare, è possibile trovarla in: Husserl, *Husserliana*, vol. III/1, op. cit., p. 73; Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 128; Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 611; Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 485.

³³⁰ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 248. In linea con queste affermazioni anche altrove si legge: «Alle anderen Organismen sind [...] nur zu verstehen als Abwandlungen der menschlichen [Organismus] [N.d.A.] [...]. Nur als das haben sie für uns Sinn. Der menschliche Organismus, [...] das menschliche Erfahrungsleben und Seelenleben überhaupt ist der Prototyp» (Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 663)

³³¹ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 198.

³³² Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 32. È interessante notare anche quanto Di Martino scrive a proposito dell'attualità di questo intento fondativo assunto da Husserl. Scrive Di Martino: «In quanto si tratta di fatti, di realtà empiriche, delle caratteristiche di animali concreti appartenenti alle rispettive specie, si potrebbe pensare,

concettuali, come Husserl ribadisce più volte nel corso della sua produzione³³³, non possono avanzare alcuna pretesa di ultimatività e, pertanto, nessuna pretesa di fondazione teoretica rispetto al discorso filosofico. Come fa notare Buongiorno, la ragione di tale natura non ultimativa di antropologia e zoologia risiede nella natura dell'oggetto che ciascuna di queste due scienze assume come proprio³³⁴: vale a dire, nella natura delle sfere eidetiche “uomo” e “animale”.

Nella prospettiva fenomenologica, come si è visto nel paragrafo precedente, l'essenza “essere umano” e l'essenza “animale” corrispondono a due diverse strutture di esperienza del mondo o, per meglio dire, a due diverse strutture psichiche³³⁵. Ora, come rileva Husserl stesso,

lo psichico in generale [...], le personalità psichiche, le proprietà psichiche, i vissuti, gli stati psichici sono unità empiriche e, dunque, [...] esse esistono “in maniera meramente intenzionale”, ossia meramente “relativa”. Porle come esistenti in senso assoluto è, dunque, un'assurdità.³³⁶

Le strutture psichiche che si presentano nell'esperienza empatica degli altri esseri umani e degli animali sono, dunque, strutture dotate di un *carattere relativo*: strutture che rimandano, cioè, a una dimensione ulteriore, da cui traggono il proprio senso d'essere. In particolare, come riconosce esplicitamente Husserl, «gli stati psichici *rimandano a regolarità di vissuti assoluti* [corsivo mio] [N.d.A.], all'interno delle quali essi si costituiscono e ricevono la forma intenzionale, e a suo modo

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 complessità. 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. [...] 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.» (Idem, «Soggettività animali?», op. cit., p. 45).

³³³ I principali luoghi husserliani in cui viene svolta questa disamina critico-conoscitiva dell'antropologia sono: E. Husserl, *Husserliana*, vol. XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, trad. it. P. Basso, P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale*, Le Lettere, Firenze 2005; Idem, *Husserliana*, vol. XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, trad. it. F. S. Trincia, *Introduzione all'etica*, Laterza, Roma- Bari 2009; Idem, «Phänomenologie und Anthropologie» in Idem, *Husserliana*, vol. XXVII, op. cit. Analoghe considerazioni sul relativismo antropologico si trovano anche nel manoscritto B I 14 VIII “Paradoxen oder Antinomien des anthropologischen Relativismus”. Per un commento critico di queste posizioni è possibile far riferimento a: A. Ales Bello, «Il mestiere di filosofo. Paradossi e antinomie del relativismo antropologico», *Idee*, 11 (1989); F. Buongiorno, «Fenomenologia e antropologia. Concetto e realtà della 'Menschheit' in Edmund Husserl», in P. Piccolella (a cura di), *Prospettive antropologiche nel pensiero europeo del Novecento*, Albalibri, Livorno, 2011, 107-134.

³³⁴ Buongiorno, «Fenomenologia e antropologia», op. cit., p. 112.

³³⁵ Per questo Husserl cataloga anche l'essenza “uomo” e l'essenza “animale” alla stregua della psiche: vale a dire, come essenze trascendenti, ovvero come «essenze di ciò che soltanto “si annuncia” nelle formazioni della coscienza, che si “costituisce” per la coscienza» (Husserl, *Idee...*, I, op. cit., pp. 148- 151).

³³⁶ Ivi, p. 139. Qualcosa di simile era anticipato già nel 1908, nella misura in cui nel testo delle lezioni che egli tenne nel semestre estivo si legge: «Tutto ciò che è empirico è relativo» (Idem, *Husserliana*, vol. XXVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Martinus Nijhoff, The Hague 1987, p. 33 [traduzione mia]).

trascendente, di “stato” di coscienza»³³⁷. In quanto tali, dunque, le strutture psichiche (siano esse quelle dell’essere umano o quelle dell’animale) rimandano sempre, in ultima istanza, alla dimensione assoluta della coscienza – vale a dire, come abbiamo visto nel secondo paragrafo, alla sfera della coscienza trascendentale – nella misura in cui, come Husserl riconosce apertamente, «la coscienza [assoluta] [N.d.A.] diventa [corsivo mio] [N.d.A.] coscienza umana e animale»³³⁸: nella misura in cui, detto altrimenti, sia la coscienza psichica dell’essere umano sia la coscienza psichica dell’animale non sono altro che diversi modi di realizzazione empirica [*Realisierung*]³³⁹ – o, per meglio dire, di obiettivazione mondana – di una stessa coscienza trascendentale dal carattere assoluto.

In maniera corrispondente, allora, anche le sfere eidetiche che vengono studiate rispettivamente dall’antropologia e dalla zoologia e che rispondono alle diverse strutture psichiche dell’essere umano e dell’animale «sono – come scrive Husserl – in ugual senso trascendenti, puramente relative, contingenti»³⁴⁰: hanno, cioè, una natura che, analogamente a quella della struttura psichica umana e animale, deve essere considerata come relativa e, conseguentemente, come non ultimativa. Come, infatti, conferma Husserl stesso, l’*eidōs* “essere umano” – e, analogamente, l’*eidōs* “animale” che si costituisce sulla base di esso – rientra nella sfera di quelle che l’autore chiama “essenze trascendenti”³⁴¹: vale a dire, nella sfera delle «essenze di ciò che [...] si “costituisce” per la coscienza, per esempio mediante manifestazioni sensibili»³⁴². In tal senso, sia la sfera eidetica dell’essere umano sia la sfera eidetica dell’animale presentano una natura relativa, nella misura in cui rimandano, per la costituzione del loro senso d’essere, a una sfera di coscienza che, conferendo a esse il loro senso proprio, non dipende a sua volta da un conferimento di senso³⁴³: alla sfera assoluta della coscienza trascendentale.

Calati nella prospettiva fenomenologica, quindi, gli esiti delle analisi eidetiche sull’essere umano e sull’animale, pur riconoscendo a quest’ultimo gli stessi tratti privativi che gli sono stati attribuiti dalla tradizione umanistico- antropocentrica, non mantengono il medesimo significato. Come, infatti, Husserl stesso suggerisce in un manoscritto composto a cavallo tra gli anni ’20 e ’30, «finché noi sappiamo che questo è un essere umano o animale, ciò significa che noi non abbiamo compiuto

³³⁷ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 138. Analogamente poco oltre si legge: «bisogna persuadersi che al vissuto [psicologico] [N.d.C.] si contrappone, come presupposto del suo senso il vissuto assoluto; che quest’ultimo non è una costruzione metafisica, bensì qualcosa che si mostra in maniera indubitabile nella sua assolutezza attraverso un mutamento di atteggiamento» (Ivi, p. 139).

³³⁸ Ivi, p. 135.

³³⁹ Ivi, p. 136.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Per questa classificazione si veda: Ivi, p. 152.

³⁴² Ivi, p. 151.

³⁴³ Scrive Husserl: «le unità di senso presuppongono (e lo ripeto: non già perché lo deduciamo da qualche postulato metafisico, ma perché lo possiamo mostrare con un procedimento intuitivo e indubitabile) una coscienza che conferisce il senso, la quale coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso» (Ivi, pp. 139-140).

l'astrazione in maniera radicale»³⁴⁴: ciò significa che, detto altrimenti, il metodo della riduzione fenomenologico- trascendentale non è stato ancora pienamente dispiegato e che, conseguentemente, non si è arrivati a cogliere la struttura fondamentale che rende possibile ogni vita di coscienza, sia essa umana sia essa animale³⁴⁵. Dal punto di vista della fenomenologia, allora, anche alla differenza che sussiste tra l'essere umano e l'animale non può essere riconosciuto un carattere ultimativo. Tale differenza rimanda, piuttosto, analogamente a quanto accade per le rispettive sfere eidetiche, al piano assoluto della coscienza trascendentale che ne fonda il suo stesso senso d'essere e che può essere raggiunta solo mezzo della piena esecuzione del metodo della riduzione. Ne consegue che, nel contesto della riflessione fenomenologica, la differenza eidetica che Husserl traccia tra l'essere umano e l'animale rimanda costitutivamente oltre se stessa: va ricondotta, cioè, come puntualizza Altobrando, a una dimensione – la dimensione della coscienza trascendentale assoluta – che si trova oltre le diverse strutture psichiche dell'essere umano e dell'animale e, in maniera corrispondente, oltre le rispettive regioni eidetiche, in qualità di loro assoluto e necessario fondamento³⁴⁶.

In realtà, questo non implica, come, invece, ipotizza Emmanuel Alloa, che tra l'essere umano e l'animale sussista solamente una differenza di grado³⁴⁷. Husserl stesso lo esclude esplicitamente, laddove afferma che «se [la differenza tra gli animali e gli esseri umani] [N.d.A.] fosse solo una differenza graduale, essi potrebbero essere pur sempre uomini»³⁴⁸: non si potrebbe, cioè, cogliere la loro vita come vita propriamente animale. Gli esiti delle descrizioni eidetiche, pertanto, rimangono: l'esperienza dell'altro può qualificarsi come esperienza dell'altro animale solamente nella misura in cui il mondo circostante in cui l'altro vive e la corrente psichica che gli corrisponde afferiscono a una sfera eidetica distinta da quella dell'umanità, all'*eidōs* “animale”, appunto. Sulla base della corrispondenza fenomenologica tra eidetica e ontologia, questo implica che la coscienza psichica dell'animale, come chiarisce Di Martino, «appartiene a una regione ontologica distinta da quella a cui appartiene la coscienza umana»³⁴⁹. Nella prospettiva fenomenologica, pertanto, la distinzione di

³⁴⁴ «Wir wissen, dass es menschliche oder tierische seien, das heißt, wir haben die Abstraktion nicht radikal vollzogen» (Ms A V 5, Bl. 38b) [traduzione mia]. Analogamente in un passaggio di un altro manoscritto si legge che la differenza eidetica tra essere umano e animale «colpisce lo sguardo superficiale [*flüchtigen Blick*]» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 180 [traduzione mia]).

³⁴⁵ Husserl scrive esplicitamente: «per il fenomenologo tutte le sfere eidetiche [trascendenti] [N.d.A.] [...] non possono per principio essere accettate come date nei riguardi del loro vero essere; per assicurare la purezza della sua [del fenomenologo] [N.d.A.] regione di indagine, tutti i giudizi contenuti in queste sfere devono essere messi tra parentesi» (Idem, *Idee...*, I, op. cit., pp. 151- 152).

³⁴⁶ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 134 n. 235.

³⁴⁷ Alloa, « Le monde existe-t-il sans nous ? », op. cit., p. 16.

³⁴⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 626 [traduzione mia].

³⁴⁹ Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», op. cit., p. 2. Questo legame tra differenza eidetica e distinzione ontologica è connesso alla stessa definizione che Husserl stesso dà della formazione eidetica come “essenza regionale” (Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 27): vale a dire, come *eidōs* di una regione ontologica particolare. Non a caso, le stesse scienze eidetiche regionali, come possono essere l'antropologia o la zoologia, vengono indicate da Husserl anche come “ontologie regionali” (Cfr. Ivi, p. 26).

ordine eidetico tra essere umano e animale deve essere considerata come indice di una *distinzione ontologica* tra di essi.

Questa distinzione, tuttavia, proprio perché fondata su riflessioni di ordine eidetico, deve essere riportata da un'autentica prospettiva fenomenologica alla coscienza assoluta da cui, come scrive Buongiorno, traggono il proprio senso d'essere sia la sfera eidetica "essere umano" sia la sfera eidetica "animale"³⁵⁰. Questo significa che la distinzione ontologica che, pure, da un punto di vista eidetico, si pone tra gli esseri umani e gli animali, per la fenomenologia husserliana possiede un carattere non ultimativo, nella misura in cui deve essere riferita, in ultima istanza, a uno strato fondativo [*Grundschrift*] che, non a caso, Husserl chiama anche "essere assoluto" [*absolutem Wesen*]³⁵¹ e che viene condiviso tra gli esseri umani e gli altri animali: deve essere riferita, in altre parole, a una comune coscienza trascendentale. Ne consegue, evidentemente, che la *distinzione ontologica* che la fenomenologia husserliana rileva tra essere umani e animali non possa essere assimilata alla *differenza ontologica* che viene posta all'interno dell'impostazione umanistica tradizionale. Mentre, infatti, come fa notare Bailey, «l'umanesimo metafisico istituisce un abisso, una differenza di natura tra gli uomini e gli altri animali»³⁵², attraverso il metodo della riduzione Husserl arriva a mostrare come ogni distinzione di ordine eidetico – inclusa quella tra essere umano e animale – rimandi, in ultima istanza, per la fondazione del proprio senso d'essere a un'unica dimensione assoluta: alla dimensione della coscienza trascendentale. Pur appartenendo a due regioni ontologiche distinte, pertanto, essere umano e animale non possono essere considerati come separati da un abisso, nella misura in cui entrambi afferiscono in egual modo a un medesimo piano dell'"essere assoluto" [*absolutem Wesen*]: vale a dire, a una medesima coscienza trascendentale.

Da questo punto di vista, allora, si riesce a cogliere che, sebbene le riflessioni di Husserl sull'esperienza che dell'animale si può fare siano da porsi al di fuori del dibattito contemporaneo sugli animali, possono essere comunque in grado di offrire una prospettiva privilegiata da cui cercare di individuare una via di uscita dalle strettoie teoriche e pratiche sia dell'animalismo sia dell'antropocentrismo. Ciò che si mostra essere di particolare interesse è proprio la prospettiva che si

³⁵⁰ Buongiorno, «Fenomenologia e antropologia», op. cit., p. 113.

³⁵¹ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 136. Va precisato che la definizione della coscienza (trascendentale) assoluta come "*absolut Wesen*" non suggerisce alcun avvicinamento della fenomenologia alla definizione medievale di trascendentale come caratteristica propria dell'essere e, in tal senso, rintracciabile in ogni ente (umano e non umano) (Cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia 1964, p. 25). Nello stesso contesto del primo libro di *Idee*, infatti, Husserl aveva già definito la dimensione trascendentale, a cui si ha accesso per mezzo della riduzione, come «"ciò" che vale anche per la totalità universale della vita soggettiva di coscienza» (Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 77). Pur potendo essere qualificata come "essere assoluto", dunque, il piano trascendentale della coscienza assoluta non indica, nella prospettiva husserliana, una proprietà dell'essere ma, come nota Jansen, la struttura fondamentale della coscienza: vale a dire, la condizione ultima della vita di coscienza di ogni soggetto (Cfr. J. Jansen, «Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World», in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue, n. I, ch. 1 (2015), pp. 47- 80, pp. 48-49).

³⁵² Bailey, «Le partage du monde», op. cit., pp. 219- 220.

apre con l'estensione della riduzione fenomenologica alla sfera delle essenze trascendenti che abbiamo considerato sopra e che permette di cogliere lo strato fondativo che accumuna esseri umani e animali e che trova, però, in questi ultimi due modi eideticamente distinti di realizzazione concreta. In questo modo, infatti, si riesce ad ammettere, in linea con le indicazioni che provengono dall'animalismo, una continuità e una parentela fondamentale tra gli uomini e gli altri animali, la quale, tuttavia, non impedisce di parlare di una differenza tra le strutture di esperienza di questi stessi³⁵³. La fenomenologia, dunque, non oppone alla separazione metafisica tra esseri umani e animali una altrettanto ingannevole indifferenza per le differenze, per utilizzare un'espressione di Derrida³⁵⁴. Essa, piuttosto, offre gli strumenti concettuali per elaborare quella che, con Toadvine, potremmo chiamare una "differenza laterale"³⁵⁵: ovvero una differenza non gerarchica, che, sulla base di strato fondamentale comune – lo strato fondamentale della coscienza trascendentale, appunto – impedisce di trasformare il confine essenziale tra l'uomo e l'animale in un abisso metafisico³⁵⁶. È probabile che, mettendo la sua prospettiva fenomenologica in dialogo con gli avanzamenti della ricerca scientifica sulla vita animale, il confine tracciato da Husserl debba essere rivisto. Le inesattezze descrittive di Husserl, però, non pregiudicano il contributo costruttivo che la prospettiva fenomenologica, nella misura in cui parla, come sintetizza efficacemente Di Martino, «di differenze tra strutture di esperienza del mondo (animale e umana) che non implicano un'estraneità e di un terreno comune che non risolve le differenze»³⁵⁷, può offrire a un dibattito contemporaneo che fatica a pensare le differenze senza trasformarle in opposizioni³⁵⁸.

1.4.2. Sui limiti dell'ospitalità in prospettiva statica

Ciò non significa, ovviamente, che i contorni della fenomenologia dell'animale tracciati da Husserl rappresentino una prospettiva in grado di fornire una risposta a tutte le questioni lasciate aperte dal dibattito sugli animali. Si pensi, ad esempio, al modo problematico in cui l'animalismo considera il mondo vegetale e inorganico. Come afferma esplicitamente Singer: «il limite della

³⁵³ Toadvine, «How not to be a jellyfish», op. cit., pp. 49-50.

³⁵⁴ Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 182.

³⁵⁵ Toadvine, «How not to be a jellyfish», op. cit., p. 50.

³⁵⁶ In merito alla natura del confine tra uomini e animali, De Palma scrive: «Es ist ja schwierig eine genaue oder absolute Grenze zwischen Menschen und Tieren zu zeichnen. „Warum nenne ich sie Tiere und unterscheide sie von Menschen?“» (De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., p. 234).

³⁵⁷ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., p. 44.

³⁵⁸ In generale per "opposizione" si intende la relazione di esclusione tra termini o, più in generale, oggetti. Più specificatamente qui il concetto di opposizione sembra richiamare la terza delle quattro forme di opposizione individuate da Aristotele: ovvero, l'opposizione tra possesso e privazione (Aristotele, *Le categorie*, trad. it., M. Zanatta, BUR, Milano 2007, 10, 11 b ss.). La differenza essenziale tra uomo e animale si trasforma, infatti, in opposizione laddove, come sottolinea Derrida, si riconosce a ciò che va sotto il nome di "animale" null'altro che la privazione di umanità (Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 171).

sensibilità [è] [N.d.A.] l'unico confine plausibile per la considerazione degli interessi altrui»³⁵⁹ e poiché «non c'è nessuna prova attendibile che le piante siano in grado di provare piacere o dolore»³⁶⁰, sulla base del criterio della capacità di fare esperienza, «non si può – scrive Horta – estendere la considerazione morale oltre gli esseri senzienti»³⁶¹: le piante e tutto il mondo inorganico vengono esclusi dalla sfera delle preoccupazioni morali. Questa esclusione è problematica non solo, com'è facile indovinare, da un punto di vista pratico, ma anche dal punto di vista concettuale. Non solo, infatti, la mancanza di considerazione morale verso i vegetali e la sfera dell'inorganico espone questi ultimi al rischio di un trattamento strumentale³⁶², ma, se l'animalismo ripropone, nei confronti del mondo non animale, un approccio dominativo analogo a quello avanzato storicamente dall'umanesimo nei confronti degli animali è perché, di fatto, come nota criticamente Iovino, esso anziché uscire dall'antropocentrismo lo ribalta in una forma di sensiocentrismo³⁶³: è perché non supera, ma ripropone, sebbene in forma rivista e ampliata, lo stesso schema oppositivo che si ritrova nel pensiero umanistico tradizionale.

Da parte sua, Husserl non sembra offrire al regno dei vegetali un trattamento molto diverso da questo. La loro vita, infatti, manca, a suo avviso, delle cinestesie e, in generale, di una corporeità che abbia possibilità di movimento cinestetico³⁶⁴. Ciò implica che, come scrive Husserl stesso, «la pianta non ha affatto coscienza [...], esperienza empatica»³⁶⁵, ovvero che nei confronti dei vegetali vengono meno le condizioni di possibilità perché la loro esistenza sia colta per mezzo dell'empatia e, di conseguenza, per appresentificare un vissuto intenzionale che si intrecci con la dimensione fisico-materiale. Colto in questa prospettiva, come sottolinea Cabestan, il mondo vegetale è privato di ogni possibile riferimento a un Io psichico³⁶⁶ e ogni unità empirica rispondente all'essenza “vegetale” sembra, per questo, non poter trarre il proprio fondamento d'essere dalla stessa struttura trascendentale egoica che accumuna uomini e animali. Stando, dunque, a quanto emerge, il mondo

³⁵⁹ Singer, *Liberazione animale*, op. cit., p. 31.

³⁶⁰ Ivi, p. 266. Un'illustrazione dettagliata delle ragioni fisiologiche ed evolutive che conducono a escludere dai vegetali la capacità di fare esperienza si trova in Horta, *Una morale per tutti gli animali*, op. cit., pp. 25 ss.

³⁶¹ Horta, *Una morale per tutti gli animali*, op. cit., p. 31.

³⁶² È quello che accade, ad esempio, nella prospettiva animalista di Horta in cui si afferma un obbligo di intervento manipolativo sulla natura al fine di eliminare le esperienze nocive per gli animali non umani, legate a condizioni naturali quali fame, condizioni atmosferiche, presenza di parassiti e predatori. (cfr. Ivi, pp. 41 ss.). Come si evince bene dalla trattazione di Martha Nussbaum, nella prospettiva dell'utilitarismo sensiocentrico non manca la consapevolezza della differenza tra gli interventi a vantaggio degli animali non umani che colpiscono la sfera organica o vegetale e quelli che, invece hanno conseguenze su altri animali, come nel caso degli interventi che agiscono sulle relazioni predatorie tra gli animali (cfr. M. Nussbaum, *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007, pp. 393 ss.).

³⁶³ Iovino, *Filosofia dell'ambiente*, op. cit., p. 49.

³⁶⁴ «zum Pflanzenleben als Abwandlung, in der die Kinästhesie und die kinästhetisch bewegte Leiblichkeit fehlt» (Ms K III 4, Bl. 31b).

³⁶⁵ « Die Pflanze hat kein Bewusstsein [...], keine Einfühlung» (Ms A V 24, Bl. 9a). Su questo punto è possibile far riferimento anche a Husserl, *Husserliana*, vol. 14, op. cit., pp. 116-118.

³⁶⁶ Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », op. cit., p. 71.

vegetale pare essere tagliato fuori dall'ambito della considerazione fenomenologica, almeno nella misura in cui quest'ultima assume come oggetto di riflessione la pura, assoluta coscienza trascendentale³⁶⁷. Da questo punto di vista, allora, Husserl non sembra lontano dall'incedere argomentativo dell'animalismo sensiocentrico. Egli, infatti, nel rivedere l'opposizione tradizionale tra gli esseri umani e gli altri animali non sembra superare del tutto l'atteggiamento oppositivo, ricreando una nuova opposizione proprio a livello del trascendentale: quella tra un essere psichico che obiettiva, in forme diverse, a seconda che si tratti di uomini o animali, una stessa struttura trascendentale, e l'essere vegetale che, invece, in tale struttura non sembra poter trovare alcun fondamento d'essere³⁶⁸.

A ciò si aggiunge un ulteriore aspetto problematico, che affonda le proprie radici nell'impostazione teoretica della fenomenologia husserliana. Come, infatti, ricordavamo poco sopra, per Husserl il senso d'essere dell'animale si costituisce attraverso gli esseri umani. L'essere umano ha, da questo punto di vista, un vero e proprio primato costitutivo nei confronti degli altri animali: e ciò sembrerebbe proiettare Husserl su posizioni sostanzialmente antropocentriche. A ben vedere, questo primato deriva dalla stessa natura del processo per mezzo del quale è possibile, in prospettiva fenomenologica, cogliere e parlare di una vita animale: ovvero, l'esperienza empatica. Nonostante, infatti, sia rilevabile una certa evoluzione nel concetto husserliano di empatia³⁶⁹, secondo quanto precisa Husserl in *Meditazioni cartesiane*, il processo di costituzione trascendentale dell'alterità si svolge sempre, sia che si rivolga all'altro essere umano sia che si rivolga all'altro essere animale, «come *modificazione intenzionale* del mio io che è stato il primo a oggettivarsi, cioè del mio mondo primordiale»³⁷⁰. Conseguentemente, quando Husserl afferma che «noi scopriamo gli animali nel nostro mondo attraverso l'empatia»³⁷¹, introduce nel processo di costituzione dell'animale la stessa

³⁶⁷ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 137.

³⁶⁸ A questo legame con la tradizionale filosofia del soggetto si aggiunge, poi, nota sempre Cabestan, una ripresa della prospettiva continuista classica, che ha la propria origine in Aristotele e che propone uno sviluppo predeterminato dei viventi da un grado inferiore – la nuda vita – a un grado superiore di perfezione, che generalmente coincide con il piano intellettuale e linguistico, ovvero con l'uomo (Cabestan, «La constitution de l'animal dans les *Ideen*», op. cit., pp. 73-79). Nel Ms K III 4, infatti, si trova più volte espressa l'idea che gli esseri viventi si trovino teleologicamente uniti in una «grande catena dell'essere» (che Husserl chiama «comunità di vita di tutti i viventi» [*Lebensgemeinschaft aller Lebewesen*]) (cfr. Ms K III 4, Bl. 31a, 55-57) che va dai vegetali agli animali per terminare con gli esseri umani (cfr. Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 193). È senz'altro plausibile interpretare questa posizione, come prova a mostrare Bailey, come il tentativo di mantenere un certo privilegio della ragione umana nel quadro di un pensiero che riconosce l'estensione al di là dell'umano dell'esistenza cosciente e della capacità di costituzione di relazioni significative con la dimensione mondana (Bailey, «Le partage du monde», op. cit., p. 236). D'altra parte, però, è opportuno ricordare che questo ordinamento finalistico dei viventi si colloca sul piano della riflessione che ha a che fare con l'eidetica materiale e, pertanto, non scalfisce la condivisione dell'essere assoluto che viene rilevata all'interno dell'atteggiamento trascendentale.

³⁶⁹ Su questo punto si veda, in particolare: Makkreel, «How is empathy related to understanding?», op. cit., pp. 210-211.

³⁷⁰ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 135 [traduzione con modifiche].

³⁷¹ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 182.

esigenza del processo di costituzione dell'altro essere umano: ovvero la necessità di costituire l'altro in sé e a partire da sé³⁷².

Quest'esigenza non equivale, come giustamente rileva Toulemont, a ridurre l'essere dell'altro a un aspetto della vita soggettiva dell'io o a un semplice oggetto della sua coscienza interna, alla stregua di un'immagine o di una fantasia³⁷³. Piuttosto, come sostiene Ferretti, essa si lega al bisogno husserliano di uscire dal solipsismo senza uscire dall'egologia³⁷⁴, ovvero di mostrare che, senza riferimento a ciò che è proprio, non si può avere alcuna costituzione del senso dell'estraneo: che la costituzione della vita interiore dell'animale, nella sua radicale diversità, può avvenire solo a partire dalla costituzione di noi stessi come esseri umani³⁷⁵. Quando, dunque, Husserl afferma che «gli animali sono costituiti essenzialmente per me come variazioni anomale della mia umanità»³⁷⁶ non suggerisce altro che questo: che io posso comprendere l'altro come animale solo perché colgo la sua radicale diversità da me come essere umano. Così compreso, allora, il fondamento umano del senso d'essere dell'animale, come sottolinea Bailey, non sembra rappresentare «un'imposizione arbitraria d'una norma umana»³⁷⁷ sull'esistenza animale né, tantomeno, il tentativo di conferire un privilegio ontologico all'essere umano, sebbene di un genere nuovo rispetto al passato. Non solo, infatti, come indica De Palma, questo stesso privilegio si ritroverebbe affermato da Husserl anche nei confronti di altre categorie di esseri umani, quali ad esempio i primitivi, i folli e i bambini³⁷⁸, ma esso, come suggerisce Depraz, non esprime altro che una centratura nell'uomo dell'esperienza dell'animale, conforme al generale impianto egologico della fenomenologia husserliana³⁷⁹: ovvero l'impossibilità di dismettere la propria prospettiva di esseri umani, in quanto punto-zero della propria orientazione.

Si tratta, allora, di un primato, questo riconosciuto alla prospettiva dell'essere umano nel processo costitutivo, non solo legittimo ma anche necessario. Dove, infatti, ci si dimentica che la prospettiva dell'interrogante rappresenta la condizione di possibilità inaggirabile per la comprensione della vita animale si contravviene, come rimarca Ruonakoski, alle stesse strutture trascendentali

³⁷² Idem, *Husserliana*, vol. XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974, p. 214.

³⁷³ Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 58.

³⁷⁴ Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., p. 78.

³⁷⁵ In realtà, come puntualizza Toulemont, ciò non esclude in maniera assoluta che dell'alterità animale si possa fare esperienza anche senza riferimento diretto al noema "uomo". È quanto accade, ad esempio, all'esperienza empatica che si realizza tra bambini e animali. I bambini, infatti, pur privi di una piena appercezione di sé come esseri umani, non mancano di entrare in relazione con gli animali e di interagire con essi in maniera significativa e, perciò, di riconoscerli come analoghi soggetti costituenti un analogo mondo circostante. Tuttavia, continua lo studioso francese, per costituire l'animale in quanto tale, come tipo speciale, il passaggio per il tipo umano è necessario: la comprensione della soggettività animale nelle sue caratteristiche psichiche essenziali passa, secondo Husserl, necessariamente attraverso il riferimento alla struttura egologica umana. (Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, op. cit., p. 79, n. 3).

³⁷⁶ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 144.

³⁷⁷ Bailey, «Le partage du monde», op. cit., p. 237 [traduzione mia].

³⁷⁸ De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., p. 226.

³⁷⁹ Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», op. cit., p. 87.

dell'esperienza umana, le quali impediscono di catturare in un fotogramma l'esperienza psichica di un pappagallo o di uno scimpanzé e vincolano la comprensione di questa stessa esperienza alla prospettiva che è propria dell'umano³⁸⁰, ovvero al punto di vista del particolare essere umano che fa esperienza. Dall'altro lato, come rileva Di Martino, «[si] 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)»³⁸¹. In altre parole: grazie al riconoscimento del primato costitutivo dell'essere umano, Husserl può intraprendere il disvelamento dei pregiudizi che insistono nell'obiettivismo, scoprirne l'origine e metterne a fuoco le distorsioni.

Nonostante questa funzione critica sia estremamente feconda per la ricerca scientifica, cui rimprovera la tendenza ad occultare, invece che vigilare, la postura dell'interrogante, il primato costitutivo dell'essere umano presenta ugualmente considerevoli difficoltà da un punto di vista sia teorico sia pratico. Esso, infatti, come abbiamo visto sopra, rappresenta una rimodulazione del principio in base al quale «ciò che non è “proprio” – per citare Ferretti – ovvero l'altrui, l'estraneo, l'“*Außer-mir*” [...] [è] [N.d.A.] un'estraneità che può essere solo derivata da ciò che è proprio»³⁸². Il primato costitutivo dell'uomo, detto altrimenti, esprime l'idea che il proprio sia uno strato di esperienza originario, fondamentale, che condiziona l'esperienza dell'alterità, inclusa l'esperienza dell'alterità animale, «mentre – per ammissione dello stesso Husserl – la reciproca non vale»³⁸³. Da questo punto di vista, allora, il primato costitutivo dell'uomo sembra esprimere un primato di quella

³⁸⁰ Ruonakoski, «Phenomenology and the Study of Animal Behaviour», op. cit., p. 77.

³⁸¹ Di Martino, «Soggettività animali?», op. cit., pp. 45-46. Su questo punto Roberto Marchesini mostra un giudizio sostanzialmente concorde, mostrando, inoltre, come l'antropocentrismo implicito si leghi a una forma altrettanto implicita di antropomorfismo. Scrive, in particolare, l'autore: «il *subjectum* animale era sottoponibile a *peer-review* solo se avvicinabile all'espressività umana. Questo, a mio avviso, il grande errore del mentalismo novecentesco: l'incapacità di accettare una soggettività animale come meta-predicativa e condivisa dall'essere umano e dalle altre specie. Per evitare l'antropomorfismo si adotta una formula implicitamente antropomorfa: solo se l'animale è in grado di fare ciò che fa l'essere umano può dimostrare di avere una mente ovvero una sovranità sulle proprie dotazioni comportamentali» (Marchesini, *Etologia filosofica*, op. cit., p. 31).

³⁸² Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., p. 75. Husserl formula questo principio nel modo seguente: «dentro la sfera del proprio si ritrova il senso d'essere del non proprio» (Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 165).

³⁸³ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 118. Ferretti fa giustamente notare che si tratta di una specificità dell'impianto fenomenologico husserliano e non della fenomenologia tout-court. Egli, in particolare, scrive: «Il fatto che la reciproca non valga [che il senso dell'io procede solo da me ad altri e mai l'inverso] [N.d.A.] è particolarmente significativo della posizione di Husserl. Ma non è detto che le cose stiano fenomenologicamente proprio così. E se si potesse, invece, mostrare che, fenomenologicamente [...] la comprensione del mio ego è mediata dall'ego altrui non meno che quella dell'ego altrui dal mio ego (come sostiene Ricoeur)? O addirittura che l'ego altrui ha il primato fenomenologico sul mio proprio ego (come sostiene Levinas)?» (Ivi, n. 65). In realtà, come vedremo nel prossimo capitolo, in prospettiva genetica, neppure per Husserl la relazione con ciò che è estraneo al sé si pone esattamente in quei termini.

che Husserl chiama “sfera del proprio” [*Eigenheitssphäre*]³⁸⁴, come “sfera del non estraneo”³⁸⁵, ovvero la sfera più delimitata che appartiene all’ego in proprietà esclusiva. È esattamente nel legame con questo primato della sfera del proprio che il primato della costituzione dell’essere umano mostra le sue criticità. Da una parte, infatti, va riconosciuto che alla *Eigenheitssphäre* si accede per mezzo di un processo di riduzione, ossia «facendo astrazione da tutto ciò che all’io risulta come estraneo nella sua costituzione»³⁸⁶. Ciò implica che l’altro non sia del tutto estraneo al soggetto: che il soggetto, in altre parole, porti nei suoi vissuti personali le tracce dell’incontro con l’alterità umana e non umana. Dall’altra parte, però, sebbene l’ingresso dell’altro produca cambiamenti nel flusso intenzionale dell’io, l’altro non mostra alcun autentico ruolo costitutivo nei confronti del soggetto in quanto tale. Come si legge, infatti, nelle conclusioni del secondo volume di *Idee*:

[L]’ individuazione *originaria*, assoluta, risiede nell’io stesso. [...] Se eliminiamo dal mondo tutti gli spiriti, non esiste più nemmeno la natura. Ma se cancelliamo la natura, la “vera” esistenza obiettivo- intersoggettiva, resta ancora sempre qualcosa: [...] un io con la sua vita di coscienza, e anche così esso avrebbe la sua individualità [...].³⁸⁷

Il senso d’essere dell’io, allora – il suo costituirsi, in ultima istanza, come soggetto trascendentale – ha il proprio fondamento nell’io stesso. Come nota Alice Pugliese, «Husserl sembra pensare qui a un solipsismo perfettamente realizzato, all’idillio di una soggettività che si fonda esclusivamente su se stessa, perfettamente autosufficiente e indisturbata»³⁸⁸. Husserl sembra, in altre parole, mantenere qui l’idea moderna della pura auto-posizione del soggetto, la quale implica, come mette in luce Nussbaum, che «il nucleo della soggettività sia auto-sufficiente e puramente attivo, piuttosto che bisognoso e passivo»³⁸⁹.

Quando questo primato della sfera del proprio si traduce nel primato costitutivo dell’essere umano il rischio è quello di introdurre un nuovo primato del potere soggettivo dell’essere umano stesso, che assuma i tratti di quello che Derrida chiama “antropocentrismo egologico” moderno: di

³⁸⁴ Nella traduzione italiana citata il termine viene tradotto con “sfera appartenitiva” o “sfera di proprietà dell’ego”. Seguiamo qui la traduzione alternativa proposta da Ferretti in quanto ci sembra esprimere in maniera più immediata ciò cui Husserl si riferisce attraverso il ricorso a questo termine, ovvero ciò che rimane nell’io una volta che esso ha praticato una messa tra parentesi di tutti i vissuti che appartengono alla sfera della trascendenza: la sfera di ciò che appartiene al soggetto come *proprium*. Per un’analisi più approfondita del termine si rinvia a Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., §§ 44- 47.

³⁸⁵ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 118.

³⁸⁶ Ivi, p. 116. In maniera non difforme, in conclusione della sezione di *Erste Philosophie* dedicata alla teoria della riduzione si legge: «È in ogni caso possibile effettuare un’*astrazione* fenomenologica, ovvero limitare l’esperienza fenomenologica e la ricerca che su di essa si fonda, in modo da muoversi soltanto nella connessione unitaria concreta della propria soggettività trascendentale e, prescindendo da qualsiasi empatia, non tenere conto di nessuna soggettività estranea. [...] Ma questo non significa che la riduzione fenomenologica dia come risultato soltanto il proprio *ego*, bensì, appunto, che essa viene limitata» (Idem, *Husserliana*, vol. VIII, op. cit., p. 225).

³⁸⁷ Idem, *Idee...*, II, op. cit., pp. 299, 296.

³⁸⁸ Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 58.

³⁸⁹ Nussbaum, *Frontiers of justice*, op. cit., p. 132 [traduzione mia]

un soggetto personale che *può* la sua egoità, *può* affermarsi nella sua egoità e nella sua dignità in quanto ha un io che sta nel pensiero [*im Gedanken*]³⁹⁰. Nonostante, allora, Husserl ci metta sulla strada di un rinnovamento nel modo di approcciarci agli esseri animali, egli non sembra, almeno nella prospettiva statica, riuscire a percorrere questa pista fino in fondo. Sembra, anzi, rimanere bloccato in una persistente antropologia di carattere razionalista che non solo, come mette in guardia Pelluchon, fa dell'autonomia il metro della dignità³⁹¹ ma, in maniera ben più problematica per il discorso che abbiamo svolto finora, ci fa mancare la stessa alterità animale che riesce ad affermare su un altro piano teoretico. Nella misura, infatti, in cui la prospettiva fenomenologica di Husserl afferma che la vita interiore dell'animale si costituisce per il soggetto a partire dall'esperienza intenzionale che questo stesso ne fa – nella misura in cui, cioè, pone nella sfera dell'umanità propria il senso d'essere della radicale alterità animale – sembra adottare quello sguardo teoretico sull'animale che, come coglie Derrida, fa di quest'ultimo una cosa vista e mai una cosa vedente³⁹². Essa sembra non riconoscere, in altre parole, che l'animale, prosegue Derrida, «viene davanti a me, mi precede»³⁹³ e, dal momento che è lì davanti a me, può certamente farsi guardare ma – ed è questo ciò che la prospettiva statica sottovaluta – può anche guardarmi, possiede un punto di vista su me: entra nella mia costituzione prima ancora che io possa costituirlo nella mia propria sfera di coscienza. Da questo punto di vista, il primato costitutivo dell'essere umano è il primato di un'umanità (“normale” dal punto di vista sensoriale e cognitivo) che, pur riconoscendo una struttura trascendentale comune con l'animale, continua a porre, in ultima analisi, in se stessa il fondamento del proprio essere e della propria individualità, privandosi, conseguentemente, della possibilità di riconosce all'apertura relazionale al resto dei viventi – *in primis* animali, ma non solo animali, come vedremo nel prossimo capitolo – uno statuto di essenziale costitutività.

³⁹⁰ Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., pp. 141- 144.

³⁹¹ Pelluchon, *Autonomie brisée*, op. cit., p. 265. Su questo punto si veda anche Nussbaum, *Frontiers of justice*, op. cit.

³⁹² Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 51.

³⁹³ Ivi., p. 47.

CAPITOLO SECONDO

L'ANIMAL CHE, DUNQUE, SONO

Se c'è qualcuno che pensa
sia spregevole studiare gli animali,
dovrebbe avere la stessa considerazione di se stesso
(Aristotele, *Le parti degli animali*, Bur, 645a)

La descrizione della formazione intenzionale “animale” [*Tier*] che si costituisce all'interno dell'esperienza empatica ha permesso di riconoscere all'animale uno statuto egologico analogo, sebbene non identico, a quello del soggetto d'esperienza. Ora, come nota Depraz, «in quanto Ego, l'animale afferma la propria autonomia, ovvero la propria capacità di spontaneità»¹: la propria capacità di costituire orizzonti mondani dotati di senso. L'intento del presente capitolo non è, pertanto, quello di rigettare l'analisi statica sull'animale *tout court*, poiché questo significherebbe rigettarne anche il riconoscimento della peculiare autonomia che attraversa la vita interiore dell'animale in quanto tale. Piuttosto, si tratta di ripartire dalle difficoltà della prospettiva statica che sono state segnalate in conclusione del precedente capitolo – e, in particolare, dalla mancanza di considerazione di un possibile ruolo costituente dell'animale – per capire, in primo luogo, se per Husserl sia possibile parlare di una costituzione animale dell'essere umano e, in secondo luogo, cosa quest'eventuale costituzione animale dell'umano riveli dell'essere umano stesso. Per affrontare questi due interrogativi si è scelto di seguire il passaggio che Husserl stesso compie alle soglie degli anni '20 dalla fenomenologia statica alla fenomenologia genetica. Questo, infatti, si configura proprio come il passaggio dalla domanda sulla struttura di ciò che è costituito alla domanda, come scrive Lee, sulla motivazione fenomenologica della sua costituzione²: ovvero, alla domanda sulle condizioni che rendono fenomenologicamente possibile la costituzione stessa. L'obiettivo del presente capitolo, pertanto, consiste nel valutare se e, eventualmente, come in prospettiva fenomenologica l'animale giochi un qualche ruolo costitutivo per la soggettività egologica dell'essere umano di modo tale da stabilire se sia fenomenologicamente condivisibile la posizione avanzata, tra gli altri, da Corinne Pelluchon³: cioè, se un'eventuale costituzione animale del soggetto egologico umano possa

¹ Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente?», op. cit., p. 81.

² N. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, Dordrecht 1993, p. 33.

³ Pelluchon formula la sua tesi come segue: «Gli animali ci possono aiutare [...]. [Essi] possono orientarci verso quel concetto di soggettività che noi cerchiamo e verso quell'altra democrazia in cui speriamo. [...] Il soggetto dell'etica della

riconfigurare l'immagine di questo stesso soggetto su coordinate antropologiche diverse rispetto a quelle che noi, come Husserl, abbiamo ereditato dalla filosofia del soggetto moderna, consentendo il superamento dell'idea di una soggettività auto-fondante e senza alcun rapporto costitutivo essenziale con la dimensione mondana.

2.1. L'animalità del soggetto psichico (umano e animale)

Nella fenomenologia statica, l'altro animale si presenta nell'esperienza del soggetto umano come analoga esistenza egologica dotata di uno stesso carattere trascendentale. Husserl stesso precisa che ogni esistenza egologica è indice di un Io come soggetto di atti e, più precisamente, come soggetto unitario della totalità degli atti intenzionali⁴. Tra esistenza egologica ed esistenza attiva sussiste, pertanto, un nesso indissolubile che il fenomenologo esprime già nel primo libro di *Idee* con le seguenti parole:

[p]roprio queste ultime [le pure attualità] [N.d.A.] determinano [...] il significato pregnante delle espressioni “cogito”, “io ho coscienza di qualcosa”, “io compio un atto di coscienza”. Per mantenere nettamente distinto nella sua stabilità questo concetto di atto, riserveremo esclusivamente a esso i termini cartesiani *cogito* e *cogitationes* [...].⁵

Da questo punto di vista, Husserl adotta l'apparato concettuale cartesiano e, più in particolare, il concetto cartesiano di *cogito* per identificare l'esistenza egologica come esistenza di un soggetto di atti: sia, dunque, l'esistenza dell'io umano sia quella dell'altro ego animale.

Tuttavia, è lo stesso Husserl a manifestare agli inizi degli anni '20 qualche perplessità sul riferimento metodologico e concettuale a Cartesio. Riguardo all'approccio cartesiano attraverso il quale egli, nel primo libro di *Idee*, era giunto a cogliere apoditticamente la soggettività pura trascendentale nelle lezioni sulla filosofia prima del 1923-1924 Husserl sostiene: «Se, però, rifletto sul metodo come ho appena fatto, mi viene il dubbio e mi domando se essa [la via cartesiana] [N.d.A.] sia adeguata – e se potrà mai esserlo – per portare alla luce la soggettività trascendentale e la sua vita»⁶. Il dubbio sull'efficacia dell'approccio cartesiano, come viene precisato qualche lezione oltre, riguarda il fatto che l'*ego cogito* raggiunto attraverso il recupero fenomenologico della tradizione

vulnerabilità [...] [come] [N.d.A.] soggetto frantumato [*sujet brisé*]» (Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, op. cit., p. 220).

⁴ «Vom Ich sagen wir, dass es auf etwas gerichtet und darauf gerichtet ist, dass es „Subjekt“ von Akten ist. [...] im Aktus, Tendenz vom Ich auf das Etwas [...]. Viele Tendenzen in der Einheit einer Tendenz. [...] All-Einheit von Tendenzen in „einem Ich“ – alle Tendenzen haben eine gewisse synthetische Einheit der Tendenz. Ein Ich, eine Einheit des Gesamtstrahles, der Gesamtintention-auf (d.i. Bewusstsein-von)» (Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 37).

⁵ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 83.

⁶ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 113.

cartesiana sembra rimanere, riprendendo l'espressione dello stesso Husserl, «una parola vuota»⁷: vale a dire, un concetto privo di una qualsiasi determinazione circa la natura e la struttura degli atti di cui si compone. Le riflessioni degli anni successivi trasformano il dubbio in una critica aperta, la quale trova la sua formulazione più esemplare nella *Crisi delle scienze europee*. Qui, infatti, Husserl nota che

la strada, molto più breve, verso l'epoché trascendentale che nelle mie *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* ho chiamato la “via cartesiana” (concepita come un mero approfondimento riflessivo dell'epoché cartesiana delle *Meditationes*, criticamente depurata dai pregiudizi e dalle confusioni di Descartes) presenta un grande svantaggio, costituito dal fatto che essa, con un salto, porta sì all'ego trascendentale, ma insieme, in quanto non è oggetto di un'esplicazione progressiva, rileva l'ego trascendentale in un'apparente mancanza di contenuto, talché sulle prime non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere attinta una scienza del fondamento, una scienza completamente nuova e decisiva per qualsiasi nuova filosofia.⁸

L'autore non sembra, dunque, aver più dubbi sui limiti di un approccio che recuperi la tradizione metodologica e concettuale delle *Meditazioni* di Cartesio: quel tipo di strada non è in grado di cogliere l'esistenza soggettiva in tutta la ricchezza delle sue articolazioni.

Una fenomenologia che rivolge l'attenzione alla soggettività trascendentale, invece, deve tenere in considerazione che, come riconosce Husserl stesso: «Io sono in una necessità apodittica non come un mero Io-polo, bensì <come> un io nella mia vita concreta con tutto ciò che è in unità indissolubile con essa»⁹. In altre parole, l'io, come unità degli atti intenzionali, non è un'unità astratta e puramente formale – un polo vuoto o un'unitaria *tabula rasa*, per riprendere un'espressione che ricorre in uno dei manoscritti¹⁰ – ma ha un senso d'essere apodittico che è indissolubilmente legato alle intenzioni particolari che costituiscono la vita concreta del soggetto. Poiché, dunque, la riproposizione, pur rivista, della cosiddetta “via cartesiana” non riesce a cogliere il patrimonio di vissuti coscienti che costituisce la soggettività trascendentale, a partire dalle lezioni sulla *Filosofia prima*, come fa notare

⁷ Ivi, p. 162. A riguardo è interessante anche il seguente passaggio del Ms E III 2: «In den *Ideen* habe ich das reine Ich sozusagen als identischen Pol für alle Akte, für jederlei *cogito* in der Einstellung der phänomenologischen Reduktion bezeichnet. Diese reine Ich als Pol ist aber nichts ohne seine Akte, ohne seinen Erlebnisstrom, ohne das lebendige Leben, das ihm selbst gleichsam entströmt» (Ms B III 10, Bl. 5a).

⁸ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 182.

⁹ Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op.cit., p. 122. In maniera analoga poco oltre si legge: «Mein konkretes Was schließt in der Weise intentionaler Implikation abermals Washeiten in sich, in einer Mannigfaltigkeit von Stufen, und alle diese Washeiten sind von meinem apodiktischen Seinssinn untrennbar» (Ivi, p. 123).

¹⁰ Il manoscritto in questione è il Ms C 3, pubblicato in Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., pp. 37-38.

Vincenzo Costa, Husserl avverte il bisogno di ulteriori elaborazioni metodiche¹¹ che, anziché cogliere, per citare Husserl, «un “ego cogito” vuotamente postulato o evocato con una frase, in una maniera vuota e lontana dall’oggetto in questione»¹², permettano di far luce sulla struttura intenzionale del soggetto psichico concreto (umano e animale).

L’accesso a questo nuovo metodo è rappresentato da quella che Husserl nelle stesse lezioni del 1923- 1924 chiama “*epoché* fenomenologica”. Quest’ultima, nella prospettiva dell’autore,

determina una nuova e universale modalità di osservazione, un nuovo modo in cui l’io riflette su se stesso e su tutti i suoi mondi, in quanto mondi della coscienza attiva. Solo attraverso questo metodo l’io puro e la sua vita pura, l’intero regno della soggettività pura, divengono per la prima volta, visibili e descrivibili.¹³

La riduzione fenomenologica, in altre parole, consente di mettere fuori circuito ogni altro interesse – incluso, come fa notare Montavont, l’interesse tipico della fenomenologia statica per il rapporto tra l’ego e il *telos* della conoscenza¹⁴ – che non sia rivolto al vissuto egologico puro e alle sue componenti strutturali. Il risultato di questa messa tra parentesi fenomenologica, per ammissione dello stesso Husserl, è l’io puro «in un senso primo e ancora imperfetto, non ancora trascendentale»¹⁵: è l’io colto nella purezza della propria vita interiore [*seelische Innerlichkeit*] e dei principali tipi di atti che la

¹¹ V. Costa, *Il cerchio e l’ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 131.

¹² Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 213.

¹³ Ivi, pp. 155- 156.

¹⁴ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 36.

¹⁵ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 165. È evidente che la riduzione fenomenologica di cui Husserl parla dall’inizio degli anni ’20, rappresenta una riformulazione dell’*epoché* proposta nel primo libro di *Idee* come base della “via cartesiana”. Questa riformulazione del metodo della riduzione corrisponde anche, in maniera altrettanto evidente, a una revisione dei rapporti tra atteggiamento psicologico e fenomenologico. Mentre, infatti, nelle pagine di *Idee I* l’atteggiamento psicologico e l’atteggiamento fenomenologico risultano essere puntualmente distinti e contrapposti (Cfr. Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 137), a partire dalle lezioni del 1923/24 è lo stesso metodo della riduzione a esigere di passare attraverso la psicologia fenomenologica per sviluppare una conoscenza non astratta nè formale della soggettività trascendentale. Su questo legame indissolubile tra revisione metodologica e riferimento alla psicologia intenzionale si veda: Lee, *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 65, 74; J. Brudzińska, «Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience», in D. Lohmar and J. Brudzińska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Springer, Dordrecht 2012, pp. 23-52, pp. 23- 29; G. Giorello, C. Sinigallia, «L’istinto dell’intenzionalità. Brevi note per una psicologia fenomenologica», *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, vol. 2 (2002), pp. 43- 52, pp. 43-44. Non sembra condivisibile, invece, la critica che James Hart muove all’interpretazione di Lee. Secondo Hart, infatti, ponendo un’eccessiva enfasi sul distacco dal cartesianesimo, Lee renderebbe la prospettiva fenomenologica dipendente della psicologia e la livellerebbe al paradigma scientifico di quest’ultima, con un conseguente abbandono della priorità della prospettiva in prima persona che contraddistingue lo statuto della stessa fenomenologia (J. Hart, «Genesis, Instinct and Reconstruction: Nam-In Lee's. *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instincte*», *Husserl Studies*, vol. 15, n. 2 (1998), pp. 101-123, pp. 107- 109). Dove, tuttavia, Hart afferma che l’avvicinamento tra fenomenologia e psicologia da Lee implicherebbe l’accettazione di una ricostruzione su basi obiettive della fenomenologia trascendentale (Ivi, p. 109), egli mostra di non cogliere la differenza che Husserl stesso rimarca tra la psicologia obiettiva tradizionale e la psicologia intenzionale fondata – non fondante – sull’*epoché* fenomenologica (su questo punto si veda, ad esempio, Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., pp. 268 ss.). Per una trattazione più sistematica del rapporto tra psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale in Husserl, si rimanda anche al primo paragrafo del successivo capitolo del presente lavoro.

costituiscono concretamente – l'io colto da quella che Husserl stesso chiama “percezione interna”¹⁶. Il campo di indagine che così si apre è, di certo, vasto a tal punto da giustificare quello che Husserl stesso chiama il carattere graduale della psicologia intenzionale¹⁷. Non soltanto, infatti, come nota Lee, «il campo universale della vita della soggettività trascendentale offre una molteplicità di tipi di forme di coscienza»¹⁸: detto altrimenti, la vita interiore del soggetto si mostra essere un insieme in cui si intrecciano vissuti di coscienza di natura diversa (vissuti percettivi, vissuti volitivi, vissuti della coscienza assopita, etc.). A ciò si aggiunge l'evidenza per cui, per citare Montavont, il soggetto egoico non è sempre identico a se stesso¹⁹ e, anzi, conosce, dall'infanzia alla vecchiaia²⁰, un mutamento costante dei propri vissuti interiori.

Di fronte all'ampiezza e alla complessità dei compiti della psicologia intenzionale, sembra opportuno partire dalla definizione che Husserl stesso fornisce del soggetto psichico reale [*das reale seelische Subjekt*]²¹ e della vita interiore di quest'ultimo come risultato delle operazioni di epoché fenomenologica. A riguardo, infatti, nel secondo libro di *Idee* Husserl scrive:

il soggetto psichico [*seelische*] reale, la vita interiore, l'essere psichico [*psychische*] identico che, connesso realmente con il singolo corpo vivo dell'uomo e dell'animale [*Tierleib*], costituisce il duplice essere, sostanziale- reale, uomo o animale [*Mensch oder Tier*], animalità [*animal*].²²

¹⁶ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 267.

¹⁷ Ibid.. E analogamente poco oltre: «la stessa riduzione fenomenologica può rivelare il suo senso, le sue esigenze interne e necessarie e la sua portata soltanto per gradi» (Ibid.). Sul carattere graduale della psicologia intenzionale valgono, dunque, ancora le parole di Hermann Drüe: «Je mehr die Psychologie sich also stufenweise zur Allgemeinheit durchdringt, um so allgemeiner werden auch die Umfänge der thematisierten Intentionalität» (H. Drüe, *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, W. De Gruyter, Berlino 1963, p. 235).

¹⁸ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 71.

¹⁹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 36.

²⁰ Per la diversa struttura psichica del bambino si rimanda all'ultima sezione del terzo paragrafo del capitolo precedente. Mi pare, invece, interessante notare che non sono solo i bambini a presentare forme di coscienza diverse dall'uomo adulto, ma anche gli anziani, in quanto, scrive Husserl, «non consigliano e non producono più» (Ibid.): in quanto, cioè, non presentano più le strutture di coscienza che si collegano ai vissuti generativi interpersonali, di cui vedremo meglio nel prossimo capitolo.

²¹ In questo capitolo si segue la traduzione comune dell'aggettivo tedesco “*seelisch*” con “psichico”. Se, infatti, è possibile rendere il sostantivo tedesco “*Seele*” con l'italiano “vita interiore”, evitando così il ricorso al concetto di “psiche” e i rischi a esso connessi che sono stati illustrati nel dettaglio nel capitolo precedente (a cui si rimanda) non è possibile fare altrettanto per la corrispondente forma aggettivale. Non esiste, infatti, nella lingua italiana un aggettivo che corrisponda all'espressione “vita interiore”, analogamente a quanto accade per il nome tedesco “*Seele*” e per l'aggettivo corrispondente “*seelisch*”. Il ricorso all'aggettivo “animato” viene scartato avrebbe richiesto di ricorrere per la traduzione di “*Seele*” al concetto di anima, il quale, però, è storicamente connotato di una valenza metafisica e religiosa che sono estranee al discorso husserliano.

²² Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 125 [traduzione con modifiche]. Dove in tedesco Husserl utilizza l'espressione di derivazione latina “*Animal*” si è scelto di rendere in italiano con il termine “animalità”, seguendo in questo l'indicazione terminologica suggerita da Natalie Depraz proprio per evitare confusioni tra i due concetti di animale che ricorrono in Husserl: il concetto di *Tier* (analizzato nel capitolo precedente) e il concetto di *Animal*, appunto [cfr. Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», op. cit.]

La vita interiore del soggetto concreto che viene indagata dalla psicologia intenzionale viene, dunque, qui esplicitamente ricondotta da Husserl alla vita di quell'essere particolare che ne *La crisi delle scienze europee* egli stesso chiama essere animale [*animalische Wesen*]²³. In questo modo, il concetto di animalità [*Animal*] acquista una posizione centrale all'interno del discorso della psicologia intenzionale in quanto discorso sull'interiorità psichica [*seelische Innerlichkeit*]. Questo significa che sia Depraz sia San Martin avanzano entrambi posizioni condivisibili in merito al ruolo che il concetto dell'animalità svolge nel panorama complessivo della riflessione husserliana: la prima nel sottolineare la valenza genetica di questo concetto²⁴ – ovvero nel collocare il discorso sull'*Animal* all'interno del contesto della fenomenologia genetica – il secondo nel mettere in luce la funzione terapeutica della riflessione sull'animalità²⁵, in quanto riflessione che, inserita in quella psicologia fenomenologica volta a chiarire le strutture dell'esistenza concreta della soggettività trascendentale, può offrire l'opportunità di “depurare” quest'ultimo concetto dalle stratificazioni semantiche dell'età moderna.

Un primo senso in cui ciò accade emerge considerando un aspetto messo in rilievo da Husserl nel passaggio testuale riportato: vale a dire, la non esatta coincidenza tra l'animalità [*Animal*] e la vita interiore [*Seele*]. La prima, infatti, anziché identificarsi in maniera esclusiva con quest'ultima, rappresenta, piuttosto, come si legge poco più avanti nel testo, «l'unità concreta di un corpo vivo e di una vita interiore»²⁶. Per questo motivo, come ha di recente puntualizzato Bernet, l'animalità, lungi dall'essere il risultato dell'unificazione di due sostanze eterogenee, indica per Husserl l'unità di una realtà decisamente *sui generis*: un'unità, cioè, composta di due facce che non sono solo inseparabili ma, quantomeno dalla prospettiva dell'esperienza in prima persona in cui si muove la psicologia intenzionale, sono ugualmente indiscernibili²⁷. Da una parte, infatti, come abbiamo visto all'inizio del capitolo precedente, il corpo vivo è considerabile tale solo in quanto indissolubilmente intrecciato con una vita interiore, senza il riferimento alla quale esisterebbe alla stregua di un mero corpo materiale [*Körper*]. Dall'altra parte, benché la possibilità a priori di considerare un soggetto psichico

²³ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 248. Questi esseri animali, umani e bestiali, Husserl li indica anche con il nome “Animalien” (Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 165).

²⁴ Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», op. cit., p. 85.

²⁵ San Martin, «La subjectividad transcendental animal», op. cit., p. 387. Anche al di fuori dell'ambito della fenomenologia husserliana, c'è chi nota il contributo “terapeutico” della riflessione sull'animalità per il superamento di una lettura problematica del soggetto legata alla modernità (cfr. Nussbaum, *Frontiers of justice*, op. cit., pp. 159-160; N. Maillard, *La vulnerabilité: une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Ginevra 2011, pp. 129, 153).

²⁶ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 142.

²⁷ R. Bernet, *Force – Pulsion – Desir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Parigi 2013, p. 299.

[*seelisches Subjekt*] come privo di un corpo vivo materiale sia ammessa da Husserl²⁸, egli stesso precisa che:

se l'essere psichico [*seelisches Wesen*] deve essere, se deve poter avere un'esistenza obiettiva, devono essere soddisfatte le condizioni di possibilità di una datità intersoggettiva [...] la quale, a sua volta, presuppone un corpo vivo intersoggettivamente esperibile²⁹.

Il legame essenziale tra soggetto psichico concreto (umano e animale) e animalità, pertanto, consente di mostrare, come afferma Pugliese, che «la persona non può esistere indipendentemente dalla sua corporeità»³⁰: che, in altre parole, la possibilità di una pura vita interiore senza riferimento alla natura materiale del corpo vivo è ammissibile soltanto per quelli che Husserl chiama non a caso “spettri”³¹ ma non per il soggetto psichico reale di cui si occupa la psicologia intenzionale. Considerato, inoltre, che quest'ultima rappresenta la base per ogni comprensione non meramente formale della soggettività trascendentale, è evidente che, rispetto alla prospettiva statica, quest'ultima dovrà essere ripensata in maniera tale da tener conto di quell'unità indiscernibile di *Leib* e *Seele* che è cifra distintiva dell'animalità (umana e animale).

Prima ancora di questo contributo per la riflessione fenomenologica sulla dimensione del trascendentale – contributo di cui si darà conto più analiticamente nel terzo e ultimo capitolo – sarà opportuno analizzare quali aspetti della soggettività egoica concreta (umana e animale) sia possibile cogliere per mezzo di un'analisi della nozione di animalità [*Animal*]. Di quest'ultima, come d'altronde dell'altro soggetto animale, in realtà, come nota Depraz, Husserl «ne parla raramente e in maniera scandalosamente generale»³². È, allora, la stessa definizione che Husserl fornisce dell'*Animal* a suggerire la prospettiva sulla base della quale è possibile chiarire che cosa possa

²⁸ Scrive Husserl in *Idee II*: «questa necessità [di un corpo vivo unito alla vita interiore] [N.d.A.] è soltanto di ordine empirico. In sé sarebbe pensabile il caso [...] di un essere psichico reale, per quanto privo di corpo vivo *materiale*» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 99).

²⁹ Ibid.

³⁰ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 84.

³¹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 98. Più precisamente riguardo allo spettro Husserl scrive in maniera significativa: «il corpo vivo non può venir meno. Persino lo spettro ha necessariamente un corpo vivo spettrale. Certamente, quest'ultimo non è una cosa reale e materiale, la materialità che si manifesta è un inganno, ma proprio per questo è un inganno anche la sua vita interiore e lo spettro nel suo insieme» (Ibid.). Qui, oltre a una più precisa determinazione della natura dello spettro, notiamo anche una non perfetta sovrapposibilità tra il corpo vivo materiale del soggetto psichico concreto e il corpo vivo *tout court*. Lo spettro ha, infatti, un corpo vivo che, però, ha proprio la caratteristica di essere privo di qualsiasi proprietà materiale – in questo senso è un puro “fantasma spaziale” (Ivi, p. 99). Questo ci permette di evidenziare che non il *Leib* in sé, ma che è questo nella immanente e mobile relazione con quel corpo somatico [*Körper*] che Husserl stesso definisce come “cosa fisica, materia” (Ivi, p. 146) a dar luogo alla soggettività concreta: di evidenziare, cioè, che, almeno per quanto riguarda il soggetto psichico concreto, «[i]l corpo-vivo (*Leib*) porta in sé un nesso inscindibile con il corpo-cosa (*Körper*). [...] Il senso e la funzione della corporeità non si comprendono senza considerare insieme la dialettica inesausta che essa intrattiene con la dimensione oggettivo-materiale. [...] La coppia *Leib* e *Körper* non si esaurisce in una mera giustapposizione, ma si fonda su un inesauribile rimando reciproco» (Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 85. All'opera di Pugliese si rimanda per un'analisi approfondita della dialettica *Leib- Körper* nella complessità dei vissuti soggettivi).

³² Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», op. cit., p. 85.

implicare una costituzione animale del soggetto psichico umano e animale. Nello specifico, tale definizione viene formulata dall'autore nella maniera seguente:

Nell'osservazione interiore, che non è quella fisica del ricercatore naturale né delle sue tendenze e interessi teoretico- induttivi, bensì l'osservazione dell'immedesimarsi nella soggettività psichica [*psychische*] [...], là si ha il soggetto animale [*das animalische Subjekt*] come [soggetto] [N.d.A.] del suo mondo circostante pre-dato e come soggetto delle sue pulsioni, delle sue abitudini pulsionali, delle sue direzioni-a acquisite e delle loro correlative acquisizioni, nelle quali si trovano gli oggetti identici.³³

L'animalità che costituisce il soggetto psichico reale, pertanto, è esplicitamente collegata da Husserl alla sfera pulsionale del soggetto. Questo accade perché, da un lato, come rileva Bernet nel suo studio comparato di fenomenologia e psicoanalisi, Husserl si allinea alla comprensione freudiana delle pulsioni quali fenomeni aventi origine nella dimensione corporea del soggetto³⁴. Dall'altro lato, però, è Husserl stesso a dichiarare apertamente che la pulsione «appartiene alla struttura d'essere originaria dell'essere psichico [*seelischen*]»³⁵: che la pulsione si iscrive, cioè, nella vita interiore del soggetto psichico concreto, umano e animale. Si registra, dunque, subito un'ambivalenza nel discorso husserliano sulla pulsione che, lungi dal mostrare una contraddittorietà circa questa questione rende, piuttosto, evidente, come afferma Pugliese, lo statuto intermedio e mediale che in Husserl assume il concetto di pulsione, ponendosi come luogo di incontro tra la materialità del corpo proprio e la vita interiore³⁶. È precisamente in questo senso che, riprendendo le parole di Robert Sweeney, «l'animalità si rivela attraverso un focus sulle pulsioni»³⁷: nel senso che, nel suo statuto corporeo-cosciente permette di far luce su quell'unità concreta di corpo vivo e vita interiore che è l'*Animal*.

In prima battuta l'accostamento tra pulsione e animalità potrebbe sembrare non particolarmente originale, specialmente se si considera la sovrapposizione consapevole nel discorso husserliano tra istinto e pulsione³⁸. Come, infatti, fa notare Roberto Marchesini, già nelle proposizioni dell'etologia

³³ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 97 [traduzione mia].

³⁴ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 318. Bernet fonda questa sua affermazione in riferimento a Ms A VI 12 I, Bl. 129b- 131a. L'idea del radicamento corporeo delle pulsioni è condivisa anche da James Mensch (cfr. J. Mensch, «Instincts – A Husserlian Account», *Husserl Studies*, vol. 14, n. 3 (1997), pp. 219- 237, pp. 226 ss.).

³⁵ Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 169 [traduzione mia].

³⁶ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 84.

³⁷ R. Sweeney, «Nature and life in the later Husserl: instinct and passivity», *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, vol. LXVIII (2000), pp. 287- 299, p. 287.

³⁸ Husserl si esprime precisamente in questi termini: «Hier ist das Wort „Instinkt“ in ungewöhnlich weitem Sinn gebraucht, zunächst nur für jede Triebintention, die ursprünglich noch nicht enthüllt ist in ihrem Sinn. Die Instinkte im gewöhnlichen Sinn beziehen sich auf ferne, ursprünglich verborgene Ziele, in Verkettung von Partialtrieben auf sie hintreibend, und „dienen“ der Arterhaltung bzw. der Selbsterhaltung des Individuums der Art.» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 93 n.2). Si veda anche Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 514. L'identificazione nei testi husserliani tra *Trieb* e *Instinkt* è riconosciuta anche da quanti, come Mensch e Pugliese, ritengono, invece, fruttuoso introdurre una distinzione tra i due concetti proprio per una migliore comprensione della concettualità husserliana, ovvero per sottolineare il carattere decisivo della direzionalità intenzionale della pulsione e non confonderlo con quell'attivazione

cognitiva del XX secolo i comportamenti animali venivano spiegati attraverso un modello cosiddetto pulsionale, ereditato a propria volta dall'etologia classica. Si tratta di un modello esplicativo basato sull'idea di un'energia interna che chiede di essere liberata (ossia, consumata) nella realizzazione di comportamenti in cui l'animale si esprime sotto forma di pattern motori prestabiliti (vale a dire, di istinti)³⁹. In realtà, proprio lo statuto intermedio peculiare che Husserl attribuisce alla pulsione-istinto permette di mostrare come il discorso husserliano si smarchi decisamente da ogni visione naturalistica sullo stile di quella appena illustrata, così come dalla tentazione di un semplice adattamento filosofico dei risultati delle ricerche biologiche ed etologiche diffuse agli inizi del XX secolo. Mentre, infatti, come fa notare poco oltre Marchesini, all'interno di queste ultime l'istinto e la pulsione continuano a fornire un'esplicazione meccanicistica dei comportamenti e solo laddove questa spiegazione risulta essere insufficiente si ricorre al concetto di coscienza⁴⁰, nella prospettiva husserliana, come ricorda Pugliese, «[I]a pulsione si delinea all'interno della descrizione fenomenologica della vita di coscienza come una tensione permanente, [...] profondamente radicata nella costituzione psico-fisica del soggetto»⁴¹. La sfera istintivo- pulsionale, dunque, si inserisce a pieno titolo all'interno della vita di coscienza del soggetto. È Husserl stesso, infatti, che scrive «nella pulsione c'è già una direzione-a [...]». Il tendere privo di io [è] [N.d.A.] la pulsione»⁴² e precisamente su questo si basa l'originalità del discorso husserliano sulla pulsionalità istintiva: sull'evidenza per cui la pulsione, in virtù della sua natura ancipite, non può essere letta come un fenomeno di natura meccanica e fisiologica, quanto piuttosto come un fenomeno che, nel suo strutturale essere-diretto-a, manifesta un'essenziale natura intenzionale⁴³.

stereotipata di modelli di comportamento pre-definiti e pre-ordinati filogeneticamente che cade sotto il concetto di istinto, almeno laddove questo sia preso nella sua accezione comune (Mensch, «Instincts – A Husserlian Account», op. cit., p. 225; Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., pp. 14-15, 88, 95).

³⁹ Marchesini, *Etologia filosofica*, op. cit., p. 7.

⁴⁰ Ivi, p. 8.

⁴¹ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 88.

⁴² Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, p. 470 [traduzione mia]. In questa definizione Husserl specifica che il tendere intenzionale della pulsione ha un carattere peculiare in quanto privo di io: ovvero, in quanto non egoico. Sul significato e la portata di questa definizione si rimanda al paragrafo 2.3. del presente capitolo.

⁴³ «die Instinkte als eine Intentionalität, die zur ursprünglichen Wesensstruktur des seelischen Seins gehört». Sulla natura intenzionale della pulsione Husserl è ancora più esplicito laddove parla apertamente di *Triebintentionalität*: di intenzionalità pulsionale appunto (cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 595). Su questo punto le posizioni di Natalie Depraz e Alice Pugliese si mostrano contrastanti. Mentre la prima sostiene che l'intenzionalità pulsionale costringe a rivedere lo schema intenzionale della fenomenologia statica fondato sulla correlazione tra coscienza e oggetto (N. Depraz, «Pulsion, instinct, désir. Que signifie Trieb chez Husserl? – A l'épreuve des perspectives de Freud, Merleau-Ponty, Jonas et Scheler», *Alter Revue de Phénoménologie*, vol. 9 (2001), pp. 113-126, p. 116), la seconda sottolinea piuttosto il carattere di continuità dell'intenzionalità pulsionale con la definizione generale di intenzionalità che Husserl fornisce fin dai primi anni della sua riflessione (cfr. Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., pp. 94- 96). A tal proposito, mi sembra opportuno precisare che, riprendendo quanto messo in luce da Ichiro Yamaguchi, pur non essendo del tutto riconducibile alla definizione statica dell'intenzionalità, l'intenzionalità pulsionale ne mantiene comunque il nucleo di senso fondamentale: vale a dire, la caratteristica dell'essere-diretti-a qualcosa (I. Yamaguchi, «Triebintentionalitaet als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phaenomenologie», *Alter Revue de Phénoménologie*, vol. 9 (2001), pp. 219- 240, pp. 223-224. Per un approfondimento sull'interpretazione

L'obiettivo dei due paragrafi che seguono è proprio quello di approfondire i tratti fondamentali di quest'intenzionalità pulsionale che descrive, secondo Husserl, l'animalità. L'intento non è certamente quello di offrire un'illustrazione esaustiva e sistematica del valore che assume la pulsione nella fenomenologia husserliana⁴⁴. Piuttosto, qui si tratta di cogliere alcune caratteristiche essenziali dell'intenzionalità pulsionale – precisamente, in primo luogo, il senso con cui è possibile parlare della pulsione come modalità originariamente costitutiva di correlazione io- mondo (§ 2.2.) e, in secondo luogo, la maniera in cui si configura il mondo in questa stessa correlazione (§ 2.3.) – che possano aiutarci a chiarire se effettivamente, come sembra evincersi dalla fenomenologia statica, il soggetto psichico concreto debba essere inteso alla stregua di un soggetto autoreferenziale o se, al contrario, l'animalità, che, in prospettiva genetica, è riconosciuta essere un elemento decisivo di questa stessa soggettività, non costringa a riconoscerne una dipendenza dalla dimensione mondana, dal carattere costitutivo originario e inaggrabile.

2.2. Dipendenza del soggetto psichico

2.2.1. Lo scavo genetico della pulsione

2.2.1.1. Dall'intenzione rappresentativa all'istinto di oggettivazione

La prima questione che si impone in merito al contributo costitutivo dell'animalità [*Animal*] è quella di chiarire quale sia più precisamente la posizione dell'intenzionalità pulsionale, da cui l'essere animale [*animalische Wesen*] stesso è animato, all'interno del panorama complessivo dei vissuti di coscienza⁴⁵. Al fine di gettare luce su questa questione, prendiamo le mosse da uno tra gli esempi

dell'intenzionalità pulsionale offerta da Yamaguchi cfr. Idem, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, op. cit.). È, infatti, lo stesso Husserl che in *Esperienza e giudizio* indica il tendere-a-qualcosa come la caratteristica fondamentale dell'intenzionalità (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, trad. it. F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e Giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 2007, p. 82).

⁴⁴ Per un'approfondita analisi di questa tematica, oltre alle opere dedicate allo studio sistematico della pulsione citate nel presente testo, si veda anche: J. Brudzińska, *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*, Dissertazione di Dottorato presentata presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Colonia, 2005.

⁴⁵ Husserl già nel primo libro di *Idee* individua, infatti, la necessità di distinguere tra vissuti di coscienza di diversa natura intenzionale. In particolare, si legge: «Dato però il grado di indagine a cui siamo tuttora legati, e in cui dobbiamo astenerci dall'indagare le oscure profondità della coscienza ultima che costituisce ogni temporalità dei vissuti e assumere, invece, i vissuti come accadimenti temporali unitari, quali si offrono alla riflessione immanente, dobbiamo distinguere per principio: 1) tutti i vissuti che nelle *Ricerche logiche* erano indicati come "contenuti primari"; 2) vissuti che portano in loro la proprietà specifica dell'intenzionalità» (Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 213). La coscienza, dunque, si presenta a Husserl come caratterizzata dall'esistenza di stratificazioni interne fin dai primi anni della riflessione fenomenologica. Tale stratificazione, tuttavia, non entra nel discorso fenomenologico prima dell'attuazione delle indagini genetiche poiché la prospettiva statica, a cui Husserl esplicitamente si rifà nel passaggio testuale riportato, non è interessata a ricostruire il passaggio tra i diversi gradi di sviluppo dell'intenzionalità quanto piuttosto a fornire una descrizione il più possibile esaustiva della sua struttura complessiva.

husserliani più noti: la passeggiata serale sulla collina di Loretto (nei pressi di Friburgo)⁴⁶. Partiamo, in particolare, dalla narrazione romanzata che ne fa Giovanni Piana nel testo di una sua conferenza tenuta a Pavia nel 1993, nella misura in cui i dettagli e i particolari che vanno ad arricchire la più scarna descrizione husserliana consentono di coglierne più precisamente le sfumature di senso. Scrive, allora, Piana:

È notte fonda e il filosofo, che noi immaginiamo profondamente immerso nei suoi pensieri, passeggia su un sentiero della collina di Loretto che si affaccia sulla valle del Reno [...]. Il panorama è certamente ampio e vasto, ma questa vastità la si coglie appena, tanto esso è immerso nel buio della notte. [...] Tutto si trova in una relativa indistinzione. Una fila di luci si scorge appena in lontananza. Ad essa tuttavia non prestiamo attenzione [...] Ma ad un certo punto una delle luci di quella fila comincia a lampeggiare, ed allora ecco che il suo sguardo si volge finalmente ad essa, prima ancora distrattamente senza distogliersi dai suoi pensieri. Ben presto tuttavia egli guarda proprio da quella parte, forse addirittura rallenta il passo e infine si arresta ad una svolta del sentiero *per osservarla meglio* [corsivo mio].⁴⁷

Tra i diversi aspetti della vita di coscienza di cui il racconto ci porta testimonianza si coglie innanzitutto il trapasso senza soluzione di continuità da un vissuto di coscienza a un altro: la coscienza intenzionale del filosofo, che era inizialmente diretta ai propri pensieri, viene “colpita” da un’anomalia nell’intensità di una luce e rivolge la propria attenzione prima a questa e, poi, alle altre luci poste in fila con essa. Dal racconto, allora, emerge chiaramente innanzitutto che, come scrive Deodati «[i] vissuti [di coscienza] [N.d.A.] non sono unità, perfettamente limitate e circoscritte nel tempo che si susseguono regolarmente una dopo e a prescindere dall’altra»⁴⁸. Essi sono, piuttosto, interconnessi fino a formare un flusso continuo che altrove Husserl descrive con le seguenti parole: «il flusso di coscienza è un flusso di *genesis* [corsivo mio] [N.d.A.] costante, non una semplice successione, bensì uno scaturire uno dall’altro, un divenire secondo leggi di sequenza necessaria»⁴⁹

⁴⁶ L’esempio si trova in: Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., pp. 211- 212. La descrizione della situazione dei vissuti di coscienza viene formulata da Husserl nei seguenti termini: «Se durante la passeggiata serale sulla collina di Loretto balena improvvisamente nel nostro orizzonte una fila di luci nella valle del Reno, allora essa emerge subito in modo affettivamente unitario [...]. Il fatto che la fila di luci ci colpisca d’un colpo come un intero dipende manifestamente dalle legalità pre-affettive della formazione di unità; da esse dipende eventualmente che nel campo visivo siano insieme affettivamente presenti anche altri gruppi di luci in quanto unità che emergono separatamente, e ciò *ceteris paribus*» (Ivi, p. 211).

⁴⁷ G. Piana, *Una passeggiata sulla collina di Loretto*, intervento tenuto all’Università di Pavia il 9 febbraio 1993, versione digitale < http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/component/docman/doc_download/13-una-passeggiata-sulla-collina-di-loretto > [ultima consultazione 19/03/18].

⁴⁸ M. Deodati, *La dynamis dell’intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Mimesis, Milano- Udine 2010, p. 61.

⁴⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XI, op. cit., p. 339 (trad. it in Idem, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, op. cit., p. 56).

– leggi che nel secondo volume di *Idee*, Husserl riconduce ai “rapporti di motivazione” come legge fondamentale del mondo spirituale⁵⁰. Nell’ottica genetica della psicologia intenzionale, dunque, i vissuti intenzionali costituiscono un flusso continuo non soltanto in quanto ogni vissuto succede ininterrottamente all’altro, bensì in quanto ogni vissuto emerge a partire dall’altro: in quanto, cioè, trova in un altro vissuto la motivazione per il suo peculiare decorso.

Nella prima parte del racconto autobiografico della passeggiata sulla collina di Loretto il modo in cui si gioca il rapporto di motivazione è abbastanza evidente. Già, infatti, nella prospettiva di un’analisi semplificata, si può rilevare che il vissuto intenzionale in cui il soggetto dirige la propria attenzione alla luce lampeggiante, prima, e alla fila delle luci poi, è reso possibile dal vissuto in cui emerge il lampeggiare della stessa luce. Detto in altre parole: il vissuto in cui si presenta la luce lampeggiante stimola l’attenzione del soggetto, motivando in tal modo il vissuto oggettivante successivo come risposta dell’ego allo stimolo ricevuto. In una prospettiva più rigorosamente fenomenologica, Husserl indica questo stimolo che si esercita a livello cosciente ricorrendo al concetto di affezione. Nelle stesse lezioni sulla sintesi passiva in cui l’autore propone l’esempio che stiamo analizzando, egli scrive:

Con affezione intendiamo lo stimolo coscienziale [...]. Si tratta di una spinta [*Zug*] che trova soddisfazione nel *volgersi* [corsivo mio] [N.d.A.] dell’io e che da qui si dispiega nella tendenza verso l’intuizione originariamente offerente che disvela [...] il se stesso oggettuale, nella tendenza quindi verso la presa d’atto, verso l’osservazione più dettagliata dell’oggetto.⁵¹

Dal punto di vista fenomenologico, dunque, il rapporto di motivazione sussistente tra il vissuto di attenzione percettiva alla luce lampeggiante e il vissuto che lo ha stimolato, come sottolinea Deodati, «corrisponde alla topica fondamentale *affezione- volgimento* (attenzione) che Husserl sottopone ad analisi soprattutto a partire dalle cosiddette lezioni sulla sintesi passiva»⁵²: il vissuto in cui si annuncia il lampeggiare della luce affetta l’io, vale a dire lo stimola, motivandolo a volgere l’attenzione verso la fonte del lampeggiamento attraverso un’intuizione originariamente offerente della luce che lampeggia.

⁵⁰ Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 223.

⁵¹ Idem, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 205 [traduzione con modifiche].

⁵² Deodati, *La dynamis dell’intenzionalità*, op. cit., p. 62. Il tema fenomenologico della topica affezione-volgimento e, più in generale, del fenomeno delle sintesi passive a cui la topica fa riferimento è un tema complesso, che si articola in una stratificazione di questioni, anche problematiche, le quali, tuttavia, non possono qui essere svolte in maniera esaustiva nei limiti del presente lavoro. Per un’analisi più puntuale si rimanda, pertanto, alle seguenti opere: Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, op. cit.; Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, op. cit.; D. Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2000; V. De Palma, «Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution», *Husserl Studies*, vol. 31, n.3 (2015), pp. 189-212.

Il racconto di Husserl, tuttavia, non si ferma al volgersi verso la luce che lampeggia. Dopo aver diretto la propria attenzione alla luce intermittente, infatti, il filosofo, ormai completamente distolto dai propri pensieri, si concentra percettivamente sulle altre luci che compongono la fila. I rapporti di motivazione che sono in gioco in questa seconda parte del racconto difficilmente possono essere ricondotti alla topica affezione- volgimento, in quanto, propriamente parlando, a differenza del caso della lampadina che inizia a lampeggiare, non si registra qui l'emergere di un nuovo stimolo oggettuale in grado di colpire la coscienza attiva del soggetto. È Husserl stesso a suggerire questa mancanza della componente affettiva alla base del decorso percettivo della fila di luci, nella misura in cui scrive:

Una delle luci cambia improvvisamente [...]. Ora, essa diviene *per sé* [corsivo mio] [N.d.A.] particolarmente affettiva, ma allo stesso tempo questo incremento è manifestamente utile all'intera fila che per il resto rimane affettivamente inarticolata.⁵³

La fila di luci, pertanto, a differenza della luce intermittente, non è in grado di esercitare per sé uno stimolo affettivo sulla coscienza⁵⁴. Essa, piuttosto, riesce a entrare nella sfera di attenzione della coscienza egologica solo nella misura in cui beneficia in seconda battuta dell'incremento di forza affettiva della luce che lampeggia. Ciò suggerisce che, se vogliamo comprendere la topica specifica del rapporto di motivazione che è qui in gioco tra i vissuti, è necessario fare riferimento alla struttura essenziale del vissuto intenzionale diretto a cogliere percettivamente la luce intermittente. In quanto vissuto percettivo esso presenta la struttura intenzionale della percezione in generale, che l'autore, fin dall'introduzione delle lezioni sulla sintesi passiva, descrive nella maniera seguente:

Dal punto di vista noetico il percepire è un miscuglio: vi è una rappresentazione effettiva, che rende intuibile ciò che presenta nel modo della presentazione originale, ma vi è anche un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove percezioni. [...] [O]gni percezione rinvia in se stessa ad una continuità, a molteplici *continua* di nuove, possibili percezioni [...]: è un sistema di rimandi con un nucleo fenomenico nel quale quei rimandi trovano il loro sostegno.⁵⁵

Dal punto di vista fenomenologico, pertanto, l'intenzionalità percettiva presenta, per usare un'espressione di Lee, una natura ambivalente [*doppeldeutige*]⁵⁶. Essa, infatti, risulta dalla

⁵³ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 212.

⁵⁴ Come Husserl spiega in maniera puntuale poco oltre nel testo (cfr. Ivi, pp. 212 ss.) e come si illustrerà in maniera più dettagliata nelle sezioni successive del presente capitolo, il fatto che le altre luci della fila non esercitino alcuno stimolo affettivo sulla coscienza, in realtà, non significa che esse siano del tutto estranee alla dinamica di affezione e alla sua tipica ma, piuttosto, che la forza affettiva di cui esse sono dotate non è del tutto sufficiente per intercettare l'attenzione attiva della coscienza.

⁵⁵ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 35.

⁵⁶ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 87.

combinazione di due diverse componenti intenzionali: da un lato, l'intenzione rappresentativa [*Vorstellungsentention*] dossica – la cosiddetta “coscienza-di” qualcosa – dall'altro lato, quella che Lee chiama “intenzione di aspirazione” [*Strebensintention*]⁵⁷ e che Husserl stesso definisce come la tendenza il cui soddisfacimento «ha luogo nel vissuto dell'essere-presso-la-meta [*des Beim-Ziel-selbst-Seins*] in un intuire che non è raffigurativo, ma un intuire che dà originalmente»⁵⁸ – come, in altre parole, la tendenza che mira a portare a manifestazione effettiva quegli elementi dell'orizzonte percettivo che nella coscienza-di un oggetto non vengono colti direttamente ma, piuttosto, annunciati nell'orizzonte stesso.

In una prospettiva fenomenologicamente più rigorosa, tuttavia, bisogna considerare che, nel costituire la percezione, queste due componenti intenzionali appena descritte non risultano essere semplicemente giustapposte. Piuttosto, come fa notare Deodati, «le due componenti principali [dell'intenzionalità percettiva] [N.d.A.] sono due dimensioni coappartenenti di un fenomeno più complessivo»⁵⁹, che Husserl illustra con le seguenti parole:

Si comprende così quale sia il caso in cui un vissuto qualsiasi [...] possa essere designato come intenzione [d'aspirazione] [N.d.A.], sebbene dall'altra parte e in rapporto ad un'altra intenzione [l'intenzione rappresentativa] [N.d.A.] possa in pari tempo fungere da riempimento, da vissuto verificante. L'una cosa accade in quanto il vissuto è originariamente offerente, l'altra in quanto non lo è interamente, nascondendo in sé i germi di una possibile insoddisfazione.⁶⁰

Intenzione rappresentativa e intenzione d'aspirazione si coappartengono, dunque, in quanto l'una rimanda per propria essenza all'altra nel decorso complessivo dei vissuti di percezione. L'intenzione di aspirazione, infatti, trova soddisfazione solo laddove si realizza un'intenzione rappresentativa in grado di offrire un riempimento intuitivo all'orizzonte intenzionale vuoto che la stessa intenzione di aspirazione mira a portare a piena manifestazione⁶¹. D'altro canto, però, poiché non esiste

⁵⁷ Ibid. Si è scelto di rendere il verbo sostantivo „Streben” con il sostantivo italiano “aspirazione” per continuità con la traduzione che Vincenzo Costa fornisce delle *Lezioni sulla sintesi passiva*. Per un'analisi approfondita di come giochi in Husserl il concetto di *Strebenintention* nell'analisi fenomenologica della percezione esterna si veda: B. Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Springer, The Hague 1973, pp. 169 ss.

⁵⁸ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 129 [traduzione con modifiche].

⁵⁹ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 53.

⁶⁰ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 129.

⁶¹ Più precisamente in *Lezioni sulla sintesi passiva* si legge: «La tendenza [dell'intenzione d'aspirazione] [N.d.A.] si soddisfa, ciò che è esperito nel modo del se stesso si caratterizza come una meta raggiunta che, in quanto tale, [...] ha *eo ipso* il carattere della coincidenza risultante tra l'intenzione anticipatrice e l'intenzione nel modo dell'afferramento nell'originale, il carattere quindi di un riempimento con un duplice strato» (Ivi, p. 134).

manifestazione cosale che non sia attraversata da un orizzonte intenzionale vuoto⁶², è la stessa struttura essenziale dell'intenzione rappresentativa ad attivare l'intenzione di aspirazione: a stimolare, cioè, l'esigenza di condurre a presentazione effettiva una datità intuitiva, un'evidenza e un senso altrimenti mancanti nella cosiddetta "coscienza vuota" [*Leerbewusstsein*]⁶³ dell'orizzonte intenzionale.

Per questo motivo, secondo Deodati, è possibile rintracciare nella coappartenenza tra intenzione rappresentativa e intenzione di aspirazione una correlazione essenziale tra *Leerbewusstsein* e tendenza al riempimento [*Tendenz auf Erfüllung*]⁶⁴: perché, appunto, l'intenzione offerente manifestazioni intuitive – l'intenzione rappresentativa – è costitutivamente percorsa da un vuoto orizzonte intenzionale che risveglia immediatamente un'intenzione – l'intenzione d'aspirazione – che mira al suo riempimento per mezzo di nuove datità intuitive (e, dunque, di nuove intenzioni rappresentative). Riprendendo ancora le parole di Deodati: «Lì dove [...] si scopre un disagio per un vuoto di datità, per una lacuna di senso, [...] si risveglia immediatamente un impulso tendente al suo riempimento»⁶⁵. Così compresa, pertanto, è la stessa correlazione *Leerbewusstsein- Tendenz auf Erfüllung*, inscritta nella struttura ambivalente dell'intenzionalità percettiva, a motivare il decorso dei vissuti di percezione. Come scrive chiaramente Lee, «[s]e l'intenzionalità percettiva fosse ridicibile alla [sola] [N.d.A.] intenzione rappresentativa, sarebbe inspiegabile il motivo per cui nel campo di coscienza possa darsi qualcosa come il decorso continuo della percezione»⁶⁶: se il vissuto percettivo della luce lampeggiante, per tornare al nostro esempio, non fosse percorso dalla lacuna intuitiva dell'orizzonte intenzionale vuoto non ci sarebbe alcun impulso in grado di motivare lo spostamento di attenzione dalla stessa luce lampeggiante alla fila di luci che la circondano.

Da questo punto di vista, dunque, l'impulso motivante il decorso dei vissuti percettivi si configura come una circostanza di insoddisfazione per un vuoto di manifestazioni intuitive che deve essere superata in una circostanza di appagamento [*Befriedigung*] legata al riempimento dell'orizzonte intenzionale vuoto. La correlazione tra coscienza vuota e tendenza al riempimento può, in altre parole,

⁶² Husserl questo lo dice esplicitamente, laddove scrive: «tutto ciò che si manifesta propriamente è [...] intrecciato con e attraversato da un orizzonte intenzionale vuoto, cioè è circondato da un alone vuoto dal punto di vista fenomenico» (Ivi, p. 36).

⁶³ Si intuisce, dunque, che la cosiddetta "coscienza vuota" non è una coscienza intenzionante il nulla. A tal proposito vale la pena ricordare proprio le parole di Husserl, il quale, nella sezione introduttiva delle *Lezioni sulla sintesi passiva* precisa: «Questo vuoto non è però un nulla, ma un vuoto che deve essere riempito, è dunque un'indeterminatezza determinabile. L'orizzonte intenzionale non può essere infatti riempito a piacere; si tratta di un orizzonte di coscienza che *ha esso stesso il carattere fondamentale della coscienza in quanto coscienza di qualcosa* [corsivo mio] [N.d.A.]. Questo alone di coscienza ha il suo senso, nonostante la sua vuotezza, nella forma di una pre- delineazione [*Vorzeichnung*] che prescrive una regola al passaggio verso nuove manifestazioni attualizzanti» (Ivi, p. 36).

⁶⁴ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 52.

⁶⁵ Ivi, p. 95.

⁶⁶ «Wenn die Wahrnehmungsentention bloß eine doxische Vorstellungsentention wäre, dann wäre es unbegreiflich, warum es auf dem Bewußtseinsfeld so etwas wie einen stetigen Übergang einer Wahrnehmungsentention in eine immer neue geben muß» (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 86-87) [traduzione mia].

essere letta anche nella tensione dinamica tra insoddisfazione e appagamento. A proposito di questa tendenza verso un riempimento in grado di appagare la tensione iniziale, Husserl in un manoscritto scrive:

distensione della pulsione sotto forma di un'“attività”, di un movimento pulsionale [...]. In questo movimento ogni fase si caratterizza come distensione della pulsione, come l'intenzione pulsionale che, attraversando tutte le fasi, <si> appaga [*befriedigend*] in esse <??.>. Noi abbiamo una continua intenzionalità della pulsione, che è una continua estrinsecazione dell'impulso istintivo, <che> appartiene costantemente al suo riempimento.⁶⁷

L'intenzionalità specifica della pulsione – l'intenzionalità specifica del soggetto psichico concreto preso come *Animal* – si configura, pertanto, come una struttura binaria tensione- distensione [*Spannung- Entspannung*], che, nel contesto del passaggio testuale appena ricordato, è posta nei termini di una correlazione aspirazione- appagamento [*Strebungs- Befriedigung*], dove il secondo momento si dà nella forma del riempimento⁶⁸. Ciò suggerisce che l'impulso in grado di far sorgere l'intenzione pulsionale si riferisca, come sottolinea Bernet, a un vissuto di disagio o, più precisamente, a un vissuto in cui si esprime una mancanza [*Not*]⁶⁹. In questa prospettiva diventa, pertanto, evidente che le pulsioni e l'intenzione d'aspirazione «hanno – come riconosce anche Husserl – una generica comunanza, che può essere indicata proprio nella tendenza»⁷⁰ e, più precisamente, nella tendenza al riempimento di una mancanza. Anche l'intenzionalità pulsionale, dunque, risulta essere investita da quella modalità del tendere che attraversa tutti gli orizzonti intenzionali e che viene indicata da Husserl con il termine “*Tendenz*”.

⁶⁷ «Entladung des Triebes in Form einer “Tätigkeit”, einer Triebbewegung [...]. In dieser Bewegung ist jede Phase als Entladung des Triebes charakterisiert, als die Triebintention, die durch alle Phasen hindurchgeht, an ihrer Stelle <sich> befriedigend <??.>. Wir haben eine stetige Intentionalität des Triebes, die eine stetige Auswirkung des Treibimpulses ist, <die> zu seiner Erfüllung stetig gehört» (Ms A VI 12 I, Bl. 129a [traduzione mia]). Questa citazione potrà essere ritrovata nel volume della collana Husserliana di prossima uscita, curato da U. Melle e T. Vongehr (cfr. E. Husserl, *Husserliana*, vol. XLIII, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Teilband III Wille und Handlung, Springer, New York, p. 415 [in corso di stampa]).

⁶⁸ Proprio rispetto a questa identificazione tra rilassamento appagante della pulsione e riempimento Husserl scrive: «Den Trieb [...] entspannend im erfüllend nähernden Tun [...] und das ist Lust, Trieberfüllung selbst» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 94).

⁶⁹ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 318.

⁷⁰ «Natürlich haben Tendenz und Trieb ein gattungsmäßig Gemeinsames, das mit Tendenz zu bezeichnen wäre» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 87 n. 2 [traduzione mia]). In questo contesto, l'accostamento tra la prima ricorrenza del termine “Tendenz” e l'intenzione d'aspirazione si giustifica in riferimento a quanto Husserl sostiene nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, dove in merito a quest'ultima scrive che «il suo essere-diretto è tendenziale [*tendenziös*] e sin da principio mira, in quanto tendenza o aspirazione, ad un soddisfacimento che è possibile solo in una sintesi [...] che porti a datità originale l'elemento oggettuale» (Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., pp. 128- 129). A questo riguardo anche Lee parla indistintamente di una *Strebensintention* e di *Strebenstendenz* (cfr. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 87).

Maggiore chiarezza su come debba intendersi questa comunanza concettuale tra la pulsione e l'intenzione d'aspirazione può essere ricavata dai manoscritti di preparazione per il secondo volume di *Idee*. In uno di essi, in particolare, si legge:

Nell'immanenza, troviamo che le sensazioni e le riproduzioni comportano tendenze [*Tendenzen*], "intenzioni-verso" che si realizzano [*erfüllen*] nel sopraggiungere delle impressioni o delle riproduzioni "intenzionalmente intese". Queste pulsioni o tendenze ineriscono al sensibile stesso e vanno da sensibile a sensibile (impressioni verso nuove impressioni [...]).⁷¹

Le pulsioni, dunque, non esplicano la loro natura tendenziale esclusivamente rispetto al campo della coscienza desiderativa e volitiva, come suggerisce l'interpretazione di Donnici⁷². Nel passaggio testuale che abbiamo riportato si evince chiaramente che esse ineriscono in maniera essenziale all'ambito dell'esperienza sensibile e della coscienza percettiva del soggetto psichico concreto. Più precisamente, queste pulsioni trovano appagamento nel «Cosa hyletico che si modifica – scrive sempre Husserl nei primi anni Trenta – nel maggior [Cosa] [N.d.A.] individuale e raffigurativo, e in tutto ciò che viene acquisito»⁷³ o, come viene ribadito più chiaramente alcune pagine dopo, «nella costituzione della cosa vista»⁷⁴. L'intenzione pulsionale, pertanto, inerisce alla dimensione sensibile nella misura in cui trova in questa la sua soddisfazione [*Befriedigung*] e, più in particolare, nel sopraggiungere di nuove datità intuitive che vanno progressivamente a colmare il vuoto dell'orizzonte intenzionale della coscienza⁷⁵.

⁷¹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 329 [traduzione modificata].

⁷² R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 204. In realtà, l'interpretazione di Donnici, più che offrire un'interpretazione errata della visione husserliana del rapporto tra *Tendenz* e *Trieb*, ne offre una comprensione parziale e, più precisamente, limitata alla riflessione in prospettiva statica. È, infatti, lo stesso Husserl che negli anni 1917-1918 scriveva: «Trieb ist dabei 'gerichtet' auf 'Lustvolles'. Dann ist Trieb nicht identisch mit [...] tendierender Intention, wie sie in den Denkintentionen, in den doxischen Intentionen liegt, die ihrem Wesen nach zwar verflochten sein mögen mit praktischen Intentionen, aber nicht in sich selbst solche sind» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 87). Come non manca di ricordare Lee, «Diese Auffassung stimmt übrigens mit der Grundüberzeugung [...] in der V. *Logischen Untersuchung* überein. Dort wird das Problem des Instinktes und des Triebes unter dem Titel Begehrungsvermögen behandelt, welches sich gattungsmäßig strikt von der objektivierenden Intention unterscheiden soll» (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 88). Tuttavia, continua Lee, è proprio a partire da un'analisi più ravvicinata al problema dell'intenzione d'aspirazione che Husserl arriva a mettere in discussione la marginalizzazione dell'intenzionalità pulsionale all'ambito volitivo (cfr. Ivi, pp. 88 ss.). Tant'è che, in un manoscritto dei primi anni Trenta, relativamente al decorso dei vissuti percettivi, Husserl stesso giunge ad affermare: «Hier handelt es sich um ganze Triebssysteme, Systeme von Triebintentionen, die in kontinuierlicher Triebintentionalität vermittelt» (Ms A VII 13, Bl. 20).

⁷³ «[d]as sich wandelnde hyletische Was, das einzelne und konfiguratv mehrheitliche, und alles, was da erworben wird» (Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 323) [traduzione mia].

⁷⁴ Nello specifico Husserl scrive: «Diese [die instinktiven Intentionen] [N.d.A.] erfüllen sich letztlich in der Konstitution der "Sehdingen"» (Ivi, p. 329).

⁷⁵ In questo senso in un'altra sezione dello stesso manoscritto si legge: «Da gewinnt das aristotelische 'Alle Menschen haben von Natur <aus> Freude an der aisth<esis>' seine Wahrheit » (Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 321).

Questa pulsione che si appaga nel riempimento sensibile dell'orizzonte vuoto della percezione è, in realtà, una pulsione particolare. In Husserl si legge, infatti: «se noi chiamiamo “curiosità” un sentimento di piacere, allora questo è un piacere nell'essere-presso [...] (piacere nell'essente come ciò che viene conosciuto)»⁷⁶. Nella vita cosciente del soggetto psichico concreto si rinviene, dunque, una pulsione, cui Husserl si riferisce con il termine “curiosità” o “istinto di curiosità” [*Instinkt der Neugier*]⁷⁷, che si appaga nel momento in cui il soggetto stesso acquista una maggiore prossimità alle cose vuotamente intenzionate nell'orizzonte della coscienza. Non a caso, allora, lo stesso autore, in altri manoscritti dei primi anni Trenta, si riferisce all'istinto di curiosità anche con l'espressione “istinto di oggettivazione” [*Instinkt der Objektivierung*]⁷⁸. L'intenzionalità che sovrintende quest'ultimo viene, infatti, colta da Husserl con le seguenti parole:

Pulsione istintiva dell'oggettivazione – natura. [...] Innanzitutto, il fattore guida è il piacere contenutistico del dato normalmente ottenuto, benché assai diverso, e conduce agli *optima*, in primo luogo a un poter-ottenere-sempre-di-nuovo lo stesso e, conseguentemente, lo stesso in una datità più ottimale – unità in modi di datità che si danno attraverso adombramenti.⁷⁹

Come, dunque, già nell'istinto di curiosità, anche l'intenzione dell'istinto di oggettivazione si configura come un essere-in-tensione-verso una più precisa determinazione oggettuale di ciò che viene solamente annunciato, ma non intuitivamente “riempito”, nell'orizzonte intenzionale.

Da questo punto di vista, allora, la tematizzazione fenomenologica dell'istinto di curiosità rivela che tra *Strebens-* e *Triebintention* sussiste ben più che una generica comunanza, come lo stesso Husserl ipotizzava prima di dedicarsi all'approfondimento genetico della vita intenzionale. Nell'intenzionalità pulsionale – e, in maniera più specifica, nell'intenzionalità che costituisce l'istinto di oggettivazione – infatti, la correlazione *Strebung- Befriedigung* in cui si sostanzia il concetto husserliano di tendenza [*Tendenz*] si denota, esattamente come accade per l'intenzione d'aspirazione, come una tensione che aspira a una sempre più precisa determinazione del senso oggettuale che si annuncia nell'orizzonte di ogni particolare vissuto percettivo. In questo senso Lee afferma che nella *Spätphilosophie* husserliana l'intenzione d'aspirazione viene determinata come una forma particolare di intenzionalità pulsionale⁸⁰: poiché l'intenzione che mira a portare a datità originale l'orizzonte

⁷⁶ «Nennen wir “Neugier” ein Lustgefühl, so ist diese Lust am Dabei-Sein [...] (Lust am Seienden als zu Erkennenden)» (Ivi, p. 324) [traduzione mia].

⁷⁷ All'analisi dell'istinto di curiosità è dedicata un'intera sezione del Ms C 16 IV, pubblicato in Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., pp. 323-325.

⁷⁸ Cfr. Ivi, texte nr. 60.

⁷⁹ «Instinktiver Trieb der Objektivierung – Natur. [...] Zuerst ist normal vorkommende, aber sehr verschiedene Inhaltslust des Datums das Leitende und führt auf Optima, zunächst auf <ein> Immer-wieder-gewinnen-Können desselben, und dann desselben in optimaler Gegebenheit – Einheit in abschattenden Gegebenheitsweisen» (Ivi, p. 331) [traduzione mia].

⁸⁰ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 87.

intenzionale vuoto riferito alle diverse *Vorstellungsententionen* viene determinata come lo stesso movimento intenzionale sottostante proprio la pulsione istintiva di oggettivazione. Conseguentemente, l'istinto di curiosità, tutt'altro che estraneo all'esperienza percettiva del soggetto, ne rappresenta piuttosto un elemento essenziale. Come, già, infatti, Husserl notava che sarebbe impossibile pensare a un decorso dei vissuti percettivi in riferimento alla sola intenzione di rappresentazione, allo stesso modo egli, in un altro dei suoi manoscritti, si chiede:

non possiamo o non dobbiamo noi presupporre un'intenzionalità pulsionale che realizza unitariamente ogni presente originario come stabile temporalizzazione e concretamente sospinge avanti un presente in un altro presente, in maniera tale che ogni contenuto è contenuto di un riempimento pulsionale [...] e, inoltre, anche in maniera tale che le pulsioni che si trascendono in ogni presente primordiale raggiungono un livello superiore in ogni altro presente [...]?⁸¹

Ogni nuovo momento intuitivo che si costituisce all'interno dell'intenzione di rappresentazione viene, in questa prospettiva, a configurarsi come un riempimento di un'intenzione pulsionale, più precisamente della pulsione istintiva di oggettivazione. Ciò non indica soltanto, come rilevano Giorello e Sinigallia, l'esistenza di una sorta di continuità tra l'istinto di curiosità e la tendenza che anima il decorso percettivo delle cose⁸². Più propriamente esso sembra suggerire che, riprendendo un'espressione di Mensch, «noi siamo istintivamente spinti a costituire nuove determinazioni di senso per il mondo che ci circonda»⁸³: ovvero, che il decorso dei diversi vissuti percettivi ha luogo fintantoché si dà nel soggetto una forza pulsionale che spinge verso il riempimento di quell'orizzonte intenzionale che strutturalmente inerisce ad ogni intenzione di rappresentazione.

Emerge, così, una prima interpretazione della specifica posizione occupata dall'intenzionalità pulsionale dell'*Animal* nel panorama complessivo dei vissuti di coscienza. L'approfondimento genetico sulla pulsione di curiosità, infatti, mostra come quest'ultima attraversi il campo dell'esperienza sensibile, con una particolare inerenza al decorso dei vissuti percettivi, rispetto al quale svolge un'evidente funzione di motivazione. Ciò non significa, tuttavia, che l'istinto di curiosità si opponga alla topica affezione-volgimento, di cui pure Husserl si serve per descrivere i rapporti di motivazione tra i vissuti. Se si considera, infatti, la definizione che Husserl dà dell'istinto di curiosità, si legge: «[l']istinto di curiosità – questo esprime un'affezione originaria [*ursprüngliche Affektion*],

⁸¹ «Dürfen oder müssen wir nicht eine Triebintentionalität voraussetzen, die jede urtümliche Gegenwart als stehende Zeitigung einheitlich ausmacht und konkret von Gegenwart zu Gegenwart fortreibt derart, dass aller Inhalt von Triebbefüllung ist [...] und dabei auch so, dass in jeder primordialen Gegenwart transzendierende Triebe höhere Stufe in jede andere Gegenwart hineinreichen [...]?» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 595) [traduzione mia].

⁸² Giorello, Sinigallia, «L'istinto dell'intenzionalità», op. cit., p. 50.

⁸³ Mensch, «Instincts – A Husserlian Account», op. cit., p. 229 [traduzione mia].

che si esaurisce in “contenuti” che si sono distaccati»⁸⁴. Se, dunque, non è fenomenologicamente possibile parlare di un’opposizione tra motivazione istintiva e motivazione affettiva dei vissuti è perché, come illustra Bower, «[s]uccessivamente, l’affezione introdotta da Husserl nei primi anni ‘20 che semplicemente dava per certa una corrispondente tendenza al volgimento [*Zuwendung*] [...] diviene una forma di impulso istintivo tra gli altri [...] che Husserl finisce per chiamare istinto di curiosità [*Neugier*]»⁸⁵: è perché, detto altrimenti, Husserl stesso integra con il ricorso alla nozione di istinto di curiosità la riflessione attorno al tema dell’affezione. Questa integrazione comporta, da una parte, un parallelo slittamento semantico per quel che riguarda il concetto husserliano di affezione⁸⁶, dall’altra parte, però, anche una più precisa comprensione del significato che l’istinto di curiosità riveste per lo sviluppo della vita intenzionale. Se, infatti, anche la topica *Affektion-Zuwendung* deve essere fenomenologicamente letta secondo la dinamica aspirazione-appagamento, ne consegue che la tendenza riferibile all’intenzionalità pulsionale si ritrova alla base di ogni possibile rapporto di motivazione tra i vissuti coscienti: ne consegue che, per riprendere un’espressione di Giorello e Sinigallia, l’intenzione pulsionale rappresenta il motore della vita cosciente⁸⁷, almeno per quel che riguarda la sfera dell’esperienza sensibile.

Questo significa certamente che l’animalità ricopre un fondamentale contributo costitutivo per la vita cosciente del soggetto egologico, nella misura in cui, come sostiene Husserl stesso, «il sistema istintivo [...] come disposizione originaria dell’io [...] [è] [N.d.A.] presupposto per tutte le costituzioni»⁸⁸: nella misura in cui, in altre parole, non è possibile immaginare il decorso dei vissuti

⁸⁴ «Der Instinkt der “Neugier” – das sagt ursprüngliche Affektion, die von abgehobenen "Inhalten" ausgeht» (Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 323) [traduzione mia].

⁸⁵ M. Bower, «Husserl's theory of instincts as a theory of affection», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 45, n.2 (2014), pp. 13-147, p. 134. In realtà, proprio nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* è possibile leggere: «Dalla sfera del sentimento possiamo poi solo [...] dire: da una parte l’affezione che si realizza è funzionalmente dipendente dalla grandezza relativa del contrasto, dall’altra dai sentimenti sensibili privilegiati, per esempio da un piacere che sia fondato nella sua unità da ciò che emerge. Potremmo anche ammettere predilezioni originarie e istintive, pulsionali» (Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 207). È evidente, allora, che la riconduzione dell’affezione alla pulsione di curiosità non rappresenta esattamente una rottura con le posizioni manifestate da Husserl agli inizi degli anni ‘20, ma lo sviluppo in maniera più precisa e puntuale di un’intuizione che, in forma embrionale, era già presente nel pensiero husserliano: vale a dire, la necessità di riconoscere una componente soggettiva a sostegno del lato “oggettivo” (la grandezza del contrasto) della topica affezione-volgimento.

⁸⁶ Una descrizione più precisa dei mutamenti che si registrano nel concetto di affezione riletto nell’ottica della pulsione di oggettivazione si trova in: J. Mensch, *Husserl's account of our consciousness of time*, Marquette University Press, Milwaukee 2010, pp. 224 ss. Deodati, in particolare, nota che tra i cambiamenti prodotti dall’avvicinamento dell’affezione all’intenzionalità pulsionale si coglie una sempre più spiccata propensione a connotare la tendenza al volgimento nei termini di una tendenza al riempimento, ovvero a riconoscere che ciò che esercita un’affezione sull’io è, a sua volta, una rappresentazione vuota di sfondo che fa sorgere l’impulso a riempire questo vuoto di dati, a ottenere una sua più precisa determinazione (Deodati, *La dinamica dell’intenzionalità*, op. cit., p. 68). A tal proposito, si ricorda che Husserl stesso, nel contesto della riflessione sull’istinto di oggettivazione, definisce il volgimento come “volgimento pulsionale” [*triebhafter Zuwendung*] (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 116).

⁸⁷ Giorello, Sinigallia, «L’istinto dell’intenzionalità», op. cit., p. 50.

⁸⁸ «Das System der versammelten Instinkte [...] als angeborene Anlage des Ich [...] vorausgesetzt für alle Konstitution». (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 116) [traduzione mia]. Ancor più chiaramente nel testo si legge: «Die Genesis führt zurück auf mich als Trieb-Ich [...]. Die Genesis innerhalb der Konstitution der vorgegebenen Welt setzt immer schon Trieb, Instinkt voraus» (Ivi, p. 102).

costitutivi del soggetto senza fare riferimento all'intenzionalità pulsionale dell'*Animal* – o, più precisamente, all'istinto di curiosità – come forza in grado di motivare il passaggio tra i diversi vissuti dell'intenzione rappresentativa. L'istinto di curiosità, tuttavia, non sorge da sé. Laddove, infatti, come notano sia Lee⁸⁹ sia De Palma⁹⁰, il soggetto non fa riferimento a un campo sensibile ben delineato (come accade, ad esempio, nel sonno), nella vita cosciente dello stesso soggetto non emerge alcun istinto di curiosità. Questo, dunque, benché ultimamente motivante il decorso dei vissuti percettivi attraverso i quali si costituisce per il soggetto un mondo circostante, non possiede uno statuto di originarietà non ulteriormente deducibile da altro: non ha, per dirla con Deodati, il profilo dell'*arché* a partire dal quale diventa possibile la costituzione della trascendenza⁹¹. Esattamente come le unità hyletiche a cui l'istinto di oggettivazione si riferisce non rappresentano l'ultimo momento noematico nella vita cosciente del soggetto psichico concreto⁹², così, allora, anche lo stesso istinto di oggettivazione deve ammettere alle proprie spalle un più profondo livello costitutivo. Se questo comporti anche l'ammissione di un livello costitutivo più profondo di quello rappresentato dall'intenzionalità pulsionale dell'animalità, è la questione che verrà affrontata nella prossima parte del presente paragrafo.

2.2.1.2. *Dall'istinto di oggettivazione all'universale istinto di nutrizione*

La descrizione fenomenologica appena condotta ha individuato, tra i fondamenti genetici dell'esperienza percettiva, un'intenzionalità pulsionale che si appaga nel riempimento intuitivo dell'orizzonte intenzionale vuoto che circonda ogni particolare intenzione di rappresentazione. Se si continua a osservare fenomenologicamente le dinamiche dell'esperienza percettiva, si osserva che su di essa insistono anche altri vissuti, oltre quelli presi in esame finora, che presentano un'analogia struttura intenzionale: in cui, cioè, aspirazione e appagamento sono posti in correlazione essenziale. Quando, ad esempio, si ascolta una melodia, «[c]he i suoni ci siano graditi o no è cosa che da parte sua può suscitare, riempire, deludere nuove tendenze [*Strebungen*], ma non ha nulla a che vedere con l'intenzione d'attesa in sé»⁹³. In altre parole, nella coscienza percettiva si ritrova – o, per meglio dire, è possibile trovare – un appagamento estetico che, benché si configuri come il riempimento di un'aspirazione, non è riconducibile al riempimento intuitivo dell'orizzonte vuoto dell'intenzione di

⁸⁹ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 114 ss.

⁹⁰ «Ein ungeschiedenes Sinnesfeld ergibt keine Neugier» (V. De Palma, «Der Ursprung des Akts», op. cit., p. 206).

⁹¹ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 164.

⁹² Scrive a tal proposito Lee: «die Empfindungshyle, d.h. die Sinnesfelder mitsamt den darauf auftretenden Empfindungsdaten, nicht das letzte hyletische, d.h. noematische Moment des transzendentalen Lebens ist, welches sich genetisch auf Ursprünglicheres nicht mehr weiter zurückführen läßt, sondern ausschließlich ein konstitutives Produkt, das genetisch eine noch tiefer liegende urpassive Konstitutionsstufe voraussetzt.» (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 113).

⁹³ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 133.

rappresentazione in cui si appaga la pulsione istintiva di oggettivazione. Ne consegue, prosegue Husserl, che «essa [la tendenza conoscitivamente diretta verso la cosa] [N.d.A.] è appunto una tendenza diversamente diretta e che una molteplicità di tendenze possono benissimo intrecciarsi senza disturbarsi»⁹⁴: che, come emerge più chiaramente in alcuni manoscritti della metà degli anni Trenta, l'istinto di oggettivazione rappresenta un istinto particolare [*Sonderinstinkt*]⁹⁵ in mezzo ad altri istinti particolari di natura diversa. Si pensi, ad esempio, ai bambini appena nati: non appena questi avvertono l'odore e la sensazione di contatto con il seno materno, si risveglia in essi una tendenza – una tendenza a cui Husserl attribuisce un'esplicita natura istintiva – che aspira all'appagamento nel movimento di suzione⁹⁶. Qualcosa del genere accade, secondo l'autore, anche in occasione della respirazione. Quest'ultima, infatti, in prospettiva fenomenologica, non viene letta come un semplice processo fisiologico, ma come una vera e propria pulsione⁹⁷: una tensione che si distende (per poi tornare sempre e di nuovo in tensione) trovando soddisfazione in un vissuto che ha evidentemente una natura diversa da quello proprio dell'intenzione di rappresentazione, verso cui tende l'istinto di curiosità⁹⁸. In entrambi i casi, infatti, risulta essere in gioco un'intenzionalità pulsionale che nel suo tendere non aspira a rendere intuitive nuove determinazioni di senso, ma, piuttosto, a realizzare configurazioni particolari del sistema cinestetico o, più precisamente, di quello che Bernet chiama “sistema della mobilità vitale”⁹⁹. Da questo punto di vista, pertanto, è necessario riconoscere, come fa lo stesso Husserl, che «ogni ambire di un istinto particolare ha la propria specifica direzione, il proprio specifico carattere di godimento [*Genusses*], le proprie specifiche acquisizioni [...]. Diverge nel riempimento»¹⁰⁰: che, in altre parole, le diverse pulsioni particolari si contraddistinguono per la tendenza verso diversi tipi di riempimento in cui trovare appagamento.

⁹⁴ Ibid. In realtà, nelle riflessioni svolte negli anni successivi Husserl mostra chiaramente che le tendenze possono anche ostacolarsi, finanche a inibirsi, a vicenda (cfr. Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., pp. 127- 128).

⁹⁵ Una sezione del manoscritto C 13 datata febbraio 1934 reca proprio come titolo “Der Instinkt der Objektivierung als ein Sonderinstinkt” (cfr. Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 257).

⁹⁶ L'esempio della suzione infantile è tratto da Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 326. Husserl stesso indica il movimento di suzione nei termini di un fenomeno di riempimento [*Erfüllung*] (Ibid.). Nelle pagine successive dello stesso manoscritto, l'autore porta un altro esempio di tendenza che si appaga nel riempimento del sistema cinestetico, ovvero la tendenza che trova appagamento nello sgambettamento dei neonati e a cui Husserl si riferisce come “*Freude am Strampeln*” (Ivi, p. 327).

⁹⁷ Si veda, in particolare: Ms A VI 12 I, Bl. 130b, Bl. 150 ss.; Ms A VI 3, Bl. 41.

⁹⁸ La riflessione sulla respirazione come fenomeno pulsionale è particolarmente suggestiva, soprattutto nell'ottica della presente ricerca, in quanto mostra la presenza di una coscienza intenzionale, riferibile, in particolare, all'intenzionalità pulsionale, che si estende ben al di là dei confini del soggetto psichico concreto abbracciando l'essere vivente in quanto tale. Tale coscienza intenzionale verrà indagata nella propria struttura e nel proprio significato trascendentale nell'ultimo capitolo del presente lavoro a cui, pertanto, si rimanda.

⁹⁹ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 320.

¹⁰⁰ «Jedes Begehren eines Sonderinstinkts hat seine spezifische Richtung, seinen spezifischen Charakter des Genusses, seine spezifischen Erwerbe [...]. Es scheidet sich dann in der Erfüllung» (Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 257) [traduzione mia].

In questo modo, l'intenzionalità pulsionale che descrive l'animalità si mostra tutt'altro che riconducibile in maniera univoca all'istinto di oggettivazione. Al contrario, essa esibisce un'essenziale complessità e plurivocità interna che richiede di essere più precisamente analizzata. Husserl, infatti, come mette in luce Bower, non crede che gli istinti particolari emergano nella vita cosciente del soggetto psichico concreto in un ordine qualsiasi¹⁰¹. Un indizio in tal senso è offerto dal modo in cui le diverse forme dell'intenzionalità istintiva si manifestano e si susseguono nel corso dell'esistenza soggettiva. Husserl, infatti, rileva «una periodizzazione istintiva dell'esistenza»¹⁰² e, corrispondentemente «un'unità dell'aspirazione [che si realizza] [N.d.A.] innanzitutto per mezzo di questa periodizzazione»¹⁰³. Egli riconosce, in altre parole, che, nel suo complesso, l'intenzionalità pulsionale presenta una scansione temporale propria e una periodica ritmicità nel manifestarsi degli istinti particolari. Ciò, suggerisce ancora Bower, evidenzia come l'intenzionalità pulsionale abbia un'organizzazione sistematica, tale da far pensare che ogni istinto particolare occupi una posizione e una funzione precise all'interno del panorama complessivo della vita di coscienza¹⁰⁴. Husserl prende posizione esplicita a riguardo, laddove in un manoscritto del gennaio 1930 scrive:

A ogni concreto presente appartiene una tipica della struttura della pulsione istintiva, ovvero in ogni momento all'io appartiene la propria abitudine pulsionale e, nel proseguo del tempo la periodicità dei bisogni che si risvegliano e si riempiono di nuovo [...]. La genesi nella vita pulsionale, ovvero nella struttura pulsionale dell'io, nell'abitudine dell'io, nell'aggiornamento costitutivo dei bisogni, nella costruzione delle direzioni della volontà con gli scopi futuri, in definitiva con gli scopi vitali [...]. La struttura essenziale dell'io che si sviluppa dai ciechi istinti originari, dalle pulsioni originarie, ovvero dalle abitudini (nascoste).¹⁰⁵

L'autore, pertanto, non si limita a riconoscere che le diverse pulsioni particolari afferiscono a una struttura generale dell'intenzionalità pulsionale, ma qualifica più precisamente quest'ultima come una struttura di carattere genetico. Da questo punto di vista, allora, è necessario ammettere, come affermano Giorello e Sinigallia, una stratificazione all'interno della stessa intenzionalità istintivo-pulsionale¹⁰⁶ che si rispecchia nel modo in cui gli istinti particolari emergono all'interno della vita di coscienza del soggetto psichico concreto.

¹⁰¹ Bower, «Husserl's theory of instincts as a theory of affection», op. cit., p. 139.

¹⁰² «Die instinktgemäÙe Periodisierung des Daseins » (Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 585) [traduzione mia]. Sulla periodicità della vita pulsionale si veda anche Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 599.

¹⁰³ «Strebenseinheit zunächst vermöÙe dieser Periodisierung » (Ibid.) [traduzione mia].

¹⁰⁴ Bower, «Husserl's theory of instincts as a theory of affection», op. cit., p. 139.

¹⁰⁵ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., pp. 95- 96 [traduzione mia].

¹⁰⁶ Giorello, Sinigallia, «L'istinto dell'intenzionalità», op. cit., p. 51.

Rispetto a questa stratificazione dell'intenzionalità pulsionale, nello stesso manoscritto Husserl sostiene che «l'io è ciò che è ed è, in maniera essenziale, in uno stile di bisogni originari e appresi, in uno stile di aspirazione e appagamento dall'aspirazione al piacere»¹⁰⁷. La vita di coscienza del soggetto psicologico concreto presenta, detto altrimenti, una distinzione essenziale tra vissuti che si appagano seguendo direzioni di soddisfacimento originarie – come nel caso della respirazione – e vissuti che, invece, tendono verso riempimenti che vengono appresi come appaganti solo nel corso dello sviluppo personale. In tal senso, una prima analisi della struttura stratificata dell'intenzionalità pulsionale richiede di distinguere tra quelli che altrove Husserl esplicitamente chiama gli “istinti acquisiti”¹⁰⁸ e, a un livello geneticamente anteriore, gli “istinti originari”. Mentre i primi indicano comportamenti appresi dai soggetti animali (umani e non umani) nel corso delle rispettive esperienze mondane e divenuti a tal punto abituali da essere guidati da meccanismi pulsionali incoscienti, gli istinti originari non sono caratterizzabili altrettanto univocamente, nella misura in cui, come osserva Lee, è la stessa intenzionalità istintiva originaria a presentare una strutturale polivocità¹⁰⁹. Da una parte, infatti, come ricorda Bernet, sono originarie tutte quelle pulsioni che riguardano l'agire corporeo incosciente nel quale si esprime e si realizza la mobilità vitale dell'*Animal* – o, più in generale, dell'essere vivente¹¹⁰. In tal senso, sono pulsioni originarie tanto il movimento di suzione e di sgambettamento del bambino quanto il movimento organico della respirazione. D'altra parte, però, nei manoscritti husserliani si ritrovano passaggi testuali come il seguente, in cui l'autore afferma che

[n]ella primordialità, la prima della costituzione del mondo è la costituzione della “natura” dalla natura originaria hyletica o, piuttosto, dal triplice materiale originario; il nucleo sensibile, il sentimento sensibile e la cinestesia sensibile. A ciò corrisponde l'istinto originario.¹¹¹

Sotto il concetto di istinto originario, pertanto, non rientrano soltanto le pulsioni della cosiddetta “mobilità vitale”. È evidente, infatti, che Husserl si serve di questo concetto per indicare anche le

¹⁰⁷ «Das Ich ist, was es ist, und ist wesensmäßig in einem Stil von ursprünglichen und erworbenen Bedürfnissen, in einem Begehungs und Befriedigungsstil von Begierde zu Genuss» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 96) [traduzione mia].

¹⁰⁸ In merito alla qualificazione degli istinti acquisiti Husserl scrive: «Wie ist es bei erworbenen Trieben? Es treibt mich zur Arbeit; oder inmitten der Arbeit fühle ich den Trieb hinauszugehen, mich in der Natur zu ergehen oder Klavier zu spielen und dgl. Hier mag es an einer klaren Vorstellung des Klavierspiels fehlen; mag die Vorstellung selbst eine völlig unanschauliche sein, so birgt sie doch in sich Bestimmtheit» (Ivi, p. 84).

¹⁰⁹ Lee, in particolare, parla di «mannigfaltigen unenthüllten Urinstinkte» (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 120).

¹¹⁰ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 320.

¹¹¹ «Das Erste der Weltkonstitution in der Primordialität ist die Konstitution der 'Natur' aus der hyletischen Urnatur, oder vielmehr aus dem dreifachen Urmaterial; sinnlicher Kern, sinnliches Gefühl, sinnliche Kinästhesie. Dem entspricht der 'Urinstinkt'» (Ms B III 9, Bl. 67) [traduzione mia].

pulsioni sovrintendenti il processo di costituzione del mondo circostante¹¹². La polivocità dell'istinto originario corrisponde, dunque, da questo punto di vista, a un'articolazione interna dello stesso concetto, che racchiude in sé sia le pulsioni intrecciate con l'intenzione di rappresentazione – le cosiddette pulsioni oggettivanti, come, ad esempio, l'istinto di curiosità – sia pulsioni che non trovano in questa alcun appagamento.

Queste ultime, considerata la differente natura del loro appagamento, possono essere indicate, come suggerisce Mensch, nei termini di “istinti non oggettivanti”¹¹³. Lee, inoltre, nota come l'intenzionalità che muove questi ultimi sostenga la conservazione dell'*Animal*¹¹⁴, come cioè, per citare direttamente Husserl,

normalmente, nei livelli inferiori della vita umana e animale, i bisogni istintivi originari [...] arrivino a soddisfazione e, a tal riguardo, segua un agio dell'autoconservazione e del loro riempimento, il quale agio anche ha, pertanto, una periodicità originaria e normale.¹¹⁵

Gli istinti originari non oggettivanti si qualificano, perciò, come istinti di autoconservazione o, come pure si esprime a volte lo stesso autore, come pulsioni vitali¹¹⁶. A queste pulsioni Husserl si rivolge sempre con il termine declinato nella forma plurale. Egli parla, cioè, sempre di “istinti di autoconservazione” e mai di istinto al singolare. Come, infatti, mette in luce Angela Ales-Bello, l'autoconservazione dell'*Animal* non è regolata da un unico istinto di autoconservazione, ma da una pluralità di pulsioni vitali che vanno, appunto, dalla respirazione all'istinto sessuale, quale pulsione originaria che spinge verso la costituzione di un originario legame di comunità¹¹⁷. Se, dunque, anche gli istinti di autoconservazione si qualificano fenomenologicamente con pulsioni particolari, ne consegue che lo stesso insieme delle pulsioni originarie si presenta come un insieme eterogeneo di pulsioni, nella misura in cui, come scrive Bower, «l'esperienza del corpo vivo è di un genere

¹¹² A proposito dell'istinto di curiosità, infatti, Husserl scrive: «Ursprüngliches Begehren, ursprüngliche Begehrungserfüllung [...] das ursprüngliche Interesse im Wahrnehmen, in der fortschreitenden Gewinnung des Wahrnehmungsbekets; [...] Ausbildung eines Horizonts der App<erzeption> als eines Horizonts von zugänglichen Gütern, Gütern der „Neugier“ und der aus ihr entspringenden Bekanntheiten» (Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., pp. 331- 332).

¹¹³ Mensch, «Instincts – A Husserlian Account», op. cit., p. 224. È Husserl stesso, infatti, che, già in prospettiva statica, distingue in generale tra atti oggettivanti e non oggettivanti. Per un'analisi approfondita di questa distinzione è possibile far riferimento a: U. Melle, «Objektivierende und nicht-objektivierende Akte», in S. Jsseling (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1990, pp. 35-50.

¹¹⁴ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 168.

¹¹⁵ «Normalerweise kommen schon auf der niedersten Stufe menschlichen, ja tierischen Lebens die ursprünglich instinktiven, periodisch wiederkehrenden Bedürfnisse zur Befriedigung und folgt der Selbsterhaltungstätigkeit und ihrer Erfüllung in dieser Hinsicht eine Muße, die also auch Periodizität ursprünglich und normal hat» (Ms A V 24, Bl. 18b) [traduzione mia].

¹¹⁶ «„vitalen“ Triebe» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 96).

¹¹⁷ Ales-Bello, «Human world – animal world», op. cit., pp. 250-251. In merito all'istinto di generazione, in particolare, Husserl scrive: «der Geschlechtstrieb, der eine instinktive Urintentionalität der Vergemeinschaftung, der Gemeinschaftskonstitution vor-begründet, ein Vor-Bewusstsein von Gemeinschaft und in verschiedenen Besonderheiten und doch Verbundenheiten» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 97).

differente dall'esperienza degli oggetti o di stati di cose»¹¹⁸: nella misura in cui, cioè, gli istinti originari oggettivanti e non oggettivanti trovano appagamento in contenuti di natura essenzialmente eterogenea.

Se, tuttavia, nella riflessione sulle pulsioni originarie, anziché focalizzare l'attenzione sulla diversità dei contenuti verso cui ogni particolare istinto si dirige, ci si concentra, come suggerisce Lee, solamente sul profilo noetico dell'intenzionalità pulsionale che è in gioco, allora, come prosegue Lee, si comprende come i diversi istinti originari particolari si manifestino quali forme particolari di un istinto universale¹¹⁹ che, scrive Husserl in un altro manoscritto, «unifica sinteticamente tutti gli istinti particolari»¹²⁰. Fenomenologicamente questo istinto universale che precede ogni determinazione pulsionale particolare si qualifica come “fame universale” [*der „allgemeine Hunger”*]¹²¹. In questo senso Husserl si riferisce alla pulsione universale anche come “istinto di nutrizione” [*Nahrungsinstinkt*]¹²²: come un istinto che trova soddisfazione nell'estinzione della fame. Proprio rispetto a quest'ultimo, l'autore precisa che «noi distinguiamo tra istinto di alimentazione [*Essensinstinkt*] e istinto di nutrizione»¹²³. Da questo punto di vista, allora, il fenomeno che ricade entro il concetto di “istinto di nutrizione” non si identifica con la pulsione che aspira a soddisfarsi nel cibo. Mentre questa, infatti, si appaga in riferimento a un contenuto ben specifico e determinato – il cibo, appunto – Husserl scrive chiaramente che l'istinto di nutrizione fa riferimento a «molteplici generi di “fami”, che si possono soddisfare relativamente indipendentemente una dall'altra»¹²⁴. Dalla fame di cibo, che si soddisfa nell'esperienza del bere e del mangiare, alla “fame” di senso, che cerca di saziarsi nella determinazione più precisa dell'orizzonte intenzionale: tutte le aspirazioni che si esercitano nelle diverse pulsioni particolari sono ricomprese all'interno della “fame universale” che si esprime nell'istinto universale di nutrizione.

Come già Freud, dunque, anche Husserl riconosce la necessità di ricondurre la molteplicità delle pulsioni particolari presenti nella vita di coscienza ad un'unica pulsione universale di cui le pulsioni particolari risultano essere espressioni locali. Tuttavia, come nota Bernet, anziché parlare di una *libido* e di una pulsione sessuale universale, Husserl parla piuttosto di una “fame universale”¹²⁵. Egli,

¹¹⁸ Bower, «Husserl's theory of instincts as a theory of affection», op. cit., p. 142 [traduzione mia].

¹¹⁹ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 168.

¹²⁰ «der alle Sonderinstinkte synthetisch vereinheitlicht» (Ms A VI 34, Bl. 37) [traduzione mia]. Si tratta di un passaggio testuale che sarà possibile trovare anche nel volume della collana Husserliana di prossima uscita: Husserl, *Husserliana*, vol. XLIII/3, op. cit., p. 176 [in corso di stampa].

¹²¹ Nello specifico, si legge: «Der „allgemeine Hunger, die Allgemeinheit des Triebs, die jeder Besonderheit vorangeht» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 94).

¹²² Ivi, p. 114.

¹²³ Ivi, p. 105 [traduzione mia].

¹²⁴ Ivi, p. 93 [traduzione mia].

¹²⁵ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 320. Il rapporto della fenomenologia husserliana con la psicoanalisi di Freud è, in realtà, ben più complesso. Husserl, infatti, da una parte, come evidenzia Brudzinska, viene influenzato dalla riflessione freudiana per quanto riguarda non soltanto il concetto di inconscio, ma anche in riferimento all'analisi dei

in altre parole, riconduce la molteplicità delle pulsioni originarie a un unico e universale istinto di nutrizione. Quest'ultimo, pertanto, rappresenta, come riconosce Husserl stesso, «qualcosa di più originario nel processo di più intenzioni istintive»¹²⁶: una pulsione più originaria – e, per questo, altrove definita da Husserl anche “istinto primordiale” [*primordialer Instinkt*]¹²⁷ – dell'eterogeneità delle pulsioni particolari in cui si articola il sistema degli istinti originari. Da questo punto di vista, allora, si fa avanti la possibilità di riconoscere un ordinamento genetico non soltanto tra i decorsi percettivi e l'istinto di oggettivazione (come abbiamo visto nel precedente paragrafo), ma anche all'interno dello stesso sistema delle pulsioni. L'universalità primordiale dell'istinto di nutrizione suggerisce, infatti, come sottolinea anche Lee, che proprio quest'ultimo rappresenti, nella prospettiva fenomenologica husserliana, la base genetica dell'insieme degli istinti originari¹²⁸. All'interno, dunque, di una generale connessione fondante, l'istinto di nutrizione si configura come il primo istinto nell'ordinamento genetico tra le pulsioni: ovvero, come il livello geneticamente più profondo all'interno della stratificazione della dimensione pulsionale-istintiva. L'istinto di oggettivazione, di contro, acquisisce una caratteristica secondarietà¹²⁹, la quale suggerisce che, sebbene la pulsione di curiosità eserciti una specifica funzione di motivazione alla base del decorso dei vissuti di percezione, essa, a propria volta, come riconoscono Giorello e Sinigallia, affondi le radici in un più originario istinto di nutrizione¹³⁰.

L'approfondimento dell'analisi genetica della pulsione di curiosità non conduce, pertanto, al di fuori della *Treibintentionalität* caratteristica dell'animalità. Ne mostra, anzi, una complessa articolazione e stratificazione interna riconducibile, in ultima istanza, a un'universale pulsione di fame [*Hungerstrieb*] dal carattere primordiale. Quest'ultima rappresenta l'antecedente genetico di ogni istinto originario, incluso quell'istinto originario che nel paragrafo precedente si era mostrato quale presupposto di tutte le costituzioni: ovvero, l'istinto di oggettivazione. Conseguentemente,

sogni, del fenomeno del transfert e contro transfer e, non da ultimo, la distinzione tra processo primario e secondario (Brudzińska, «Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience», op. cit.). D'altra parte, l'evidenza dell'influenza della psicoanalisi nell'evoluzione genetica della fenomenologia husserliana, non cancella le molte differenze tra psicologia psicoanalitica e psicologia fenomenologica (per una ricostruzione e analisi sistematica di queste differenze, si rimanda a T. Fuchs, «Body, Memory and the Unconscious», in Lohmar, Brudzińska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*, op. cit., pp. 69-82). Per quanto riguarda la differenza con la psicoanalisi freudiana qui riportata, ovvero la sostituzione della pulsione sessuale con la pulsione di nutrizione nel ruolo di pulsione universale a cui ricondurre la molteplicità delle pulsioni particolari, va notato che nel passaggio dalla prima alla seconda topica Freud stesso rimanda la pulsione sessuale alle pulsioni di vita, designate anche con il concetto di Eros (cfr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi. Tomo secondo*, Laterza, Roma- Bari 2010, pp. 471- 473).

¹²⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 93 [traduzione mia].

¹²⁷ Ivi, p. 114.

¹²⁸ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 132.

¹²⁹ A proposito di questa secondarietà è Husserl stesso che scrive: «Sollen wir als zweiten *Urinstinkt* [corsivo mio] [N.d.A.] (nach der Ordnung der Verwirklichung auf dem Weg lebendig begehrender Intention und Erfüllung) den Instinkt der Objektivierung setzen?» (Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 258).

¹³⁰ Giorello, Sinigallia, «L'istinto dell'intenzionalità», op. cit., p. 51.

anche l'istinto di nutrizione non risulta essere del tutto estraneo al processo di costituzione. Nello specifico, Husserl afferma:

L'istinto vitale, una pluralità di pulsioni, attraversa in lungo e in largo tutta la struttura soggettiva, la quale appartiene come correlato al mondo pre-dato, costituendolo in modo trascendentale. [...] La genesi all'interno della costituzione del mondo pre-dato presuppone sempre la pulsione, l'istinto.¹³¹

La pulsione universale, la pulsione che raccoglie in sé la molteplicità delle pulsioni particolari e a cui qui Husserl si riferisce nei termini di un "istinto vitale"¹³², rappresenta, dunque, più precisamente, il *prius* genetico del processo di costituzione: ovvero, l'antecedente genetico ultimo a cui è possibile arrivare per mezzo dell'analisi genetica della costituzione. Da questo punto di vista, con l'intenzionalità pulsionale connessa alla "fame universale", quello che Deodati chiama lo scavo in direzione della *próte arché* della costituzione trascendentale sembra essere giunto, prosegue ancora Deodati, a un livello "ultimo", al di là del quale non appare più possibile indagare in prospettiva fenomenologica, in quanto non più attingibile per mezzo dell'esperienza in prima persona¹³³. La primordialità dell'universale pulsione di fame, pertanto, sta a significare, da un lato, la sua sorgività, vale a dire il fatto che essa rappresenta ciò a partire dal quale ogni costituzione prende propriamente le mosse: il presupposto ultimo di ogni processo di costituzione. Questo, dall'altro lato, suggerisce anche un ruolo costitutivo per l'animalità a cui si riferisce l'intenzionalità pulsionale ben più radicale di quanto prospettato in un primo momento, in riferimento alla sola pulsione di curiosità. Se, infatti, lo scavo genetico non conduce, in ultima istanza, al di fuori della sfera istintivo-pulsionale, ne consegue, come riconosce esplicitamente Husserl, che «la genesi fa risalire all'io pulsionale [*Trieb-Ich*]»¹³⁴: che l'analisi genetica pone come geneticamente originario un soggetto che, esattamente come abbiamo visto nel primo paragrafo a proposito dell'*Animal*, è un io-degli-istinti¹³⁵ o, per meglio

¹³¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 102 [traduzione mia].

¹³² Sulla sovrapposibilità tra istinto di nutrizione e istinto vitale si veda Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 168.

¹³³ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 160 (cfr. anche Ivi, p. 169). Sia Deodati sia Lee sottolineano come ogni tentativo di ulteriore determinazione di questo stato di cose finisce col fuoriuscire dall'approccio fenomenologico, così come Husserl l'ha sempre concepito, per reimmettersi in un cammino di tipo "metafisico". Benché, come mette in luce ancora Lee, negli scritti degli ultimi anni Husserl mostri alcune aperture metafisiche (cf. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 225-235), egli dice esplicitamente di essere distante dalle costruzioni della metafisica (cf. Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 732). Per una trattazione più dettagliata del significato e della portata delle questioni metafisiche in Husserl, si rimanda al terzo e ultimo capitolo del presente lavoro.

¹³⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 102 [traduzione mia].

¹³⁵ «Auf der Urstufe ist das Ich Instinkt-Ich mit unenthüllten instinktiven Zielen» (Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 252). Analogamente, in un altro manoscritto, Husserl lo definisce come «[d]er Ichpol Pol von ursprünglichen Instinkten» (Ms E III 9, Bl. 18a). In maniera simile, a proposito del carattere istintivo dell'io originario, altrove si legge: «Aedeutungen geben; wir waren ja selbst, erinnerungsmäßig, Kinder und haben uns entwickelt. [...] Das Ego im Uranfang (der Urgeburt) ist schon Ich gerichteter Instinkte» (Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 477). In linea con queste ultime osservazioni, Pugliese invita a leggere questo aspetto anche attraverso la nozione di *Urkind* (cfr. A. Pugliese, «Triebphäre und Urkindheit des Ich», *Husserl Studies*, vol. 25, nr. 2 (2009), pp. 141- 157).

dire, è il soggetto dell'intenzionalità pulsionale. Da un secondo punto di vista, allora, il carattere geneticamente originario dell'universale pulsione di fame suggerisce, in maniera parallela, che l'animalità detenga un ruolo genetico ultimamente fondante per le attività costitutive del soggetto egoico.

L'io-degli-istinti – o, che è lo stesso, l'io-della-animalità – ha, pertanto, un'emersione originaria che, come osserva Deodati, comporta certo un'antecedenza cronologica, ma ciò solo perché indica, in ultima istanza, un primato di carattere genetico¹³⁶. Questo significa, come rileva Depraz, che certamente l'intenzionalità pulsionale precede tutte le attività egoiche di presa di posizione, ma ciò accade nella misura in cui essa rappresenta lo strato originario in cui si radicano quest'ultime¹³⁷. Come si legge ancor più chiaramente in Husserl:

Questo io specificamente spirituale, il soggetto degli atti spirituali, la personalità, è dipendente da una *base oscura* di [...] disposizioni originarie e nascoste [...]. Nella *sfera sensibile*, cioè nella sfera della base intesa in senso amplissimo, abbiamo associazioni, persistenze, tendenze determinanti, ecc. [...]: la vita dello spirito è attraversata dalla "cieca" attività delle associazioni, delle pulsioni, [...] che emergono al buio e che determinano l'ulteriore corso della coscienza secondo regole "cieche".¹³⁸

Da un punto di vista genetico, quindi, prima ancora della ragione – l'intenzionalità specifica dell'io spirituale, come abbiamo visto nel precedente capitolo – sono le pulsioni a fornire la motivazione ultima del processo di costituzione. Il carattere ultimamente genetico dell'animalità indica, allora, che «con differenti intensità, con picchi e cadute, con contrazioni e dilazioni, la pulsione – scrive Pugliese – costituisce una voce costante, un rumore di fondo della coscienza che svolge un ruolo centrale in tutte le articolazioni centrali della vita cosciente»¹³⁹: indica, detto altrimenti, che la pulsione non rappresenta una forza destinata a essere superata attraverso lo sviluppo delle facoltà intellettuali; la pulsione, al contrario, agisce sempre e continua ad agire in maniera ininterrotta per tutto l'arco della vita¹⁴⁰ del soggetto alle spalle dei più "alti" strati della coscienza, garantendo, come osserva Montavont, proprio il passaggio tra le diverse disposizioni costitutive della stessa coscienza¹⁴¹. In questo senso, Deodati nota che l'io, l'io in quanto originariamente fungente attraverso gli istinti originari ricompresi nell'istinto di nutrizione, «è la stessa potenza della genesi trascendentale»¹⁴².

¹³⁶ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 162.

¹³⁷ Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», op. cit., pp. 93-94 [traduzione mia].

¹³⁸ Husserl, *Idee...*, vol. II, op. cit., pp. 275-276.

¹³⁹ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 88.

¹⁴⁰ Husserl su questo punto si esprime chiaramente: «Die Einheit der Subjektivität, des Ich als dessen, das immer wieder Nahrungsbedürfnisse hat, durch die periodischen Befriedigungen hindurch und in Beziehung auf einen offenen Horizont des Lebens» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 95).

¹⁴¹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 247.

¹⁴² Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 167.

L'intenzionalità pulsionale che corrisponde a questo io originario è, allora, conformemente al gergo aristotelico ora richiamato, principio di mutamento [*archè metabolés*]¹⁴³: il principio stesso del divenire della coscienza. Questo riconoscimento della *Triebintentionalität* come forma intenzionale originaria, se, da una parte, permette di dare atto di un'animalità come strato costitutivo più profondo della soggettività, come «terreno [*sol*] psichico – scrive Depraz – alle spalle di ogni motivazione»¹⁴⁴, dall'altra parte sembra confermare il sospetto emerso in conclusione del primo capitolo: ovvero, che il soggetto può affermarsi nella propria attività costitutiva facendo riferimento esclusivamente a se stesso e che esattamente in questa auto-affermazione consista quello che Deodati chiama il “potere” peculiare del fungere egoico¹⁴⁵. Per questo motivo, allora, nel paragrafo che segue l'attenzione verrà posta sul funzionamento proprio del livello più originario dell'intenzionalità pulsionale, ovvero sulla struttura intenzionale propria dell'istinto di nutrizione: per verificare, cioè, se essa effettivamente suggerisca una caratteristica autoreferenzialità del processo di costituzione della sfera del proprio del soggetto.

2.2.2. Fame primordiale e primordiale apertura al mondo

Considerata dal punto di vista formale, la pulsione di fame presenta una struttura intenzionale analoga a quella che anima le pulsioni particolari ricomprese al suo interno. Ciò significa che anche l'intenzionalità pulsionale connessa alla “fame universale” si configura come un'aspirazione [*Strebung*] che spinge verso una meta in cui trova appagamento [*Befriedigung*]. In particolare, il processo di riempimento in cui si appaga l'istinto di nutrizione viene descritto da Husserl nella seguente maniera:

Ciò che riempie è l'“oggetto” a cui essa [la fame] [N.d.A.] è diretta, e questo a-cui si rivela esso stesso nel riempimento. Ma “oggetto” fenomenologicamente significa qui un mero qualcosa di riempiente. La pulsione (intesa come “fame”) si distende in un'azione [*Tun*] che riempie avvicinandosi [*nähernden*] [...] e questo è il piacere, lo stesso riempimento della pulsione, e non un dato di accompagnamento, un sentimento di piacere. Questo qualcosa è, da parte sua, un'unità costituita, qualcosa che può essere, tuttavia, predeterminato anche diversamente.¹⁴⁶

Due sono, dunque, le caratteristiche del processo in cui la pulsione di fame trova appagamento. Il primo aspetto riguarda il contenuto in grado di appagare l'aspirazione primordiale dell'istinto di nutrizione. Abbiamo già visto nel precedente paragrafo che, a differenza dell'istinto di alimentazione,

¹⁴³ Aristotele, *Metafisica*, tr. it. G. Reale, Rusconi Libri, Milano 1994, Δ 12 1019a 15, Θ 1 1046a 11.

¹⁴⁴ Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», op. cit., p. 97.

¹⁴⁵ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 169.

¹⁴⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 94 [traduzione mia].

la “fame universale” non si soddisfa (o, almeno, non solo) in relazione al cibo. Qui emerge che ciò accade in virtù della natura del tutto peculiare a cui mira la pulsione di fame. Emerge, infatti, che, mentre le pulsioni particolari (come, appunto, la pulsione alimentare) si appagano solo in riferimento a determinati contenuti di esperienza e si distinguono una dall’altra proprio in relazione a questi diversi contenuti appaganti, l’istinto di nutrizione, al contrario, non tende verso un contenuto particolare, ma verso quella che Husserl stesso chiama poco oltre “sazietà” [*Sattheit*]¹⁴⁷, ovvero, verso il riempimento in quanto tale dell’aspirazione dell’intenzionalità pulsionale. Ciò, ovviamente, non significa che il processo di appagamento dell’istinto di nutrizione si realizzi indipendentemente da ogni riferimento a un contenuto appagante. Si tratta, piuttosto, di riconoscere che il contenuto in cui si soddisfa l’istinto di nutrizione non ha una natura prefissata e può essere variamente determinato: di ribadire, in altre parole, il valore universale e non specifico della fame che muove l’istinto vitale. A tal proposito, infatti, Husserl altrove precisa che c’è «una trasformazione della “sazietà” nella “fame” per ogni pulsione particolare»¹⁴⁸: che, in altre parole, è proprio in riferimento al diverso contenuto in cui si può saziare la “fame universale” che l’istinto universale si determina nelle diverse pulsioni particolari. La mancanza di univocità del contenuto appagante costituisce, pertanto, un aspetto essenziale dell’istinto di nutrizione, nella misura in cui rappresenta la condizione grazie alla quale è possibile riconoscere a quest’ultimo un valore universale e geneticamente fondante: nella misura in cui, cioè, è ciò che consente alla “fame universale” di ricomprendere dentro di sé la molteplicità delle fame particolari in cui si articola l’insieme delle pulsioni.

In seconda battuta, emerge, però, che, a fronte di questa essenziale indeterminatezza del contenuto appagante la pulsione di fame, il processo che permette di arrivare alla sazietà di questa stessa fame presenta alcune caratteristiche ben determinate. Come, infatti, Husserl ribadisce alcuni anni dopo, il processo di appagamento dell’istinto di nutrizione «ha la forma di un’azione che si dirige in ogni fase all’avvenimento finale e che, terminando, ha il carattere dell’essere-preso che gode [*des genießenden Dabeiseins*]¹⁴⁹. Da questo punto di vista, ha senz’altro ragione Bernet nel sottolineare che, benché l’intenzionalità pulsionale non sia priva di influenze sulle prese di posizione teoretiche e assiologiche, essa si manifesta più originariamente in seno alla prassi¹⁵⁰. Essa, come nota più precisamente Montavont, si trova implicata nel mondo e non si accontenta di starlo a guardare¹⁵¹. L’istinto più originario, l’istinto primordiale di nutrizione, infatti, per distendersi richiede una coordinazione dell’intenzionalità pulsionale con l’azione o, per meglio dire, con una classe particolare

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ivi, p. 222 [traduzione mia].

¹⁴⁹ Ivi, p. 124. In maniera analoga, nel precedente manoscritto del 1930 si legge: «Das gehört zum Erfüllungsprozess, dass ich, der ich hungrig bin [...] schon bei der Nahrung bin; das leitet die eigentliche Sättigung ein» (Ivi, p. 94).

¹⁵⁰ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 316.

¹⁵¹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 225.

di azioni che, nei passaggi testuali riportati, Husserl definisce genericamente come azioni dell'essere-presso. Una determinazione più precisa della classe di azioni in questione possiamo ottenerla facendo riferimento al modo in cui si sazia l'istinto di nutrizione nella serie di pulsioni particolari (originarie e acquisite) che scandiscono la routine mattutina di un essere umano adulto. A tal proposito Husserl osserva: «innanzitutto “ora io devo mangiare”, poi viene la lettura del giornale, poi l'andare in ufficio, etc.»¹⁵². Per quanto, dunque, anche a riprova di quanto rilevato sopra, l'istinto di nutrizione si sazia in un'eterogeneità di contenuti appaganti riferiti alle diverse pulsioni particolari in cui trova espressione, d'altra parte emerge altrettanto chiaramente la presenza di una costante nei diversi processi di riempimento in cui si articola il più generale processo di soddisfazione della pulsione di fame. Quest'ultimo, infatti, come nota più precisamente Lee, «richiede sempre una relazione con il mondo»¹⁵³: richiede sempre, come emerge dall'esempio, un'azione che abbia un referente mondano, per quanto, poi, quest'ultimo possa variare a seconda delle diverse pulsioni particolari in cui si articola l'universale istinto di nutrizione. La pulsione di fame, da questo punto di vista, va ricondotta a «un'intenzionalità istintiva [...] il cui riempimento – come scrive Husserl stesso – è diretto al mondo»¹⁵⁴: il cui riempimento, in altre parole, richiede una coordinazione con quella classe di azioni per mezzo delle quali il soggetto acquisisce un riferimento a stati o cose del mondo verso cui dirige la propria aspirazione.

Dal punto di vista del processo di appagamento, dunque, come rileva Montavont, l'istinto di nutrizione si presenta alla stregua dell'“istinto di mondanità” [*Instinkt der Weltlichkeit*]¹⁵⁵. L'istinto di nutrizione si configura, per riprendere le parole dello stesso Husserl, come «un istinto rivolto al mondo»¹⁵⁶: come un istinto che si appaga solo nell'approssimazione alle cose, nel senso letterale di

¹⁵² Rispetto all'esempio in questione, più precisamente, Husserl scrive: «Das Ich ist jetzt das hungernde – oder auch jetzt noch satt. [...] Ich habe auch (als reifes Ich, als das ich reflektiere) andere Interessen, Interessen, die ihre Normalität der Bedürfnis- und Sattheitsordnung haben. Je nachdem ist eines das jetzt Dringende, jetzt vor allem Erfüllung Fordernde. Allem voran: „Jetzt muss ich essen“, und dann kommt die Morgenzeitung an die Reihe, dann das Büro etc.» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 135 [traduzione mia]).

¹⁵³ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 168.

¹⁵⁴ Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 169 [traduzione mia]. Analogamente altrove si legge: «Waltend leben, weltlich affiziert leben, Triebe haben als weltgerichtete Instinkte, „in der Welt“ zu befriedigende Bedürfnisse, Zwecke, dauernde Werte etc.» (Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 221).

¹⁵⁵ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 255. Il concetto di istinto di mondanità lo troviamo meglio qualificato in un manoscritto risalente ancora una volta agli anni Trenta, in cui si legge: «Die individuelle Genesis findet die Wege, die Instinkte der Weltlichkeit zu erfüllen und dafür müssen Bedingungen schon erfüllt sein und sind erfüllt» (Ms A VI 34, Bl. 34. Per questo passaggio testuale si rimanda anche a : Husserl, *Husserliana*, vol. XLIII/3, op. cit., p. 174 [in corso di stampa]).

¹⁵⁶ Nel Ms E III 3 Husserl si riferisce agli istinti di mondanità in forma plurale come a dei «weltlich gerichteten Instinkte» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 221) [traduzione mia]. Evidentemente qui è implicata un'accezione diversa del concetto di mondo rispetto a quella cui Husserl fa usualmente riferimento e che indica nel mondo l'esito ultimo del processo di costituzione intersoggettiva. Piuttosto, esso rappresenta, come scrive Lee, «der genetische Ursprung der Urhyle im Urstrom der lebendigen Gegenwart als der Urform der konstituierten Welt» (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 125): esso rappresenta, in altre parole, l'antecedente genetico di ogni formazione mondana che si costituisce nell'esperienza del soggetto. Questo implica che nell'analisi genetica emerge una peculiare

un continuo avvicinamento [*Annäherung*] a esse. Le modalità in cui può avvenire quest'approssimazione sono tante quante sono le pulsioni particolari in cui si esprime l'istinto di nutrizione. Nella pulsione di curiosità, ad esempio, come mette in luce Deodati, l'approssimazione avviene nei termini di un credere dossico che ha raggiunto un riempimento effettivo dell'orizzonte intenzionale vuoto. Nelle pulsioni di autoconservazione, invece, questa stessa approssimazione si connota come un agire che manifesta confidenza e padronanza con gli oggetti posti all'interno del campo di azione e così via¹⁵⁷. In ogni caso, comunque, ciò a cui l'intenzionalità pulsionale primordiale aspira è una prossimità [*Dabeiseins*] a un referente mondano che può essere, di volta in volta, diversamente configurato. Evidentemente, allora, come suggerisce Landgrebe, la direzione intenzionale della pulsione di fame designa la prima forma di apertura al mondo da parte del soggetto della coscienza¹⁵⁸: designa, cioè, il riferimento geneticamente originario dell'io a ciò che gli è estraneo e, più in particolare, alla dimensione mondana. In questa prospettiva, lo scavo genetico che giunge fino all'istinto di nutrizione, non si limita a raggiungere le radici costitutive della soggettività, indicando nell'animalità lo strato geneticamente originario del soggetto egologico umano e animale. Per questa via, infatti, come non manca di far notare Deodati, Husserl riesce a risalire anche alle modalità più semplici e non ulteriormente fondate della correlazione io-mondo¹⁵⁹, mostrando nella primordialità propria della pulsione di fame il tipo di relazione originaria che il soggetto cosciente intrattiene con il mondo.

L'istinto di nutrizione mostra, quindi, una caratteristica struttura relazionale, la quale, come precisa Pugliese, connette i bisogni dell'io agli stati di cose del mondo in maniera né puramente meccanica né puramente materiale¹⁶⁰. Come ricordano, infatti, sia Giorello e Sinigallia¹⁶¹ sia Deodati¹⁶², la correlazione io-mondo cui mette capo la primordiale "fame universale" si iscrive all'interno di un'intenzionalità pulsionale che non travalica i confini della coscienza. Da questo punto di vista, allora, l'intenzionalità pulsionale che anima l'animalità sembra mantenere saldamente la costituzione dell'io originario all'interno della sfera dell'immanenza. A tal proposito, tuttavia, è interessante notare un passaggio di un manoscritto husserliano in cui l'autore rileva che ogni vissuto pulsionale si accompagna in quanto tale «con *complessi di sensazioni* [*Empfindungskomplexen*]

duplicità per il concetto husserliano di mondo, per approfondire il quale si rimanda a: Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 203 ss.).

¹⁵⁷ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 87.

¹⁵⁸ L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Meiner, Amburgo 1982, p. 83.

¹⁵⁹ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 133.

¹⁶⁰ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 82.

¹⁶¹ Giorello, Sinigallia, «L'istinto dell'intenzionalità», op. cit., p. 48.

¹⁶² Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 37.

[corsivo mio] [N.d.A.] che appartengono alla stessa realizzazione del riempimento»¹⁶³. Una precisazione su come debbano essere intesi questi complessi arriva dallo stesso autore laddove approfondisce la natura della sensazione di piacere (il sapore) che si accompagna al processo di soddisfazione di una delle pulsioni particolari in cui si manifesta l'istinto universale di nutrizione: la pulsione alimentare. A tal proposito Husserl scrive:

Qui un'associazione originaria [*Urassoziation*], che, in quanto originariamente istintiva, si svolge in maniera cinestetica, deve essere considerata duplice. Da una parte, per quanto riguarda il contatto [*Berührung*]. Tutte le sensazioni di contatto si trovano in aree particolari all'interno del campo universale delle sensazioni di contatto. Un "impulso dal di dentro", una percezione che compara in maniera distaccata, risveglia una cinestesi assegnata in maniera originariamente associativa [...]. Ora, noi per il sapore abbiamo posto in funzione le cinestesi, in parte le stesse cinestesi, come qualità hyletiche che si aggiungono alle sensazioni di contatto; e con ciò il risveglio dal lato del sapore in unità con il contatto è, fin dall'inizio, un [risveglio] [N.d.A.] complesso [*eine komplexe*].¹⁶⁴

Husserl rileva, dunque, una natura ancipite della sensazione di sapore che si accompagna alla soddisfazione della pulsione di alimentazione. Il contenuto appagante particolare – il contenuto cinestetico – si unisce, infatti, originariamente alle qualità hyletiche di un altro genere di sensazioni: le sensazioni di contatto [*Berührungsempfindungen*]. Queste ultime, precisa sempre Husserl, «ineriscono a ogni luogo spaziale obiettivo che si manifesta della mano toccata, quando essa venga toccata appunto in quel punto»¹⁶⁵. Si tratta, dunque, di sensazioni il cui contenuto hyletico rappresenta l'esperienza interiore del corpo vivo che viene toccato da (o esercita un tocco intenzionale verso) un'altra parte dello stesso corpo¹⁶⁶ o un corpo estraneo: della sensazione di puntura o di dolore quando, ad esempio, la mia mano viene pizzicata o schiacciata. Evidentemente, allora, le sensazioni di contatto si riferiscono all'azione di approssimazione agli oggetti o agli stati di cose del mondo in cui si distende l'istinto primordiale di nutrizione, qualificando al contempo la relazione con il mondo che corrisponde a questa stessa azione nei termini di una relazione di contatto [*Berührung*]. Ciò implica che, al livello primordiale dell'intenzionalità pulsionale connessa alla "fame universale", «il soggetto si mostra immerso tra le cose del suo mondo circostante, a stretto contatto con esse», come

¹⁶³ Idem, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., p. 326 [traduzione mia].

¹⁶⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 105 [traduzione mia].

¹⁶⁵ Idem, *Idee...*, vol. II, op. cit., p. 147.

¹⁶⁶ È questa la situazione dell'esempio da cui siamo partiti della mano sinistra che viene toccata dalla mano destra. Husserl nota come, in questo caso, il complesso di sensazioni tattili e di sensazioni di contatto riferite alla mano sinistra abbia un corrispettivo analogo della mano destra: come, cioè, esso venga sostanzialmente raddoppiato nella parte del corpo presa come "toccante" (Ivi, p. 148).

scrive Deodati¹⁶⁷: che, detto altrimenti, il processo di appagamento della pulsione universale passa necessariamente attraverso un incontro con le cose del mondo che è diretto, tangibile, palpabile – per così dire, a pelle.

Nel secondo libro di *Idee*, Husserl offre alcune riflessioni interessanti per focalizzare più chiaramente come si strutturi una relazione di contatto. In particolare, rispetto all'esempio di una mano che afferra un fermacarte, egli rileva:

per percepire questa cosa tattile che è questo fermacarte, io lo palpo con le dita. Allora esperisco in modo tattile la superficie liscia del vetro, lo spigolo netto del vetro. Ma se considero la mano, il dito, mi accorgo che esso ha sensazioni di contatto, che continuano anche quando la mano viene allontanata; [...] quelle stesse sensazioni che agiscono indicando o presentando la cosa fermacarte, fungono come *effetti* del contatto del fermacarte con la mano, come *Empfindnisse* prodotte in essa.¹⁶⁸

Benchè il contesto di riferimento sia evidentemente diverso da quello dell'intenzionalità pulsionale, ciò che emerge è una connessione essenziale tra la relazione di contatto e le “*Empfindnisse*” come effetto di quest'ultima nella sfera della coscienza¹⁶⁹. Husserl ricorre qui a un neologismo per esprimere un fenomeno che fatica a essere catturato per mezzo del solo riferimento al linguaggio ordinario. Il termine risulta essere composto da due parole diverse: “*Empfindung*” (sensazione oggettuale) ed “*Erlebnis*”, ovvero esperienza vissuta. Si tratta, pertanto, di un concetto che non si limita a esprimere, come sostiene Bernet¹⁷⁰, la sola localizzazione della sensazione che si genera in seguito all'esperienza del contatto. Esso, piuttosto, indica una natura ambivalente di questa stessa esperienza che, mentre comunica qualcosa dell'oggetto, è anche vissuta e sentita da quella parte del corpo del soggetto in cui si realizza il contatto: che ha, appunto, sensazioni di contatto. Da questo

¹⁶⁷ M. Deodati, «Il mondo ci tocca da vicino: una riflessione sul concetto di affezione a partire da Husserl», in E. Baccarini, M. Deodati (a cura di), *Husserl domani*, Aracne Editrice, Roma 2013, pp. 151-167, p. 157. Lotz, riconoscendo come anche il concetto husserliano di *Affektion* nasca nell'ambito di una concezione del fare esperienza fortemente improntata alla semantica del tocco [*Berührung, berühren*], mette in luce in maniera molto interessante il valore sia paradigmatico sia primordiale che viene riconosciuto da Husserl al campo tattile. In tal modo, commenta ancora Lotz, la fenomenologia husserliana riscopre e approfondisce ciò che già Aristotele aveva messo in evidenza, vale a dire la priorità della *haphè*: l'idea per cui «[d]elle sensazioni, quella che principalmente appartiene a tutti gli animali è il tatto» (Aristotele, *Anima*, trad. it. G. Movia, Rusconi, Milano 1996, B 2 413b 4-5). Per un ulteriore approfondimento sul tema: C. Lotz, «Husserls Genüss. Über der Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werhaftigkeit», *Husserl Studies*, vol. 18, n. 1 (2002), pp. 19-39. Su questo rapporto privilegiato con il dominio tattile si veda anche Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 150.

¹⁶⁸ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 149 [traduzione con modifiche]. Seguiamo qui la lezione di Bernet, il quale suggerisce di lasciare indicato anche in traduzione il termine “*Empfindnisse*” dal momento che sia la resa italiana con l'espressione “sensazioni localizzate” sia i suoi equivalenti “sensings” per l'inglese e “impressions sensibles” per il francese appaiono essere fuorvianti o troppo vaghi (cfr. Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 301).

¹⁶⁹ Nonostante Husserl non sviluppi mai una riflessione sistematica sulla relazione tra l'intenzionalità pulsionale e le “*Empfindnisse*”, è evidente che queste non siano del tutto estranee alla sfera dell'intenzionalità pulsionale dell'*Animal*, nella misura in cui l'autore stesso scrive: «Affektion und Intention auf Empfindnisse des körperlichen Leibes als angenehme oder unangenehme gehören als Funktionen zur Selbsterhaltung, sie wirken sich instinktiv in der erfahrenen Welt aus und im menschlichen oder tierischen Tun in dieser Welt» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 133).

¹⁷⁰ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 302.

punto di vista, allora, il ricorso al concetto di “*Empfindnisse*” suggerisce, come rileva Husserl qualche pagina dopo con maggiore precisione, che nella relazione di contatto «il corpo vivo [...] ha in sé e su di sé i contenuti della sensazione»¹⁷¹. Nel caso specifico della relazione di contatto verso cui spinge la pulsione di fame, pertanto, il *Leib* è ciò che offre e vive su di sé il complesso di sensazioni in cui si appaga questa stessa pulsione.

L’*Empfindnis* restituisce, dunque, l’evidenza di un certo coinvolgimento dell’intenzionalità pulsionale con il corpo vivo del soggetto. È evidente, infatti, come si legge ancora nel secondo libro di *Idee*, che «anche due cose inanimate possono venire a contatto, ma solo il contatto col corpo vivo determina in esso e su di esso certe sensazioni»¹⁷². Le *Empfindnisse*, da questo punto di vista, non si presentano come proprietà del corpo proprio in quanto cosa fisica: esse – come rileva efficacemente Frauenfelder – non sono proprietà della mano intesa come porzione di mondo, piuttosto sono la mano stessa che avverte in se stessa in contatto con il mondo¹⁷³. Di converso, ogni vissuto che assuma la forma di una relazione di contatto in cui si realizzano delle *Empfindnisse* restituisce al soggetto l’evidenza del proprio corpo come corpo vivo. In esse, per riprendere le parole di Husserl stesso, «il corpo fisico non si arricchisce [di determinazioni] [N.d.A.], bensì *diventa corpo vivo*, ha sensazioni»¹⁷⁴.

Accanto, dunque, alle sensazioni di piacere, nell’essere-presso le cose il soggetto acquista anche una prima consapevolezza di sé come corpo vivo. Ciò significa che nella soddisfazione della pulsione primordiale si realizza, per citare Bernet, «l’esperienza primordiale del sé carnale»¹⁷⁵. Nella sensazione di piacere che si accompagna al *Dabeisein*, in altre parole, il soggetto corporeo appare a se stesso o, più precisamente, sente se stesso nel proprio essere incarnato. Conseguentemente, l’intenzionalità pulsionale si mostra come un momento primordiale dell’essere-cosciente-di-sé, in cui, come afferma Montavont, «ogni sentire si rivela all’interno di un sentire se stessi»¹⁷⁶: in cui, cioè, ogni *Empfindnis* che si genera nel processo di distensione della tensione della pulsione restituisce al soggetto una prima consapevolezza del proprio statuto incarnato. Ciò implica che la relazione di contatto tra il mondo e l’io che si istituisce nel processo di distensione della pulsione di fame non

¹⁷¹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 156.

¹⁷² Ivi, p. 148.

¹⁷³ R. Frauenfelder, «Auto-affezione tattile in Husserl e Merleau-Ponty», *Studium*, vol. 110, nr. 5 (2014), pp. 675- 688, p. 678.

¹⁷⁴ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 147. Bernet sottolinea, a tal proposito, che ciò rende evidente come per la costituzione del *Leib* il vedere sia secondario al toccare (Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 305). Husserl a riguardo scrive: «Un soggetto che fosse provvisto di soli occhi non potrebbe avere un corpo vivo capace di manifestarsi» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 152): un soggetto privo del senso tattile non potrebbe, in altre parole, fare esperienza di sé come soggetto incarnato.

¹⁷⁵ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 305 [traduzione mia]. Nel suo contributo Raul Frauenfelder afferma ancora: «Le sensazioni localizzate consentono al corpo vivo di scoprirsi animato e di attribuirsi un luogo nello spazio» (Frauenfelder, «Auto-affezione tattile in Husserl e Merleau-Ponty», op. cit., p. 678).

¹⁷⁶ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 97.

prevede tanto un collegamento tra poli preformati e sussistenti per sé, quanto piuttosto quello che Alice Pugliese chiama un “nesso generativo”¹⁷⁷: ovvero una connessione che conduce, da una parte, come vedremo meglio nel paragrafo successivo, al formarsi di una specifica “tipizzazione” [*Typisierung*]¹⁷⁸ degli oggetti in base alla loro capacità di distendere la tensione specifica di alcune pulsioni e, dall’altra parte, ad una primordiale costituzione del soggetto psichico cosciente come soggetto in grado di avvertire l’eco dei propri vissuti all’interno della sensibilità del corpo vivo¹⁷⁹.

L’esperienza del contatto, in cui si distende la pulsione di fame, coincide, pertanto, con un’esperienza immediata del proprio corpo. In essa, come osserva prontamente Bernet, il soggetto sente originariamente se stesso: sente il contatto con il proprio corpo prima ancora di sapere se è stato toccato da qualcosa o se ha eseguito intenzionalmente un palpamento, prima ancora di sapere che cosa sia ciò con cui entra in contatto¹⁸⁰. Da questo punto di vista, allora, ci sembra che Frauenfelder abbia sostanzialmente ragione nel rilevare come già Husserl, come poi Merleau-Ponty, si inserisca a pieno titolo all’interno di una storia della sensibilità come auto-affezione¹⁸¹: all’interno di una storia in cui, cioè, a livello primordiale la sensibilità assume la forma di un puro sentirsi. Rispetto a questa impostazione auto-affettiva che si legge nella trama dell’*Empfindnis*, prende posizione anche Derrida, mettendo in luce come nello spazio dell’esperienza sensibile «bisogna che lo spazio della cosa materiale scivoli, come una differenza, come l’eterogeneità di uno spaziamiento, tra il toccante e il toccato»¹⁸². Assumendo come esplicito bersaglio polemico l’ontologia della carne merleaupontiana, Derrida rileva l’essenziale impossibilità che l’esteriorità e l’esposizione all’altro non siano già al lavoro nell’esperienza del contatto. A tal proposito, però, Bernet si chiede se l’esperienza intima dell’*Empfindnis* non presupponga, in realtà, proprio l’esteriorità della superficie del corpo vivo¹⁸³: se, detto altrimenti, il sentirsi primordiale del *Leib* nel processo di soddisfazione della pulsione possa veramente essere concepito in riferimento ad un’esclusiva immanenza di un solitario sentire-se-stesso. Ai dubbi avanzati dallo studioso francese, Husserl stesso sembra suggerire una possibile

¹⁷⁷ Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 97.

¹⁷⁸ «Die Welt als Feld der Nahrungsobjekte (der Hungerbefriedigung) und die Typisierung der Objekte und der Zugangswege, die dazu dienlich sein können. Die Ausbildung von Handlungstypen dahin. Die Ausbildung von bleibenden Interessenrichtungen – Umwelt von Nahrungsmitteln als Gegenständen des Interesses» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 108). Su questo punto si veda anche Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 385.

¹⁷⁹ «Die Einheit der Subjektivität, des Ich als dessen, das immer wieder Nahrungsbedürfnisse hat, durch die periodischen Befriedigungen hindurch und in Beziehung auf einen offenen Horizont des Lebens, in dem das Ich fortgesetzt aus ist auf Nahrung, auf Bereitstellung von Nahrung und (zu „unsererüblichen Art“) auf ein Sich-Nahrung Verschaffen, Nahrung-in-Besitz-Bringen und dann, wenn das Bedürfnis sich meldet, Nahrung-bereit-Haben» (Ivi, p. 95). Si veda anche Ivi, p. 108.

¹⁸⁰ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 302. In merito a questo punto, Husserl afferma anche: «Durch den Nahrungsinstinkt kann kein Tier die Außenwelt ursprünglich erfahren» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 333).

¹⁸¹ Frauenfelder, «Auto-affezione tattile in Husserl e Merleau-Ponty», op. cit., p. 687. Anche Bernet sposa la tesi della pulsione come forma dell’auto-affezione della vita soggettiva (cfr. R. Bernet, «Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten», in C. Jamme (Hrsg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, pp. 277-306).

¹⁸² J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, Marietti, Milano 2007, p. 224.

¹⁸³ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 305.

risposta laddove scrive che all'interno dell'esperienza del toccare «abbiamo l'*oggetto esterno* che si costituisce in modo tattile e un secondo oggetto, il corpo vivo, [...] per esempio il dito che tocca; e abbiamo anche il caso in cui vi sono delle dita che palpano altre dita»¹⁸⁴. Anche laddove, dunque, non si costituisce tematicamente alcun oggetto percettivo o, addirittura, anche laddove l'esperienza del contatto si esplica nel nesso tra due parti di uno stesso corpo, il soggetto non avverte mai un'esatta coincidenza tra ciò che tocca e ciò che è toccato. Nei vissuti che si producono nell'esperienza del contatto, pertanto, è sempre presente in maniera essenziale uno scarto, per quanto minimale, tra il polo che esercita e il polo che subisce l'affezione. Ciò significa che, il rapporto al proprio sé incarnato che si sviluppa in seno alle sensazioni che si producono nell'esperienza del contatto – in seno alle *Empfindnisse* appunto – seguendo Montavont, «è allo stesso tempo un rapporto al mondo, anche se non ha ancora a che fare con un mondo di oggetti»¹⁸⁵: anche, cioè, se il soggetto non ha ancora un sapere tematico degli oggetti o degli stati di cose del mondo a cui si approssima per soddisfare la propria pulsione. Per questo, come illustra Donn Welton, le *Empfindnisse* possono anche essere descritte come «peculiari eventi sensoriali che offrono al soggetto il proprio corpo come corpo vivo, nello stesso processo dell'essere offerto al mondo»¹⁸⁶: come un intreccio di sensazioni in cui, detto altrimenti, il mondo viene preso nella trama dei vissuti corporei del soggetto. Essere toccati si mostra, dunque, come un solo gesto per mezzo del quale, parafrasando Montavont, si accade a se stessi e si accade al mondo¹⁸⁷: un indivisibile, in seno al quale si registra in maniera essenziale una differenza, quella tra toccante e toccato appunto.

Questa precisazione sulla natura uni-duale dell'*Empfindnis* che accompagna soggettivamente l'esperienza del contatto comporta, evidentemente, due ricadute all'interno del nostro discorso. Innanzitutto, essa permette di cogliere come la traccia profonda della descrizione fenomenologica dell'intenzionalità pulsionale sia data, come rileva anche Pugliese, dalla coppia concettuale di *interno ed esterno*¹⁸⁸. Questa permette non soltanto di fotografare la contrapposizione tra la pulsione come dinamica interiore e l'espressività di tali stesse forze nell'esteriorità del comportamento e delle attitudini personali. Essa esprime, in maniera ancor più radicale, la dinamica in cui si struttura il processo di soddisfazione della stessa pulsione. Essa, in particolare, restituisce l'evidenza in base alla quale la distensione della tensione della pulsione universale avviene in riferimento a un vissuto –

¹⁸⁴ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 149- 150 [traduzione con modifiche].

¹⁸⁵ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., pp. 29-30 [traduzione mia].

¹⁸⁶ D. Welton, «Soft, smooth hands: Husserl's phenomenology of the lived-body» in D. Welton (ed.), *The body: classics and contemporary readings*, Blackwell. Oxford 1999, pp. 38-56, p. 45.

¹⁸⁷ A. Montavont, «Le phénomène de l'affection dans les *Analysen zur passiven Synthesis*», *Alter*, nr. 2 (1994), pp. 119-139, p. 133. Anche Gerd Brand sottolinea la simultaneità del rapporto a sé e dell'apertura al mondo che si ritrova, in particolare, in relazione ai processi auto-conservativi del soggetto stesso (cfr. G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, §10).

¹⁸⁸ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 89.

l'*Empfindnis* – che, con Bernet, potremmo chiamare un vissuto di “intima esteriorità” [*extimité*] ¹⁸⁹: un vissuto, cioè, eminentemente soggettivo e interiore tra le pieghe del quale si ritrova un inaggrabile riferimento all’esteriorità mondana.

Ovviamente, come rileva Kühn, in Husserl non si trova traccia di una tematizzazione esplicita di questa stessa esteriorità ¹⁹⁰. Il metodo della riduzione proibisce, infatti, di considerare il mondo se non dal punto di vista del suo modo soggettivo di manifestazione. Anche la riflessione fenomenologica concernente la pulsione rispetta evidentemente questa limitazione. Questa, tuttavia, non impedisce di comprendere lo scarto tra toccante e toccato, presente in maniera essenziale nell'*Empfindnis*, nei termini di una “breccia”, per riprendere un’immagine di Bernet ¹⁹¹, che apre un varco all’interno della vita di coscienza della soggettività. In effetti, come nota Montavont, «se la riduzione fenomenologica mette tra parentesi la fede ingenua nel mondo, [...] essa non ha alcuna presa sulla tendenza che spinge la coscienza costituente verso il mondo» ¹⁹². Per quanto, infatti, si tratti di una tendenza interiore e soggettiva, l’intenzionalità pulsionale condivisa da uomini e animali non inchioda il soggetto in se stesso ¹⁹³, sostenendo, piuttosto, “dal basso”, ovvero al livello genetico fondamentale, il radicarsi mondano del soggetto in quanto corpo vivo.

Da questo punto di vista, la riflessione fenomenologica sull’intenzionalità pulsionale mostra innanzitutto una diversa considerazione da parte di Husserl del rapporto del soggetto con il proprio mondo. Mentre, infatti, in *Idee I* o nelle *Ricerche logiche* tale rapporto viene considerato sotto il primato dell’oggettivazione ¹⁹⁴, dunque, come puntualizza Deodati, nei termini di «una *relazione*

¹⁸⁹ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 304 [traduzione mia].

¹⁹⁰ R. Kühn, «Pulsion et passibilité radicale. De Husserl à la phénoménologie de la vie», *Alter*, nr. 9 (2001), pp. 153-169, p. 158.

¹⁹¹ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 306. Ciò mostra in maniera evidente quanto sottolineato anche da Costa, ovvero che «in Husserl il principio di limitarsi all’ambito della datità fenomenologica non significhi restare all’interno dell’immanenza della vita di coscienza» (Costa, *Il cerchio e l’ellisse*, op. cit., p. 154). Il rischio di intendere la fenomenologia nella maniera criticata da Costa, infatti, sembra trovare una perfetta espressione nella posizione, tra gli altri, di Gilbert Ryle, secondo il quale «Husserl sembra aver raggiunto una posizione secondo cui non esiste nulla, salvo, da un lato, un puro soggetto di esperienze, o molti soggetti di questo tipo che esistono nel loro proprio ambito di legittimità, e, dall’altro lato, l’intero regno degli oggetti intenzionali, il cui essere è il loro essere “intesi”» (G. Ryle, «Phenomenology», in Idem, *Critical essays. Collected papers*, vol. 1, Thoemmes, Bristol 1990, p. 174).

¹⁹² Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 282 [traduzione mia]. Sull’irriducibile esteriorità inscritta nella natura pulsionale del soggetto si veda anche Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente?», op. cit., p. 96.

¹⁹³ Inequivocabilmente in uno dei lavori preparatori per il secondo volume di *Idee* si legge: «la sensibilità originaria [i dati sensibili delle pulsioni] [N.d.A.] non si produce da motivi immanenti, da tendenze psichiche; semplicemente è qui, si fa avanti» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 327).

¹⁹⁴ Lee sostiene che questo primato dell’oggettivazione sia un tratto comune a tutta la fenomenologia statica e si sostanzia nella legge della fondatività dell’atto oggettivante sull’atto non oggettivante (e, parallelamente, dell’istinto oggettivante sugli istinti di auto-conservazione) (cfr. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 35-36, 45-46). In maniera paradigmatica Husserl scrive: «Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen Akt zur 'Grundlage'» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Martinus Nijhoff, The Hague 1984, p. 514). L’altro elemento che emerge dall’analisi genetica dell’intenzionalità pulsionale, vale a dire il riferimento essenziale della coscienza intenzionale al mondo esterno, pur essendo inquadrato più precisamente nella prospettiva genetica, come ha notato in diversi contesti Vincenzo Costa, è presente fin dai primi anni della riflessione husserliana (cf. V. Costa, «La

frontale, uno stare l'uno di fronte all'altro del soggetto e del mondo»¹⁹⁵, l'*Empfindnis* che si accompagna al processo di distensione del primordiale istinto vitale mostra come, a questo livello geneticamente originario, «il soggetto – prosegue ancora Deodati – sia immerso tra le cose del suo mondo circostante, a stretto contatto con esse»¹⁹⁶: come, in altre parole, esso si trovi in un'interconnessione con l'esteriorità mondana, nella quale la contrapposizione tra soggetto e oggetto non ha ancora preso forma.

Accanto all'evidenza di un'irriducibile prossimità primordiale al mondo, la natura intimamente esteriore dell'*Empfindnis* permette anche alcune precisazioni per quanto riguarda il valore auto-affettivo dell'esperienza di contatto in cui si distende la pulsione di fame. Se, infatti, da una parte, tale esperienza coincide con la primordiale e immediata esperienza di sé come corpo vivo, dall'altra parte essa insiste soggettivamente in una *Empfindnis* che è attraversata in maniera essenziale da uno scarto tra la sensazione del corpo proprio e la sensazione di ciò con cui esso viene a contatto. In questo contesto, allora, come scrive efficacemente Frauenfelder, «il sentirsi è già abitato spettralmente dal suo altro»¹⁹⁷: l'esteriorità, l'esposizione al fuori e l'intrusione dell'altro sono già al lavoro nell'esperienza del contatto in cui si distende la pulsione universale e in cui, contestualmente, il soggetto sente originariamente se stesso. Per quanto riguarda l'originaria esperienza immediata del sé che si realizza nel processo di soddisfazione della pulsione di fame, pertanto, il legame con l'*Empfindnis* ne mostra, come rileva Didier Franck, «l'impossibilità di una presentazione pura»¹⁹⁸: ovvero l'impossibilità che il sentirsi primordiale coincida con un puro sentire il proprio statuto incarnato. Certamente, nell'azione di approssimazione in cui si distende la pulsione primordiale si realizza un'esperienza soggettiva in seno alla quale il soggetto sente se stesso: si realizza, detto altrimenti, un'auto-affezione. Quest'ultima, tuttavia, come sottolinea Deodati, non deve essere intesa come un'auto-affettività assoluta, pienamente immanente della coscienza¹⁹⁹, quanto piuttosto, nei

questione della cosa e il realismo», in E. Husserl, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. XV- XLV).

¹⁹⁵ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 109.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Frauenfelder, «Auto-affezione tattile in Husserl e Merleau-Ponty», op. cit., p. 687.

¹⁹⁸ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Editions de Minuit, Parigi 1981, p. 157 [traduzione mia].

¹⁹⁹ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., n. 50 p. 151. Didier Franck interpreta questo doppio movimento dell'auto-affezione verso il sé e verso gli altri in maniera più radicale: come, in particolare, una negazione dell'auto-affezione stessa. Nella sua opera si legge infatti: « Ma chair s'incorpore parce qu'elle est, en elle-même affectée par une autre chair. Son auto-affection est immédiatement une hétéro-affection » (Franck, *Chair et corps*, op. cit., p. 192).

termini di quella che sia Montavont²⁰⁰ sia Kühn²⁰¹ chiamano una “coscienza ekstatica” [*conscience ekstatique*]: nei termini, cioè, di un sentirsi del *Leib* che lascia trasparire la presenza dell’altro sullo sfondo.

Da questo punto di vista, la riflessione sulle pulsioni e, indirettamente, sull’*Animal* come soggetto di queste stesse pulsioni, consente di riconsiderare non soltanto il rapporto tra mondo e soggetto nei termini di un’irriducibile prossimità, ma anche il processo di auto-costituzione dell’io. L’esperienza primordiale del sé inscritta nella dinamica propria del *Trieb*, infatti, mostra chiaramente come in prospettiva genetica Husserl si allontani sia, come sottolinea Pugliese, dalla visione idealistica dell’autocoscienza come pura auto contemplazione²⁰² sia, come evidenzia Bernet, dalla visione vitalistica, che sarà poi ripresa da M. Henry, di una manifestazione immediata di sé più originaria della manifestazione delle cose mondane e, per questo, puramente immanente²⁰³. La costituzione primordiale del sé da parte del soggetto, piuttosto, sembra dover essere ricondotta a una prassi in cui non solo, come scrive poco oltre Bernet, i due modi di manifestazione – quello del sé e quello del mondo – vanno di pari passo²⁰⁴, ma si intrecciano in maniera essenziale: in cui, cioè, il sentire apoditticamente se stessi diviene possibile nell’esposizione al contatto con l’altro da sé. Mentre, dunque, come abbiamo visto in conclusione del capitolo precedente, l’analisi statica sembra restituire l’idea di un soggetto come polo identico per tutti gli atti la cui costituzione esclude l’implicazione dell’altro e, più in generale, del non-io, lo scavo genetico muove in direzione di un io primordiale che si qualifica come io-degli-istinti – come *Animal* – e che, come scrive Husserl stesso, «non è nulla senza ciò che è estraneo all’io»²⁰⁵. Al livello geneticamente primordiale, detto altrimenti, l’io richiede per la costituzione del sé il riferimento a ciò che è altro da sé: a ciò che Husserl stesso qualifica come estraneo-primordiale [*fremd-primordial*]²⁰⁶. L’esperienza in cui il soggetto costituisce la propria esistenza egoica ritrova così, come rileva Pugliese, un’ulteriore e decisiva dimensione motivazionale

²⁰⁰ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 27 n.2 [traduzione mia]. È interessante, a tal proposito, la posizione di Bernhard Waldenfels, il quale, rielaborando questa posizione di estaticità della coscienza che emerge tra le pieghe della riflessione husserliana, scrive: «Io sono io, senza distanza, e tuttavia io non ho la mia vita nell’immanenza assoluta; vivere significa per l’io trascendere continuamente se stesso, essere continuamente fuori di sé» (B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, M. Nijhoff, Den Haag 1971, p. 125 [traduzione mia]).

²⁰¹ Kühn, «Pulsion et passibilité radicale», op. cit., p. 157.

²⁰² Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 112.

²⁰³ R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Parigi 1994, pp. 326-327. Sulla possibilità di criticare la fenomenologia di Henry a partire dalla prospettiva husserliana sull’auto-afezione si veda anche: Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 27 n.2.

²⁰⁴ Ivi, p. 327.

²⁰⁵ «Es ist nichts ohne das Ichfremde» (Ms B III 10, Bl. 5a) [traduzione mia]. In maniera non difforme in un manoscritto del 1922 si legge: «Eidetisch sehe ich aber ein, dass ich als Pol nicht denkbar bin ohne eine reale Umgebung. [...] Aber jedenfalls in der reinen Innenbetrachtung [...] finde ich, dass Ich und Nicht-Ich untrennbar sind» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 244).

²⁰⁶ Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 374 [traduzione mia].

che non si restringe entro i confini dell'io²⁰⁷, nella misura in cui passa attraverso un sentirsi apodittico della corporeità nel momento in cui entra a contatto con l'alterità mondana. Il sospetto di un soggetto che costituisce se stesso in una pura auto-posizione cade, pertanto, di fronte agli esiti di una riflessione genetica che recupera il soggetto nella propria concretezza carnale [*leiblich*]: cade, cioè, di fronte all'evidenza che l'auto-costituzione primordiale del sé apre immediatamente il campo all'esposizione soggettiva alla mondanità.

In realtà, la negazione di una pura auto-afezione e, conseguentemente, di una pura auto-posizione da parte del soggetto non implica che la costituzione primordiale del soggetto sia posta al di fuori dell'orizzonte intenzionale dei vissuti [*Erlebnisse*]. Se, infatti, è vero che il processo di auto-costituzione dell'io, sotto il profilo genetico, non può essere ricondotto a un io che abbia esclusivamente in se stesso il proprio fondamento, per Husserl è non meno vero, come ricorda Bernet, che l'esperienza primordiale del sé in cui si radica l'auto-costituzione del soggetto non infrange affatto i confini dell'intenzionalità²⁰⁸. Piuttosto, con la negazione dell'idea moderna di un soggetto come pura auto-posizione, siamo condotti a riconoscere la presenza essenziale di una dinamica inseparabile tra interno ed esterno, tra toccante e toccato, tra sé e altro da sé in seno al processo di auto-costituzione. Siamo, detto altrimenti, riportati all'evidenza geneticamente originaria di un soggetto che, a partire dalla concretezza del corpo proprio, riprendendo un'efficace espressione di Pugliese, è restituito a se stesso nella misura in cui si lascia attraversare da altro²⁰⁹: nella misura in cui, cioè, sente su di sé, sulla propria pelle, la prossimità a qualcosa che di esteriore. Ciò che risulta, pertanto, dalla negazione della pura auto-costituzione del soggetto è che per Husserl, come nota anche Ricoeur, «l'ipseità richiede, per così dire, una “propria” alterità, di cui il corpo vivo funge da supporto»²¹⁰: che, detto altrimenti, la costituzione soggettiva del proprio sé racchiude al proprio interno un riferimento irriducibile ad altro, senza il quale non sarebbe possibile l'esperienza primordiale del proprio sé come corpo vivo su cui la stessa auto-costituzione del soggetto si fonda. Se è, dunque, vero come scrive Husserl, che «[l]’io dopo la riduzione fenomenologica [...] può in un certo senso essere solipsistico»²¹¹, ciò è possibile, come sottolinea Vergani, solo finché l'io non viene indagato in prospettiva genetica²¹² e, dunque, solo finché non viene posto il problema dell'intenzionalità istintiva come livello geneticamente ultimo della vita di coscienza. Solo finché,

²⁰⁷ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 12.

²⁰⁸ Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 299.

²⁰⁹ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 12.

²¹⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, p. 375 [traduzione mia].

²¹¹ Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, op. cit., p. 78.

²¹² M. Vergani, «Saggio introduttivo», in Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, op. cit., p. 17- 52. A tal proposito, Pugliese parla della riduzione fenomenologica alla sfera del proprio come di una “riduzione anti-riduzionista”, ovvero come una manovra metodologica di Husserl per svelare l'impossibilità di ogni riconduzione della pluralità dei soggetti all'ego solipsistico (Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 53).

infatti, non si coglie che l'esperienza primordiale del sé è l'esperienza di un *Leib* che sente se stesso nella misura in cui è attraversato dal tocco dell'altro è possibile mantenersi nella prospettiva di una riduzione che intende dichiaratamente «liberare astrattamente l'orizzonte di esperienza da ogni estraneità»²¹³. L'impossibilità di separare l'attività costitutiva del soggetto dal sentirsi della propria corporeità rende fenomenologicamente evidente l'impossibilità di una riduzione che pretende di oscurare completamente l'altro e di annullarne la presenza nella sfera della propria egoità.

Da questo punto di vista, allora, se la riflessione husserliana sull'animale come *Tier* lasciava aperto il sospetto di un persistente “antropocentrismo egologico” nell'impostazione fenomenologica di Husserl, lo spostamento di attenzione sulla discussione sull'animalità, e corrispondentemente sull'intenzionalità pulsionale che la caratterizza, permette di rivelare l'insostenibilità fenomenologica di una fenomenologia che cerchi di presentarsi come un'egologia pura e a priori. Mentre, infatti, per quest'ultima, ciò che è altro dal soggetto – ciò che è esterno a esso: l'“*Außer-mir*” – è derivato da ciò che è proprio, lo scavo genetico in direzione della radice ultima della costituzione nell'intenzionalità pulsionale fa, invece, sorgere la minaccia, come scrive Didier Franck, di un'alterazione originaria e primordiale dell'egoica sfera del proprio²¹⁴, in quanto mostra l'“origine impura”, come la chiama Vergani²¹⁵, di un soggetto che, al livello primordiale, sente se stesso nel contatto con il mondo esteriore in cui si soddisfa le proprie pulsioni. Pur muovendosi in una prospettiva differente, Pialli mette in luce come nel rinvio fenomenologico all'esteriorità, questa «non si aggiunge alla soggettività dall'esterno, ma consiste in una “fissione” della sua unità atomica, in una crepa che l'attraversa nella sua stessa interiorità»²¹⁶. Il rimando al mondo esteriore, detto altrimenti, suggerisce non soltanto che il soggetto, nel proprio modo d'essere originario, sia caratterizzato da una fondamentale opacità a se stesso ma, in maniera ancor più radicale, che esso non disponga di processo di auto-costituzione fondato sulla pura auto-contemplazione che sia avulso da qualsiasi forma di contatto con il mondo. Da questo punto di vista, allora, il riferimento irriducibile all'esteriorità per l'esperienza primordiale che il soggetto ha di se stesso mette in questione l'auto-trasparenza del *cogito* e, contestualmente, rivela un modo d'essere del soggetto psichico concreto che, come nota Bernet, lungi dal compiacersi nell'orgoglio di un'autosufficienza chiusa in se stessa, appare essere contraddistinto dalla dipendenza

²¹³ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 118. Alice Pugliese sottolinea come in questa affermazione dell'irriducibilità dell'altro come irriducibilità del corpo proprio le analisi fenomenologiche convergano pienamente con le osservazioni della *embodiment theory*, ossia con la tesi di un'attività mentale attivamente interconnessa con l'attività corporea. Su tale convergenza si veda il numero monografico di *Phenomenology and Cognitive Sciences* (2009, 8) curato da Legrand, Grünbaum e Krueger e dedicato a ricerche interdisciplinari che incrociano lo sguardo filosofico e fenomenologico con le indagini empiriche e neuroscientifiche. (cfr. Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 63).

²¹⁴ Franck, *Chair et corps*, op. cit., p. 157.

²¹⁵ Vergani, «Saggio introduttivo», op. cit., p. 29.

²¹⁶ L. Pialli, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, pp. 96-97.

e dalla trascendenza²¹⁷: ovvero, da un'origine che affonda le proprie radici nella coscienza ekstatica della soggettività primordiale.

Nella propria intenzionalità pulsionale, d'altra parte, l'io primordiale rimane al contempo la fonte e il luogo in cui l'esteriorità è colta come tale. In tal senso, a differenza della prospettiva levinasiana in cui, come evidenzia Colette, il soggetto è sorpreso «esattamente là dove esso rigetta il proprio centro di gravità»²¹⁸, un assoluto decentramento dell'io rispetto a se stesso appare, per Husserl fenomenologicamente impossibile. Ciò significa che, come afferma apertamente Bernet²¹⁹, nella prospettiva husserliana, l'ipotesi di una "intenzionalità senza soggetto" non sembra offrire un'alternativa valida alle contraddizioni dell'egologia pura. Pur illuminando la presenza dell'altro nel nucleo originario della sfera del proprio, la svolta genetica induce ad abbandonare l'ideale di assoluta sovranità del soggetto egologico e la sua posizione di fondamento ultimo del processo di costituzione ma, non per questo, a mettere da parte quanto osservato in prospettiva statica²²⁰ e, in modo particolare, il suo riferimento alla centralità dell'autonomia²²¹. Conseguentemente, più che a uno smantellamento della filosofia del soggetto *tout court*, lo scavo genetico in direzione dell'io-degli-istinti invita a un infragilimento [*fragilisation*], come scrive Montavont²²², della stessa categoria di soggetto in essa implicata. Esso invita, detto altrimenti, a pensare a un soggetto in cui l'innegabile capacità di costituire se stesso e il proprio mondo circostante sia geneticamente ricondotta a un'origine – il sentirsi del *Leib* nell'appagamento degli istinti vitali – di cui il soggetto stesso non dispone in maniera

²¹⁷ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 308.

²¹⁸ J. Colette, «Lévinas et la phénoménologie husserlienne», *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, n. 3 (1984), pp. 19-36, p. 32. A proposito del confronto con Lévinas credo sia interessante sottolineare anche il diverso rapporto che Husserl e il fenomenologo francese esprimono rispetto alla categoria di prossimità. Se, da una parte, infatti, Lévinas pone maggiormente enfasi sul ruolo costitutivo della prossimità, arrivando sostanzialmente ad affermare che la prossimità è la stessa soggettività, non va d'altra parte sottovalutato il fatto che per il fenomenologo francese la categoria di prossimità assume un valore sostanzialmente metaforico. Essa implica, dunque, qualcosa di diverso dall'husserliano *Dabeisein*: dalla concreta relazione di contatto in cui si soddisfa l'intenzionalità della pulsione. Sul valore della prossimità in Lévinas si veda Piali, *Fenomenologia del fragile*, op. cit., p. 98, n. 36.

²¹⁹ Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 326.

²²⁰ A proposito della relazione tra fenomenologia statica e fenomenologia genetica, qui si segue la tesi, maggiormente diffusa nella letteratura, del carattere integrativo della seconda rispetto alla prima e che recupera l'indicazione dello stesso Husserl nel qualificare il problema della genesi come una *Rückfrage* e, dunque, come una domanda-di-ritorno sulle formazioni costitutive analizzate in prospettiva statica (cfr. Vergani, «Saggio introduttivo», op. cit., p. 18; Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., pp. 11, 33-35).

²²¹ Sulla centralità del concetto di autonomia Husserl si esprime apertamente anche nella seconda metà degli anni Trenta (cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. XXIX, op. cit., pp. 227-228) nonché ne *La crisi delle scienze europee*. Qui l'autonomia emerge come un, nelle parole di Husserl, «aus eigener Vernunft diese Welt und sich selbst sinnvoll gestalten» (Ivi, pp. 35- 36; cfr. Ivi, p. 287): vale a dire, come un ideale di formazione di sé [*Selbst-Gestaltung*] sotto la guida della ragione. Questa, tuttavia, come nota Pugliese, non può essere confusa con una caotica esplosione di soggettivismo (Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 135), poiché, secondo le stesse analisi genetiche ripercorse sopra, la ragione si esercita sempre a partire da uno "zoccolo duro" di sentimenti e di pulsioni originarie alle quali, come scrive ancora Pugliese, «è ben difficile mentire» (Ivi p. 141): delle quali, cioè, la ragione deve sempre e necessariamente tenere conto nel proprio svolgimento. Per una trattazione più esaustiva e sistematica del concetto di autonomia in Husserl si rimanda a: Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., pp. 135- 152.

²²² Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 11.

totale. Come ammette la stessa Montavont²²³, è molto probabile, per non dire evidente che questo ripensamento in senso non autoreferenziale del concetto di soggettività avvenga, per così dire, all'“insaputa” di Husserl stesso. Ciononostante, prosegue l'autrice, la meticolosa ostinazione husserliana nelle analisi dei livelli costitutivi più profondi – i livelli istintivi e, più in generale, i livelli di costituzione passiva – manifesta non soltanto una consapevolezza delle implicazioni della svolta genetica per il complessivo progetto fenomenologico, ma soprattutto la sua esigenza di scavare la nozione di soggetto al di sotto dell'orizzonte delle sue disposizioni attive. Pur forse non intenzionalmente, la fenomenologia delle pulsioni apre così la strada per la formulazione di un ideale di autonomia che, come afferma Pugliese, «possa essere disgiunto da un'irrealizzabile istanza di controllo su se stessi e sulle proprie azioni e scelte»²²⁴: che accolga, detto altrimenti, la dipendenza dal mondo esteriore e dagli altri non come un vincolo limitante ma come la condizione di possibilità della stessa auto-costituzione del soggetto e, in modo particolare, dell'essere umano.

2.3. Dipendenza dal mondo come questione di senso

Alla luce dell'approfondimento genetico sull'animalità non sembra, dunque, ci siano i margini per poter sostenere, almeno dal punto di vista della psicologia fenomenologica, la tesi dell'assoluta autoreferenzialità della soggettività. L'*Animal* come soggetto dell'intenzionalità pulsionale rivela, infatti, come al livello primordiale l'io si trovi presso il mondo prima di ogni ragionamento su di sé o su di questo. Non solo: l'intenzionalità pulsionale dell'animalità mostra anche, d'altra parte, come la stessa costituzione di sé da parte del soggetto non possa originariamente aver luogo senza il riferimento, in ultima istanza, al mondo esterno. In questo modo, il concetto husserliano di animalità conduce ad ascrivere al soggetto una dipendenza originaria e non aggirabile alla dimensione mondana che, almeno a un primo sguardo, sembra trovare una certa eco nel discorso ecologico contemporaneo. Le etiche ambientali che hanno visto la luce a partire dagli anni '70, infatti, hanno indicato come l'atteggiamento predatorio e di dominazione sul mondo naturale fosse fondato proprio su un mancato riconoscimento della condizione di dipendenza da quest'ultimo da parte del soggetto umano²²⁵. Non c'è dubbio che in questo un ruolo determinante sia stato giocato dalle conoscenze che nel frattempo l'ecologia è venuta fornendo, circa non solo la natura e l'estensione dell'azione umana sull'ambiente, ma anche sulla strutturale interconnessione di tutti gli organismi (viventi e non viventi). Come, infatti,

²²³ Ibid.

²²⁴ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 17.

²²⁵ Sulla condizione di dipendenza dell'uomo dal mondo naturale come minimo comune denominatore delle posizioni ambientaliste contemporanee si veda: Pelluchon, *Les nourritoures*, op. cit., p. 10. Sull'opportunità di considerare le diverse etiche ambientali come diverse proposte all'interno di un'unica “etica ecologica” che ha una comune radice nel riconoscimento dell'ecologia dell'interconnessione tra gli organismi si veda: Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., pp. 57-58.

illustra Sergio Bartolommei, l'ecologia ci ha posto davanti all'evidenza per cui, come esseri umani, siamo tuttora largamente dipendenti da un contesto ambientale dotato di risorse finite e non rinnovabili, così come pure di limitate capacità di assorbimento dei nostri rifiuti²²⁶.

Una prima nota sintesi dell'attenzione a questi aspetti di dipendenza della soggettività nei confronti della dimensione mondiale si trova nel concetto di sostenibilità. Benché, come notano in molti²²⁷, il termine "sostenibilità" abbia oggi un uso e un'accezione così vasti da sembrare quasi uno slogan o un cliché di cui si fatica a comprendere significato e implicazioni, l'approccio maggiormente diffuso è quello che recupera la definizione di sostenibilità offerta dal rapporto delle Nazioni Unite *Our Common Future*, noto anche come Rapporto Brundtland. Qui, in particolare, si legge:

il concetto di sviluppo sostenibile non implica limiti – vale a dire, non implica limiti assoluti – ma limitazioni sull'utilizzo delle risorse, imposte dalla presente situazione tecnologica e dalla presente organizzazione sociale nonché dalla capacità della biosfera di assorbire gli effetti delle attività umane.²²⁸

In questo approccio *mainstream* – non a caso indicato anche come approccio dell'ecocompatibilità della crescita economica²²⁹ – la sostenibilità si accompagna al concetto di sviluppo, denotando in tal senso la necessità che modelli economici e insediativi tengano conto della esauribilità, degradabilità e limitatezza delle risorse ambientali (aria, acqua, suolo, sottosuolo, ecosistemi, energia) da cui dipendiamo nelle nostre quotidiane attività di esseri umani. L'obiettivo è quello di assicurare ai soggetti e, in modo particolare, alle generazioni future un ambiente non depauperato o irrimediabilmente devastato, così da rendere possibile la soddisfazione di bisogni elementari [*basic needs*]²³⁰: cibo, acqua e aria pulite, spazi liberi e, in generale, tutto ciò che può servire a una sana sopravvivenza.

²²⁶ Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., p. 58.

²²⁷ Una delle voci critiche più autorevoli nel panorama internazionale è quella di Bryan Norton, il quale nella sua opera del 2004 ha dichiarato: «Nobody opposes it [sustainability] [N.d.A.] because nobody knows exactly what it entails» (B. G. Norton, *Searching for Sustainability. Interdisciplinary Essays in the Philosophy of Conservation Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 168). Nel dibattito italiano si segnala: R. Mancini, *Ripensare la sostenibilità. Le conseguenze economiche della democrazia*, Franco Angeli, Milano 2015, pp. 14- 19.

²²⁸ World Commission on Environment and Development, 1987, p. 21 [traduzione mia]. Il testo in cui per la prima volta compare il riferimento alla nozione di sostenibilità come sviluppo sostenibile, in realtà, è L. Brown, *Building a Sustainable Society*, W.W. Norton & Company, New-York – Londra 1981. Tuttavia, una vera e propria definizione della sostenibilità intesa come sviluppo sostenibile è possibile trovarla solo a partire dal rapporto Brundtland appena citato.

²²⁹ A. Magnaghi, *Il territorio degli abitanti. Società locali e autosostenibilità*, DUNOD, Milano, 1998.

²³⁰ Nel rapporto delle Nazioni Unite, infatti, si legge: «Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within it two key concepts: 1) the concept of 'needs', in particular the essential needs of the world's poor, to which overriding priority should be given; and 2) the idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment's ability to meet present and future needs» (World Commission on Environment and Development, 1987, p. 43).

Lo scenario è evidentemente quello che Bartolommei chiama una “amministrazione illuminata dell’ambiente”²³¹: vale a dire, di un utilizzo funzionale delle risorse del mondo esterno, sulla base di calcoli che ne tengano in considerazione i limiti di sopportazione nel loro uso, in nome e nell’interesse delle generazioni future. In questo senso come sottolinea Iovino, oltre che con la cosiddetta *management ethics*²³², l’approccio *mainstream* alla sostenibilità si salda perfettamente da un punto di vista sia teorico sia pratico con le proposte etiche di Passmore e, in certa misura, di Hans Jonas²³³: vale a dire, con il pensiero di chi applica il concetto di responsabilità all’interno del discorso dell’etica ambientale.

Benché la maggior parte delle posizioni critiche si concentri soprattutto sulla denuncia del primato dell’economico²³⁴ e del persistente antropocentrismo sotteso alla logica della sostenibilità come eco-compatibilità, dal punto di vista della nostra ricerca è interessante considerare il modo in cui quest’ultima intende la relazione di dipendenza tra il soggetto e l’ambiente naturale. Anche a tal proposito, infatti, non sono mancate le voci di critica, efficacemente riassunte nel giudizio di Neil Evernden, il quale scrive: «descrivendo ogni cosa come una risorsa, sembra vi sia una ragione per proteggerla. In verità [...] il risorsismo trasforma tutte le relazioni con la natura in una mera relazione di soggetto a oggetto, di utilizzatore a utilizzato»²³⁵. I teorici dell’ecocompatibilità guardano effettivamente la dipendenza del soggetto dal mondo esterno come una dipendenza dalle risorse necessarie per garantire i processi di produzione e uno sviluppo economico-sociale. Siamo dipendenti dal mondo esterno come dal *supporto* del nostro sistema insediativo e produttivo artificiale, un supporto fragile e limitato, di cui bisogna considerare, con opportuni calcoli, i limiti di sopportazione nel suo “uso”, superati i quali diventa indisponibile a utilizzazioni successive. Vale qui, come suggerisce Magnaghi, la metafora della bestia da soma²³⁶: la dipendenza dal mondo esterno è dipendenza da una dimensione su cui il soggetto carica (in maniera “più leggera” rispetto al

²³¹ Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., p. 162.

²³² Prima della composizione di *A Sand County Almanac*, è lo stesso Aldo Leopold a sostenere la necessità di contrapporre a un uso economicamente dissennato della terra un uso economicamente “saggio e responsabile”: in una parola, alla *cow-boys ethics* una *management ethics* tesa a restaurare l’“originaria produttività” ed “efficienza” di acque, terre, animali e piante quali “vera fabbrica della posterità” (A. Leopold, «Some fundamentals in conservation in the Southwest», *Environmental Ethics*, n. 1 (1979), pp. 131-141, pp. 133, 138 [traduzione mia]).

²³³ Iovino, *Filosofie dell’ambiente*, op. cit., pp. 68- 73. Tra gli autori qui citati, Iovino è l’unica che, in continuità con il pensiero di Passmore (Cfr. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, op. cit., pp. 85- 110) sottolinea la difficoltà teorica nel pensare una responsabilità che si estenda oltre i confini generazionali come difficoltà specifica del paradigma della conservazione o, detto altrimenti, dello sviluppo sostenibile (cfr. Ivi, pp. 70-72).

²³⁴ In Italia Roberto Mancini ha portato avanti una critica sistematica al legame tra sostenibilità ed economia tradizionale nei discorsi sulla conservazione delle risorse (cfr. Mancini, *Ripensare la sostenibilità*, op. cit.). A tal proposito, Iovino sottolinea anche che, nonostante per Passmore e per altri esponenti dell’approccio della responsabilità l’orizzonte etico di riferimento sia molto più ampio e raffinato del mero economicismo, il valore della natura continua a essere di ordine economico, nella misura in cui è sempre economicamente quantificabile (Iovino, *Filosofie dell’ambiente*, op. cit., p. 70).

²³⁵ N. Evernden, *The natural alien. Humankind and environment*, Univ. of Toronto Press, Toronto- Buffalo- Londra 1985, pp. 23-24 [traduzione mia].

²³⁶ A. Magnaghi, «Il territorio non è un asino», *Éupolis. Rivista critica di ecologia territoriale*, n. 8/9 (1992), pp. 14- 24.

passato)²³⁷ le proprie attività e con la quale lo stesso soggetto non ha alcun tipo di relazione che travalichi la sfera tecnico- funzionale della produzione.

Nel tentativo di rivedere questa lettura della dipendenza dall'ambiente naturale in termini puramente funzionali, sono sorti approcci alla sostenibilità alternativi a quello *mainstream* dell'ecocompatibilità, il più importante dei quali è noto come approccio ambientalista²³⁸. Questo approccio, come illustra Bryan Norton, che, dal punto di vista filosofico, ne rappresenta uno tra i principali sostenitori, si fonda sulla sostituzione dell'argomento degli interessi delle generazioni future con la cosiddetta tesi della visione olistica dei sistemi naturali da cui l'uomo dipende²³⁹: vale a dire, con la tesi in base alla quale il mondo naturale deve essere inteso come sistema biologico (composto da flora, fauna, sistemi ambientali, reti ecologiche, etc.) dotato di proprie leggi di autoriproduzione che vanno sistematicamente rispettate, pena *anche* la decadenza del sistema antropico, ossia della specie umana. Riletta a partire da questo diverso presupposto,

La sostenibilità è l'insieme di relazioni tra le attività umane [...] e la biosfera. [...] Queste relazioni devono essere tali da permettere alla vita umana di continuare, agli individui di soddisfare i loro bisogni [...] ma in modo tale che le variazioni apportate alla natura dalle attività umane siano entro certi limiti, così da non distruggere il contesto biofisico globale.²⁴⁰

In questa prospettiva, allora, la sostenibilità si qualifica come la capacità di agire rispettando il processo che sostiene l'auto-organizzazione dei sistemi ecologici nel tempo: vale a dire, preservando il più possibile inalterati gli equilibri ecosistemici su cui si reggono i sistemi naturali del mondo esterno. L'obiettivo, in questo caso, non è tanto quello di conservare per il futuro un quantitativo adeguato di risorse naturali, quanto piuttosto, come scrive esplicitamente Norton, quello di «non destabilizzare le dinamiche su larga scala dei sistemi biotici e a-biotici da cui le future generazioni dipendono per la loro esistenza»²⁴¹. La logica della gestione responsabile delle risorse è sostituita qui

²³⁷ Non a caso nell'approccio dell'ecocompatibilità il concetto di sostenibilità viene anche definito nei termini di una "capacità di carico ecologica degli ecosistemi" (cfr. Wuppertal Institut für Klima, *Futuro sostenibile. Riconversione ecologica, nord-sud, nuovi stili di vita*, Editrice Missionaria Italiana, Città di Castello 1997, pp. 29-30).

²³⁸ Magnaghi utilizza per denominare questo approccio anche l'aggettivo "biocentrico" (Magnaghi, *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 50). Nel contesto del presente lavoro, tuttavia, si è preferito non riprendere la denominazione proposta da Magnaghi per evitare possibili confusioni con la differente impostazione olistica che sta alla base delle tesi del biocentrismo di Leopold (tra gli altri) e che verrà discussa criticamente nel successivo capitolo. La differenza fondamentale rispetto all'approccio biocentrico propriamente detto mi sembra risiedere nel fatto che, mentre quest'ultimo apre a scenari anti-umanisti, la prospettiva ambientalista della sostenibilità, come Norton afferma esplicitamente, «is morally anthropocentric» (Norton, *Searching for Sustainability*, op. cit., p. 174).

²³⁹ Norton, *Searching for Sustainability*, op. cit., pp. 173-174.

²⁴⁰ E. Tiezzi, N. Marchettini, *Che cos'è lo sviluppo sostenibile. Le basi scientifiche della sostenibilità e i guasti del pensiero unico*, Donzelli Editore Roma, 1999, pp. 39- 40.

²⁴¹ Norton, *Searching for Sustainability*, op. cit., p. 174.

con l'orizzonte normativo della salute e dell'integrità ambientali²⁴² come condizioni per il perpetuarsi della vita dei soggetti – in modo particolare dei soggetti umani – sulla Terra.

Nonostante l'evidente componente scienziata che espone l'approccio ambientalista a un forte determinismo naturalistico²⁴³, dal punto di vista della presente ricerca è interessante prestare attenzione a come cambia, rispetto alla prospettiva funzionalista (se cambia), l'interpretazione della dipendenza del soggetto dal mondo esterno. Si tratta di una dipendenza esplicitamente ribadita all'interno della definizione ambientalista della sostenibilità e che, in certa misura, ne esce addirittura rafforzata. Dalla dipendenza tecnico- funzionale da un mondo esterno fonte di risorse produttive e bacino dei rifiuti generati dagli stessi sistemi di produzione, si passa, infatti, all'idea in base alla quale «l'uomo per vivere avrà sempre bisogno della biosfera»²⁴⁴: ossia all'idea in base alla quale la dipendenza del soggetto dal mondo (naturale) è una dipendenza di carattere vitale, riguardante non tanto i bisogni produttivi ma la conservazione della vita stessa della specie. A fronte di una maggiore estensione dei rapporti di dipendenza con l'ambiente, la natura di questi stessi rapporti non risulta, invece, parimenti modificata. Come si legge nell'opera di Norton, «questi sistemi [naturali] [N.d.A.] offrono il *contesto* [corsivo mio] [N.d.A.] all'interno del quale ci siamo evoluti. Nella misura in cui essi mutano più lentamente delle nostre civiltà, questi ampi sistemi [naturali] [N.d.A.] rappresentano il “*palcoscenico*” [stage] [corsivo mio] [N.d.A.] per le attività umane»²⁴⁵. In questo modo, l'approccio ambientalista mantiene la visione della dipendenza soggettiva dal mondo esterno come dipendenza da un supporto: un supporto che, anziché limitarsi a fornire esclusivamente risorse da utilizzare, offre piuttosto le condizioni materiali per la conservazione della vita specifica e individuale. Ne consegue che anche nella prospettiva ambientalista risulta impossibile parlare di una relazione con il mondo esterno che vada oltre i contorni della relazione strumentale²⁴⁶ e svolga un ruolo costitutivo decisivo per l'esistenza complessiva (anziché per la sola vita biologica) del soggetto.

²⁴² Salute e integrità dell'ambiente non sono, in realtà, due concetti esattamente sovrapponibili. Come precisa, infatti, Norton, «[s]ystem S1 maintains greater integrity than system S2 if S1 not only retains enough complexity to maintain autonomous functioning, but also maintains more of its original species, populations, micro-habitats, and processes of interaction. A system is healthy if it maintains its complexity and autonomy/self-organization» (Norton, *Searching for Sustainability*, op. cit., pp. 178- 179).

²⁴³ Cfr. Magnaghi, *Il progetto locale*, op. cit., p. 57; C. Saragosa, «Verso il progetto ecologico dell'insediamento umano», in Magnaghi, *Il territorio degli abitanti*, op. cit., pp. 163- 178, p. 172.

²⁴⁴ La citazione è presa da Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, op. cit., p. 93 ma riferita dallo stesso autore a una posizione diversa dalla propria.

²⁴⁵ Norton, *Searching for Sustainability*, op. cit., p. 177 [traduzione mia].

²⁴⁶ Anche il terzo motivo di dipendenza del soggetto dal mondo esterno, vale a dire l'inaggirabile riferimento del soggetto alla dimensione mondana ai fini della comprensione scientifica di se stesso (cfr. B. G. Norton, «The cultural approach to conservation biology», in D. Western and M. C. Pearl (eds.), *Conservation for the Twenty-first Century*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 241- 246) – motivo che avremo modo di discutere criticamente in maniera più precisa nel corso del capitolo – mantiene evidentemente una relazione di carattere strumentale con il mondo naturale, inteso come mero supporto dell'indagine scientifica (cfr. J. Benson, *Environmental Ethics*, op. cit., p. 36).

D'altro canto, le posizioni critiche²⁴⁷ che hanno sollevato dubbi e perplessità su questo modo di intendere la dipendenza del soggetto dal mondo esterno in termini meramente strumentali e materiali, sembrano riuscire a sollevare obiezioni che sono pertinenti solamente da un punto di vista strettamente logico e formale e che, in questo modo, come evidenzia Bartolommei, oscurano l'evidenza che l'etica della sostenibilità è più attenta (il che non vuol dire che sia anche più soddisfacente) dei suoi detrattori alle dimensioni dell'esperienza concreta in cui i problemi ambientali in primo luogo si presentano e sono vissuti dagli esseri umani²⁴⁸. Per questo, qualsiasi critica rispetto alle diverse posizioni dell'etica della sostenibilità, per dirsi efficace, deve poter mostrare l'inadeguatezza delle sue assunzioni teoriche su un piano empirico prima ancora che formale: vale a dire, sul piano della comprensione delle strutture e delle dinamiche fondamentali dell'esperienza. Da questo punto di vista, allora, la seguente analisi fenomenologica, volta a chiarire il modo in cui il soggetto si apre originariamente al mondo all'interno della sfera dell'intenzionalità pulsionale, si mostra di particolare rilievo per verificare se, al livello ultimamente originario dell'esperienza, ci siano ancora i margini per poter parlare di una dipendenza del soggetto (in questo caso non solo umano, ma anche animale) dal mondo esterno in termini esclusivamente strumentali e materiali oppure se, al contrario, non sia necessario aprire altri significati di questa stessa dipendenza.

2.3.1. Cecità essenziale delle pulsioni

Per cercare di capire quali siano le modalità specifiche con cui il soggetto si apre originariamente al mondo per mezzo dell'intenzionalità pulsionale, recuperiamo l'esempio della pulsione alimentare. L'attenzione fenomenologica all'esperienza induce Husserl a cogliere come non tutte le situazioni alimentari siano ugualmente espressione di uno stesso istinto al cibo. A proposito dell'esperienza del mangiare, Husserl rileva quanto segue:

il determinato sapore può essere giudicato in sé un valore, e può anche essere connesso con la sazietà o meno. Io posso essere affamato e nel cibarmi di un cibo di questo sapore io divento sazio. E mi manca questo sapore e viene investito in sé di valore. Io posso anche avere nostalgia [*Sehnsucht*] di questo sapore, benché io sia sazio; e mangio questo cibo, di modo tale che si appaghi questa nostalgia, ma senza sazietà o magari nella maniera di una

²⁴⁷ Tra le voci più autorevoli, oltre il sopra menzionato Neil Evernden, si ricordano qui Richard e Val Routley. Soprattutto in riferimento alla prospettiva di Passmore, quest'ultimo sostiene che l'alternativa fra un'etica del dominio incontrollato e un'etica dell'uso razionale e differenziato delle risorse naturali non rappresenta un'autentica alternativa (cfr. V. Routley, «Critical Notice», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 53 (1975), pp. 171- 185). Si veda anche: R. Routley e V. Routley, «Against the inevitability of human chauvinism» in K. E. Goodpaster, K. M. Sayre, *Ethics and problems of the 21st century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1979, pp. 36- 59.

²⁴⁸ Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., p. 173.

spiacevole indigestione, che pertanto disturba. La nostalgia del cibo non corrisponde a un istinto, bensì è un desiderio [*Begehren*] determinato. La nostalgia della fame è un istinto.²⁴⁹

Se, dunque, l'esperienza che permette la soddisfazione della pulsione alimentare la sensazione del sapore del cibo comporta necessariamente una piacevole sensazione di sazietà, non tutte le esperienze alimentari si accompagnano a questo specifico complesso di sensazioni. Poniamo il caso che abbiamo appena pranzato e che, entrati nel bar dove siamo stati invitati a prenderci un caffè, siamo presi dalla nostalgia del sapore dolce e ci facciamo servire un pasticcino. È evidente che qui l'esperienza si accompagna a un diverso complesso di sensazioni. Il sapore dolce del pasticcino, infatti, non si accompagna a nessuna piacevole sensazione di sazietà ma può, al contrario, comportare una fastidiosa sensazione di eccessiva sazietà. L'atto del cibarsi è, in tal caso, distinto in maniera essenziale dall'atto intenzionale di natura pulsionale che aspira alla piacevolezza della sazietà: ciò che si soddisfa qui è il desiderio di un cibo determinato, anziché la pulsione che si distende nell'assimilazione del cibo stesso.

In questo contesto, la soluzione di Natalie Depraz, la quale propone di rendere la stratificazione semantica del concetto di *Trieb* ricorrendo alla nozione di desiderio [*désir*]²⁵⁰ non sembra essere affatto convincente. Tra intenzionalità desiderativa e intenzionalità pulsionale Husserl traccia, infatti, un confine netto che passa, in primo luogo, attraverso l'assenza (o la presenza) della sensazione di sazietà, intesa non tanto in senso fisico ma come sensazione che corrisponde al riempimento [*Erfüllung*] verso cui, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, tende la stessa pulsione. Non si tratta, tuttavia, dell'unica differenza. Sempre per quanto riguarda il processo di soddisfazione, infatti, Bernet ricorda come tanto per Freud quanto per Husserl l'aspirazione desiderativa possa essere soddisfatta anche per mezzo della mera illusione percettiva. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la distensione della pulsione richiede sempre, al contrario, il contatto in carne e ossa con ciò di cui il soggetto pulsionale avverte la mancanza. Queste differenze sostanziali inerenti al processo di soddisfazione del desiderio e della pulsione riflettono, in realtà, una più profonda differenza delle rispettive strutture intenzionali. Se, infatti, il desiderio può trovare appagamento nella riproduzione rappresentativa di un oggetto (o di uno stato di cose) è perché, come scrive Husserl stesso in un manoscritto del 1914, «il desiderio è un'aspirazione, un tendere verso ciò che è futuro e, più precisamente, l'augurio che io possa possedere qualche cosa, che possa accadermi qualche cosa di

²⁴⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 85 [traduzione mia].

²⁵⁰ Depraz, «Pulsion, instinct, désir. Que signifie *Trieb* chez Husserl?», op. cit., p. 115. Nonostante, infatti, come rileva l'autrice, nella tradizione del pensiero francese quest'ultima abbia assunto un significato più radicale e inglobante, quasi ontologico, che, soprattutto per ciò che concerne l'aspetto temporale, mostra una certa eco con le analisi husserliane sull'intenzionalità pulsionale, la sovrapposizione tra *Trieb* e *désir* non sembra giustificabile all'interno dell'impianto fenomenologico di Husserl. Per una più puntuale caratterizzazione della nozione husserliana di desiderio come distinta dalla pulsione, si rimanda a: Bernet, *Force- pulsion- désir*, op. cit., pp. 315 ss.

gradevole o di buono»²⁵¹: è perché, detto altrimenti, il desiderio si riferisce in maniera consapevole ed esplicita a un oggetto (o stato di cose) ben determinato, la cui realizzazione, conseguentemente, può anche essere riprodotta per mezzo di un'allucinazione. Da questo punto di vista, come Husserl precisa, «è l'idea di qualcosa che piace a motivare il desiderio»²⁵². Non solo, infatti, chiunque non ami il gusto deciso del caffè non prova alcun desiderio nei confronti di pietanze che ne racchiudano il sapore. È altrettanto vero che nessun desiderio che, proseguendo con l'esempio, abbia per oggetto il caffè potrà mai essere soddisfatto in riferimento a una bevanda che non ne richiami affatto il gusto e l'aroma. Il desiderio, pertanto, nella prospettiva husserliana si configura come aspirazione a una situazione di soddisfazione il cui contenuto è associato, prosegue Husserl stesso, «alla rappresentazione di qualcosa che io so piacermi e di cui io ora vorrei nuovamente godere, magari anche non esattamente la stessa, ma qualcosa del suo stesso genere»²⁵³: vale a dire, come un'aspirazione la cui soddisfazione è collegata al possesso di un oggetto e guidata, nello stesso tempo, dalla rappresentazione del qualcosa che ci piace, ma di cui avvertiamo la mancanza.

A fronte di un'intenzionalità desiderativa che è collegata in maniera essenziale alla rappresentazione intenzionale dell'oggetto a cui aspira, l'intenzionalità pulsionale presenta invece, come rileva anche Husserl, «una pluralità di modi dell'essere-diretto»²⁵⁴, vale a dire una mancanza di determinazione univoca dell'oggetto dell'oggetto verso cui essa tende. In questo senso, sempre in riferimento alla pulsione di alimentazione, Husserl osserva che «la pulsione precede la determinatezza del che cosa [*des Worauf*] e la rappresentazione di un che cosa determinato è un “conseguimento successivo” [*ein „Nachkommendes“*]»²⁵⁵. L'appetito, detto altrimenti, precede l'idea determinata di che cosa mi potrei mangiare: la soddisfazione del particolare istinto di alimentazione risiede nel cibarsi e non nella pietanza di cui ci si ciba. Da questo punto di vista, come illustra più precisamente Pugliese, l'intenzionalità pulsionale non presenta lo schema generale di una tipologia di oggetti, quanto piuttosto la forma generale di una relazione²⁵⁶, quella tra l'aspirazione [*Streben*] e il suo appagamento [*Befriedigung*]. Mentre, dunque, la componente oggettuale svolge un ruolo determinante per l'intenzionalità desiderativa, motivandone l'insorgere e guidandone la soddisfazione, l'intenzionalità pulsionale, dalla pulsione universale fino alla molteplicità di pulsioni particolari, non si rapporta originariamente a un oggetto determinato. Essa è piuttosto una

²⁵¹ Ms A VI 3, Bl. 31a [traduzione mia].

²⁵² Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 86 [traduzione mia].

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Idem, *Husserliana*, vol. XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, p. 470 [traduzione mia].

²⁵⁵ Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 86 [traduzione mia]. In un altro dei manoscritti del gruppo E “Intersubjektive Konstitution” analogamente si legge: «Der Trieb kann im Stadium des unbestimmten Hungers sein» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 593).

²⁵⁶ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 97.

“intenzionalità senza oggetto”, come la definisce Bernet²⁵⁷: un’intenzionalità che apre al mondo e spinge per approssimarsi a esso senza, però, avere in sé un chiaro riferimento oggettuale.

A differenza del desiderio, dunque, la pulsione non si riferisce a un determinato oggetto o a uno stato di cose del mondo. Si tratta di una caratteristica che certamente presta il fianco all’interpretazione di Depraz, secondo la quale l’intenzionalità all’opera nello strato animale-pulsionale della vita di coscienza non sarebbe altro che un tendere [*Streben*] privato di ogni polarizzazione noematica²⁵⁸: vale a dire un’apertura originaria al mondo senza alcun tipo di riferimento oggettuale. La pulsione sarebbe così una tendenza vitale e indeterminata, quasi un mero agitarsi indeterminato di forze interne. Benché sia lo stesso Husserl ad associare la pulsione all’aspirazione, Pugliese ricorda come questo accostamento non debba indurre a concepire la pulsione nei termini di un’atmosfera interiore, un dilagante combattersi di forze soggettive privo di una qualsiasi direzione²⁵⁹. Su questo punto, infatti, Husserl si esprime in maniera esplicita: «ogni aspirazione di un istinto particolare ha la propria specifica direzione»²⁶⁰. L’intreccio pulsionale – la «concatenazione di impulsi parziali»²⁶¹, come lo chiama Husserl – non palpita indiscriminatamente, ma tende in maniera direzionata. Si tratta di un aspetto alquanto evidente nella nostra esperienza, dove nessuno riesce a soddisfare il proprio appetito alimentare – il proprio istinto di alimentazione – per mezzo, ad esempio, della respirazione. Benché non sia diretta a una pietanza in particolare, l’intenzionalità pulsionale dell’istinto di alimentazione ha comunque una propria specifica direzione intenzionale. Per quanto implicita, dunque, anche la dimensione istintivo-pulsionale della coscienza ha una propria direzionalità. È tale originaria direzionalità, precisa sempre Pugliese, a costituire il significato dell’espressione *Hunger-Intentionalität*²⁶². Senza la presenza di una direzione oggettuale, il ricorso husserliano ai concetti di “intenzionalità della fame”, “fame intenzionale” e, più in generale, “intenzionalità pulsionale” [*Triebintentionalität*] resterebbero, infatti, privi di senso o, quanto meno,

²⁵⁷ Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 315. Anche Merleau-Ponty nel suo ultimo corso caratterizza lo strato istintivo della vita animale come “objektlos” (cfr. M. Merleau-Ponty, *La Nature Notes, Cours Du College de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995, p. 249). Proprio in quanto “intenzionalità senza oggetto”, secondo Depraz, la struttura intenzionale dello strato pulsionale-animale della vita di coscienza costituisce la struttura paradigmatica attraverso la quale Husserl apprende il senso della passività fenomenologica (cfr. Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendente ? », op. cit., p. 99). Nella prospettiva della connessione tra il *Trieb* e altri due temi centrali nella riflessione fenomenologica sulla passività, i temi dell’associazione e dell’affezione, è possibile fare riferimento al manoscritto A VII 13, in particolare alla sezione nota come *St. Märgener Manuskripten*, in cui Husserl affronta in prospettiva genetica il problema della costituzione della cosa che aveva già analizzato in prospettiva statica nelle *Ding-Vorlesungen* del 1907. Una pubblicazione parziale del manoscritto (fogli 7-10) è contenuta in Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., pp. 41-16.

²⁵⁸ Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendente ? », op. cit., p. 99.

²⁵⁹ Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 93. Su questo punto concorda anche Lee, il quale scrive: «Die Instinktaffektion im Uranfang der transzendentalen Genesis ist eine bestimmte Form des Gerichtetseins des Vor-Ichs auf die Welt, also die ursprünglichste Gestalt der Intentionalität» (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 173).

²⁶⁰ Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 257 [traduzione mia].

²⁶¹ Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 93 n. 2 [traduzione mia].

²⁶² Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 93.

fortemente enigmatici. Se, invece, per Husserl il *Trieb* mantiene un decisivo carattere intenzionale è perché, lungi dall'essere un esplodere caotico e imprevedibile, l'intenzionalità pulsionale emerge come componente dell'esperienza che assume i tratti di quello che l'autore chiama un *hintrieben*²⁶³, vale a dire di uno spingere [*trieben*] verso [*hin-*]²⁶⁴ qualcosa: di un'aspirazione in vista di un qualcosa che, purtuttavia, come osserva Deodati, non viene portato a presenza²⁶⁵ e, in questo senso, rimane essenzialmente indeterminato.

Questa indeterminatezza della direzione oggettuale verso cui tende l'intenzionalità pulsionale corrisponde alla caratteristica cecità che Husserl attribuisce alle pulsioni. In uno dei primi manoscritti che affrontano l'argomento, in particolare, si legge: «“Cecità” [*Blindheit*] dell'istinto. L'oscuro orizzonte di una oggettualità che riempie [*erfüllende Sachlichkeit*], all'inizio indeterminata e vuota»²⁶⁶. Husserl sembra porci così di fronte a un paradosso: quello di un'intenzionalità pulsionale dotata di una direzione – dotata, appunto, di un orizzonte – la quale, però, rimane fundamentalmente vuota e, in questo senso, indeterminata. Il senso di questa vuotezza Husserl lo precisa in un manoscritto del 1924, laddove scrive:

La fame “procede verso la sazietà”, il “prurito” verso la “grattatura” [...]. Ma si trovano qui alla base rappresentazioni vuote? Ci sono direzioni vuote [...]. Mancano qui la riconoscibilità [*Bekanntheit*] e il suo contrario, la non riconoscibilità [*Unbekanntheit*], ma invece abbiamo la privazione della riconoscibilità. Fenomenologicamente, dunque, dobbiamo distinguere in maniera più netta tra orizzonti vuoti [*Leerhorizonte*] e orizzonti rappresentativi vuoti [*Leervorstellungshorizonte*]. La coscienza vuota [*Leerbewusstsein*], in quanto velata e istintiva, non è ancora un rappresentare vuoto.²⁶⁷

Accanto, dunque, alla vuotezza dell'orizzonte della rappresentazione vuota – vale a dire, di un'intenzionalità che ha una rappresentazione implicita o, per così dire, “velata” del proprio riferimento oggettuale – Husserl riconosce la presenza di un secondo senso di vuotezza che, anziché all'intenzione rappresentativa vuota, si collega a quella che egli stesso chiama coscienza vuota [*Leerbewusstsein*]. È precisamente questo secondo senso di vuotezza quello che Husserl riconoscere

²⁶³ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 93 n. 2.

²⁶⁴ La particella “hin-”, come la preposizione “nach”, indica precisamente l'aspetto direzionale di un'azione, introducendo ciò verso cui ci si dirige per mezzo della stessa azione. Rispetto a “nach”, tuttavia, “hin-” aggiunge l'aspetto dell'allontanamento dall'interlocutore. In questo contesto, dunque, “hin-” associato a “trieben” sembrerebbe rafforzare l'idea dell'intenzionalità pulsionale che spinge il soggetto fuori da se stesso, fino alla prossimità con l'oggetto (o stato di cose) esteriore da cui dipende l'appagamento della pulsione.

²⁶⁵ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 156.

²⁶⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 85 [traduzione mia]. Analogamente, in una sezione ancora inedita del manoscritto E III 9 si legge: «das instinktive Streben und Sich-auswirken, das schon nach Enthüllung seiner ersten Erfüllungsziele blinde» (Ms E III 9, Bl. 19).

²⁶⁷ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 334 [traduzione mia].

essere in gioco nell'intenzionalità pulsionale²⁶⁸. Ciò significa che la caratteristica cecità della pulsione indica il riferimento di quest'ultima non tanto a un orizzonte vuoto in quanto privo di una rappresentazione determinata del proprio "referente" oggettuale – vuoto, vale a dire, in quanto riferito a un oggetto solo implicitamente determinato. La vuotezza dell'orizzonte dell'intenzionalità pulsionale corrisponde, piuttosto, a quello che, con Deodati, potremmo definire un "vuoto nella forma dell'assenza"²⁶⁹: un vuoto, cioè, inteso come mancanza della rappresentazione stessa. In questo modo, si mostra essere corretta l'interpretazione di Lee, secondo la quale «nell'inizio originario [Uranfang] non c'è traccia di intenzioni rappresentative dossiche»²⁷⁰: secondo la quale, in altre parole, la vita cosciente del soggetto psichico concreto deve essere geneticamente ricondotta a una originaria sfera istintivo- pulsionale in cui è all'opera un'intenzionalità di genere essenzialmente diverso dall'intenzione dossico- rappresentativa.

La natura non rappresentativa dell'intenzionalità pulsionale ha ovviamente delle ricadute nel modo in cui avviene l'apertura originaria al mondo del soggetto psichico concreto, vale a dire nel modo in cui deve essere intesa la dipendenza essenziale dell'*Animal* dal mondo esterno. Nella misura in cui, infatti, l'intenzionalità istintiva originaria non veicola alcuna rappresentazione, neppure implicita o "velata", allora «in ogni istinto non dischiuso – scrive Husserl – la direzione intenzionale è, dove esso sia già *in actu*, già presente, solo in un orizzonte vuoto, totalmente privo di forma, <diretto> a uno scopo [Ziel] che non ha alcuna struttura di riconoscibilità predelineata»²⁷¹. Il mancato collegamento tra intenzionalità istintiva e intenzione rappresentativa, pertanto, non pregiudica quanto messo in luce in precedenza: vale a dire, l'evidenza per cui nella sfera istintivo- pulsionale il soggetto si apre al mondo in maniera direzionata e mai caotica o indiscriminata.

²⁶⁸ Non sembra, invece, cogliere questa differenza Brudzińska, la quale scrive: «Die Triebintentionalität wird dabei als ein spezifischer Modus des intentionalen Leistens gedeutet – als Intentionalität der Leervorstellungen» (Brudzińska, *Assoziation, Imaginäres, Trieb*, op. cit., p. 174). Su questo punto, in realtà, la riflessione di Husserl ha conosciuto una sua evoluzione. Nelle *Ricerche logiche*, infatti, l'indeterminatezza dell'orizzonte intenzionale della pulsione mostra un carattere rappresentativo [*einen Vorstellungscharakter*] (Cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. XIX/1, op. cit., p. 410) che viene indirettamente confermato ancora pochi anni prima del passaggio all'analisi genetica, laddove Husserl scrive: «Die Begierde (der Wunsch) ist explizit gerichtet, der instinktive Trieb ist implizit gerichtet. [...] der Trieb durch eine implizite Vorstellung [ist gerichtet] [N.d.A.]. Man könnte also auch explizites und implizites Vorstellen unterscheiden.» (Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 87). Come spiega Lee, infatti, è necessario che Husserl riveda, a partire dagli anni 20, la legge della fondazione degli atti non oggettivanti attraverso gli atti oggettivanti, perchè sia fenomenologicamente possibile parlare in maniera coerente di coscienza vuota e, correlativamente, di orizzonte vuoto della pulsione (cfr. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 44).

²⁶⁹ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 156.

²⁷⁰ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 174. Sulla non originarietà dell'intenzione rappresentativa, Lee scrive anche: : «Die Intention des unenthüllten nicht-objektivierenden Instinktes bildet also den genetischen Fundierungsboden für die unselbständige Vorstellungsentention» (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 130).

²⁷¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 246 [traduzione mia]. Diverso è, invece, il caso delle *Lezioni sulla sintesi passiva*, dove, pur aprendo le porte all'approfondimento genetico, Husserl, non avendo ancora effettuato un'analisi sistematica dell'intenzionalità pulsionale, parla ancora solo di rappresentazioni vuote (cfr. Idem, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 119).

Nella sua apertura originaria al mondo, come si legge nella citazione, l'intenzionalità pulsionale ha uno scopo: essa si riferisce, in altre parole, a un oggetto (o uno stato di cose) del mondo esterno dalla cui approssimazione poter trarre soddisfazione. Tuttavia, così concepita, essa rappresenta «un modo dell'aspirare vuoto, che – precisa Husserl – è ancora sprovvisto della “rappresentazione dello scopo” [Zielvorstellung]»²⁷². La *Triebintentionalität*, pertanto, si apre al mondo con propri scopi [Ziele] – l'assimilazione di cibo per l'istinto di alimentazione, la manifestazione intuitiva di nuovi lati della cosa per l'istinto di oggettivazione, etc. – ma di essi non ha alcuna rappresentazione, né esplicita né nascosta o “velata”. In questo modo, la riflessione husserliana sull'intenzionalità pulsionale dell'*Animal*, sembra prospettare un'apertura originaria del soggetto al mondo esterno che non può mai assumere la forma di un calcolo, più o meno razionale, su come utilizzare le risorse della dimensione mondana in relazione ai propri scopi: sembra prospettare, cioè, un'apertura originaria al mondo esterno che non può essere immediatamente riconducibile a considerazioni di funzionalità. Ovviamente nulla esclude che, ad un altro livello della vita di coscienza soggettiva, l'io possa riferirsi al mondo con una chiara ed esplicita rappresentazione dei propri scopi²⁷³: vale a dire, che la relazione funzionale con il mondo possa essere ammessa a un livello geneticamente secondario della vita di coscienza. Ciò che qui suggerisce la riflessione husserliana sull'intenzionalità pulsionale, però, è che, nell'esperienza originaria del mondo esterno, il soggetto non si apre ad esso mosso da una rappresentazione, anche solo implicita o oscura, del suo valore funzionale; ovvero, detto altrimenti: presa nella sua originarietà, la relazione tra soggetto e mondo esterno presenta esperienze irriducibili alla mera logica funzionale. In tal modo, la riflessione husserliana sull'animalità pulsionale, oltre a riconoscere la dipendenza originaria e inaggirabile del soggetto al mondo esterno, invita a ripensare questa stessa dipendenza al di là delle strettoie funzionalistiche in cui, spesso, ancora oggi incappa il discorso sull'etica ambientale.

Il carattere non rappresentativo dell'intenzionalità pulsionale, tuttavia, non indica solamente l'assenza dalla prassi istintiva di rappresentazioni di scopi più o meno ben determinati. Esso, infatti, costringe nello stesso tempo ad ammettere che «nella coscienza istintiva vuota – scrive Husserl – non c'è ancora alcuna tesi dossica, che inoltre in essa una tesi dossica attiva non è proprio possibile»²⁷⁴:

²⁷² Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 326 [traduzione mia].

²⁷³ Precisamente in questo senso sembrano andare le seguenti considerazioni che Husserl inserisce nel secondo libro di *Idee*: «La persona vede cose attorno a sé: tutte le apprensioni di cose, le posizioni di cose e le loro compagini di materiali noetici e di forme sono un che di psichico (di psicofisico). Allo stesso modo, però, la persona valuta la cosa, in quanto bella o utile, in quanto un pezzo d'abbigliamento o come una tazza per bere, ecc. e tutto questo le è presente percettivamente. Le percezioni che risalgono alla sfera del sentimento e della volontà, [...] i modi di riferimento della coscienza valutativa e pratica con le cose, tutto, nella considerazione della natura, inerisce fenomenicamente all'uomo in quanto corpo vivo animato» (Idem, *Idee...*, II, op. cit., pp. 188-189).

²⁷⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 334 [traduzione mia]. Sul rapporto tra la coscienza rappresentativa dell'intenzionalità oggettivante e il carattere dossico dell'intenzione stessa Husserl si pronuncia anche nell'ultima sua opera, laddove scrive: «Il giudizio è il titolo della totalità degli atti-di-io oggettivanti, ossia, per dirla con il linguaggio

detto altrimenti, l'intenzionalità pulsionale non si relaziona al mondo secondo una qualche modalità della credenza esplicita (credenza, dubbio, etc.). La mancanza di prese di posizione dossiche nella sfera istintivo- pulsionale offre, dunque, ulteriori indicazioni sul modo in cui si debba intendere fenomenologicamente l'apertura originaria al mondo dell'*Animal*. Questa si coglie più chiaramente ricordando quanto Husserl scrive in merito al carattere dossico dell'intenzionalità in generale, ovvero che «ogni carattere d'atto in generale di natura tetica [...] racchiude essenzialmente in sé un carattere del genere "tesi dossica", che coincide in certo modo con esso»²⁷⁵. Fenomenologicamente, dunque, le tesi di carattere dossico si riallacciano a tesi esistenziali – tesi di carattere tetico, appunto – vale a dire, tesi che, come precisa poco oltre l'autore, «costituiscono originariamente degli oggetti e sono sorgenti necessarie di diverse regioni dell'essere e quindi anche delle relative ontologie»²⁷⁶.

Non sorprende, dunque, che in un manoscritto del febbraio 1934 si legga che «l'istinto, in quanto primo nell'ordine delle attività, non abbia alcun oggetto nei termini di un qualcosa che deve essere attuato tematicamente»²⁷⁷. Nella misura in cui, infatti, nell'intenzionalità pulsionale non risulta essere all'opera alcuna intenzione rappresentativa dossica, come evidenzia anche Mensch²⁷⁸, la sfera istintiva non riesce a porre teticamente e, perciò, a costituire tematicamente alcun oggetto, neppure nell'indeterminatezza della mera rappresentazione vuota. A differenza di quanto sostiene Mensch²⁷⁹, tuttavia, ciò non vale solo per gli istinti non oggettivanti, ovvero per le pulsioni di auto-conservazione. Come sottolinea De Palma, anche alla pulsione di curiosità, benché questa sia rivolta, come scrive Husserl «alla conoscenza [*Kennenlernen*] del mondo circostante»²⁸⁰, non è imputabile alcuna costituzione mondana²⁸¹. È evidente, infatti, che, in quanto forza motivazionale che spinge, in ultima istanza, per la costituzione di nuove intenzioni rappresentative, l'istinto di oggettivazione, come dichiara apertamente anche Husserl, «qui [nella costituzione della rappresentazione] [N.d.A.] aiuta certamente in qualità di forza pulsionale, ma attraverso di esso non si costituisce ancora la rappresentazione di un mondo circostante, neppure a uno stadio iniziale»²⁸². Se, dunque, come

delle "Ideen", degli atti-di-io dossici» (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, trad. it F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 2007, p. 137).

²⁷⁵ Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 287. In maniera analoga, qualche pagina dopo si legge: «in tutti i caratteri tetici sono nascoste modalità dossiche» (Ivi, p. 294).

²⁷⁶ Ivi, p. 294.

²⁷⁷ Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 258 [traduzione mia]. Il manoscritto in questione è il Ms C 13.

²⁷⁸ Mensch, «Instincts – A Husserlian Account», op. cit., p. 223.

²⁷⁹ Ibid. In linea con la tesi di Mensch, si esprime anche Bower (cfr. Bower, «Husserl's theory of instincts as a theory of affection», op. cit.).

²⁸⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 124 [traduzione mia].

²⁸¹ De Palma, «Der Ursprung des Akts», op. cit., p. 207.

²⁸² Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 334 [traduzione mia]. Analogamente, nello stesso manoscritto in cui Husserl collega la pulsione di curiosità alla tendenza a conoscere il mondo circostante, poche righe dopo, in merito allo stadio pulsionale della vita infantile, si legge «Darin liegt, dass im kindlichen Anfang ein Leben ist, in dem das Kind sich noch nicht und seine sonstige Umwelt vorstellt eben mit dem Weltsinn» (Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 124). È in questo senso che si deve interpretare l'affermazione di Husserl, secondo la quale «Attraverso l'istinto di nutrizione nessun

abbiamo visto nel paragrafo precedente, il soggetto dipende originariamente dal mondo per la propria costituzione, questo stesso mondo, a cui il soggetto si apre, al livello geneticamente originario non si costituisce come un mondo circostante: vale a dire, non può essere visto, in origine, come un determinato orizzonte di senso.

Dal punto di vista del nostro ragionamento, quindi, diventa determinante esplicitare in maniera più precisa come si declini la cieca apertura al mondo del soggetto pulsionale. Se, infatti, nel discorso fenomenologico di Husserl, cecità significa non solo assenza di uno scopo rappresentato, ma anche assenza di costituzione rappresentativa di un mondo circostante significativamente orientato, il rischio, come coglie Pugliese, è quello di trasformare la pulsione in una forza psichica completamente irrilevante rispetto alle funzioni costitutive della coscienza²⁸³. In questo modo, allora, saremmo costretti a confermare i presupposti dell'interpretazione ambientalista della sostenibilità: vale a dire, che il soggetto ha un riferimento essenziale al mondo esterno solo per quanto riguarda le condizioni fisico-materiali della propria vita, e non, invece, per quanto riguarda la costituzione delle fondamentali coordinate di senso della propria esistenza.

2.3.2. Cecità e apertura di senso

Nel tentativo di capire in che modo il mondo possa attraversare un soggetto pulsionale dal vissuto intenzionale cieco, in quanto del tutto privo di ogni sorta di intenzione rappresentativa, sembra utile ripartire ancora una volta da un esempio. Immaginiamo che un uomo lasci inavvertitamente aperta la finestra del proprio studio e che esso sia talmente assorto nella lettura da non rendersi conto della fredda aria autunnale che sta così lasciando entrare all'interno della stanza. Ad un certo punto, notiamo che egli infila le mani all'interno delle tasche dei propri pantaloni. Interrompendo questa visione, chiediamo all'uomo cosa lo abbia spinto a compiere questo stesso movimento. Secondo Husserl sono due le opzioni di risposta che possiamo ragionevolmente aspettarci dal nostro sbadato interlocutore. La prima: "perché le mani erano infreddolite". Oppure, "non so bene perché", "non ci ho badato"²⁸⁴. Solo in quest'ultimo caso è fenomenologicamente possibile parlare di un movimento corporeo involontario, ovvero la forma più tipica di prassi in cui, come ricorda Bernet, per Husserl si esprime un'intenzionalità di tipo pulsionale²⁸⁵. Qui, infatti, ciò che manca all'azione non è tanto una direzione, ma la rappresentazione anche solo implicita di questa stessa direzione: manca, in altre parole, un'intenzione rappresentativa che accompagni in qualche modo l'azione. Ciò significa che,

animale [*Tier*] può avere originariamente esperienza del mondo esterno» (Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 333 [traduzione mia]).

²⁸³ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 96.

²⁸⁴ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 261.

²⁸⁵ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 320.

come illustra più precisamente Lee²⁸⁶, mentre nel primo caso la sensazione di freddo esercita un'affezione sull'io-centro – esercita, cioè, sull'ego uno stimolo cosciente – il quale, da parte sua, risponde con una rappresentazione delle tasche come luogo in cui poter scaldare le mani e, perciò, come direzione oggettuale dell'azione, nel caso del movimento spontaneo delle mani, il soggetto rimane assorto nella lettura: l'aria fredda che entra dalla finestra non esercita alcuno stimolo [Zug] affettivo sull'ego che possa mettere quest'ultimo nelle condizioni di esercitare un'intenzione rappresentativa verso la direzione oggettuale dell'azione soggettiva.

Se, dunque, l'apertura pulsionale al mondo non si accompagna ad alcuna intenzione di rappresentazione, ciò accade perché nella sfera istintivo-pulsionale non si ritrova uno stimolo affettivo tale da indurre l'ego ad attivarla: perché, in termini fenomenologici più rigorosi, la pulsione afferisce a un livello della vita di coscienza che precede quella dinamica affezione- volgimento che consente il sorgere dell'intenzione di rappresentazione. Qui, come Husserl riconosce fin dalle *Lezioni sulla sintesi passiva*,

[i] dati sensibili (e quindi i dati in generale) indirizzano verso l'io-polo dei raggi dotati di forza affettiva che non sono tuttavia sufficientemente forti per raggiungerlo e non si trasformano quindi in uno stimolo ridestante per la soggettività.²⁸⁷

Se, dunque, nell'apertura della pulsione al mondo esterno non si ritrova una vera e propria affezione, ciò non accade perché il mondo non esercita alcuna stimolazione affettiva sul soggetto, ma perché questa stessa stimolazione non ha forza sufficiente per aver presa su di esso. Nel movimento spontaneo del soggetto che nasconde le proprie mani dal freddo, il mondo esterno esercita una stimolazione sul soggetto, benché quest'ultimo non badi a essa²⁸⁸: benché, cioè, l'ego- polo dell'intenzionalità rappresentativa non sia raggiunto dalla sensazione di raffreddamento e continui a essere totalmente assorbito dalla lettura del testo. Sebbene, allora, il “referente” oggettuale dell'intenzionalità pulsionale non sia in grado di esercitare un'affezione vera e propria sul soggetto egoico e sulla sua intenzionalità rappresentativa, l'originario riferimento pulsionale al mondo esterno rappresenta «in ogni caso – come Husserl scrive esplicitamente – un fenomeno affettivo»²⁸⁹. Da questo punto di vista, allora, l'apertura originaria al mondo rivela, come nota anche Lee, un certo carattere affettivo, per quanto *sui generis*²⁹⁰. Più precisamente, essa si mostra in qualità di un'apertura

²⁸⁶ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 116.

²⁸⁷ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., pp. 205- 206. Su questo punto si veda anche: Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 483.

²⁸⁸ Questo legame tra cecità dell'intenzionalità pulsionale e mancanza di attenzione da parte del soggetto è sottolineata anche in Bower, «Husserl's theory of instincts as a theory of affection», op. cit., p. 138.

²⁸⁹ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 229.

²⁹⁰ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 116.

pre-affettiva [*voraffektive*]²⁹¹: vale a dire, di un'apertura in cui, pur essendo presente un riferimento a un determinato oggetto (o stato di cose) quest'ultimo non è sufficientemente forte da motivare il volgersi da parte dell'intenzione rappresentativa del soggetto egoico verso di esso.

Fenomenologicamente, dunque, si rileva una certa eterogeneità tra la sfera del vissuto pulsionale e la sfera del vissuto egoico. L'analisi genetica dell'animalità conduce così a mettere in luce una situazione apparentemente paradossale²⁹²: una situazione in cui la pulsione si mostra come un fenomeno soggettivo privo di qualsiasi coinvolgimento del soggetto egoico. In termini fenomenologici più rigorosi, l'analisi genetica che si estende fino all'intenzionalità pulsionale, come scrive Husserl,

ci conduce alla struttura egoica [*Ichstruktur*] e al suo sostrato fondativo permanente del flusso non egoico [*des ichlosen Strömens*], il quale riconduce attraverso una conseguente domanda a ritroso [*Rückfrage*] a ciò che presuppone e rende possibile anche l'attività sedimentata, vale a dire alla sfera pre-egoica radicale [*auf das radikal Vor-ichliche*]²⁹³

Alle spalle dell'attività costituente dell'*ego cogito* della coscienza rappresentativa, dunque, si rinviene ancora una struttura soggettiva, quella che Husserl chiama "pre-io" [*Vor-Ich*]: una sorta di "preforma del soggetto", come lo definisce Montavont²⁹⁴, geneticamente anteriore all'ego che svolge l'attività di costituzione della coscienza dossico- rappresentativa. In quanto «base di fondo [*Untergrund*] della soggettività [egoica] [N.d.A.]»²⁹⁵, per riprendere un'espressione che Husserl usa nelle pagine finali del secondo libro di *Idee*, a differenza di quanto ipotizza Lee²⁹⁶, il pre-io non può essere considerato come un momento interno al soggetto egoico. Tutto al contrario, come nota Yamaguchi, nella misura in cui proprio il pre-io si trova geneticamente alle spalle dell'ego cogito, la caratterizzazione egoica di questo strato della vita soggettiva deve essere giudicata insostenibile nella

²⁹¹ In linea con queste osservazioni, troviamo il seguente brano del secondo libro di *Idee* nel quale si legge: «Di fronte all'io attivo sta quello passivo, e l'io, quando è attivo, è sempre anche passivo, una passività che può essere sia dell'ordine dell'affezione sia di quello della ricettività [...] Soggettivo nel senso originario è anche l'io "passivo" (in un secondo senso), l'io delle "tendenze", che subisce certi stimoli da parte delle cose e delle manifestazioni, che viene attratto e che cede a questa attrazione» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 217- 218). Qui l'autore distingue differenti connotazioni della sfera soggettiva in corrispondenza di diversi gradi di costituzione. Notiamo che il livello passivo della soggettività, quello che si riferisce al grado costitutivo dell'affezione, ha sotto di sé un ulteriore livello, quello delle tendenze, e, dunque delle intenzioni pulsionali in generale.

²⁹² Husserl stesso nei suoi manoscritti di ricerca, notando probabilmente questa paradossalità, si chiede: «Ist es dann hier schon ein ichloses Streben, das zur Verwirklichung stetig führt, stetig neues Streben weckt etc.? Aber wie steht es mit dieser Konstruktion? Ist nicht alles Streben schon ichlich?» (Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 351).

²⁹³ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 598 [traduzione mia].

²⁹⁴ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 251 [traduzione mia].

²⁹⁵ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 278.

²⁹⁶ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 123.

prospettiva fenomenologica²⁹⁷: la sfera del *Vor-Ich* si presenta come una sfera che non è riconducibile alla sfera dell'ego.

Più precisamente, a riguardo del pre-ego, nel secondo libro di *Idee* si legge:

Certo, il corpo vivo ha certe particolari virtù rispetto alle altre cose: è “sogettivo” in un senso ben distinto, cioè in quanto latore di campi sensibili [...], in quanto latore del centro e delle direzioni fondamentali dell'orientazione spaziale, [...] ma ciò indica semplicemente come questo strato non rientri nell'ambito di ciò che è propriamente egologico.²⁹⁸

Sfera soggettiva priva del carattere egoico è, dunque, il *Leib* (e non l'*ego cogito*) a presentare una continuità con quella sfera soggettiva pre-egoica che è il *Vor-Ich* come, scrive Husserl, «polo [soggettivo] [N.d.A.] degli istinti originari»²⁹⁹: come, detto altrimenti, principio di unità – e, in questo senso, commenta Montavont, principio di soggettività³⁰⁰ – dell'ampio panorama dei vissuti pulsionali che non possono essere ricompresi all'interno della sfera egoica della soggettività. Questa continuità tra *Leib* e pre-io suggerisce, pertanto, che «il corpo vivo – afferma Lee – rappresenta il momento “noetico” del fluire passivo della hyle istintiva originaria»³⁰¹: che, detto altrimenti, la sfera pre-egoica in cui si svolge il riferimento pulsionale al mondo esterno insiste sul corpo vivo del soggetto.

Da questo punto di vista, Husserl non sembra essere distante dai presupposti delle teorie ambientaliste della sostenibilità. La continuità tra *Leib* e *Vor-Ich* suggerisce, infatti, che non sia il soggetto egoico ma la corporeità vivente a portare su di sé l'apertura pulsionale al mondo esterno³⁰²: vale a dire, a mostrarsi dipendente dal mondo esterno per la propria costituzione. Se ciò pare collocare

²⁹⁷ Yamaguchi, «Triebintentionalitaet als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phaenomenologie», op. cit., p. 230- 231.

²⁹⁸ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 216- 217.

²⁹⁹ «Pol von ursprünglichen Instinkten» (Ms E III 9, Bl. 18a) [traduzione mia]. In questa prospettiva diventa più evidente la ragione dell'accostamento proposto da Montavont tra *Vor-Ich* e io animale (Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 270). Così compreso, infatti, il pre-io non può che sovrapporsi all'io-degli-istinti come centro di irraggiamento [*Ausstrahlungszentrum*] dell'intenzionalità pulsionale “cieca” in quanto disancorata dall'intenzione di carattere rappresentativo.

³⁰⁰ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 270.

³⁰¹ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 117 [traduzione mia]. Sulla correlazione tra contenuti hyletici originari e corpo vivo si veda anche: L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verl., Mohn 1963, p. 120; U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, M. Nijhoff, Den Haag 1964, pp. 131-135. Questa insistenza del vissuto pulsionale a livello del corpo vivo dovrebbe consentire di spiegare un tratto del tutto peculiare della teoria husserliana delle pulsioni, che è racchiuso nelle seguenti parole dell'autore: «wir das Problem der Verschiedenartigkeit der Interessen nicht in Rechnung gezogen haben, die Fragen des Gemüts und die Fragen der doppelten Habitualität - der erworbenen und der <Habitualität der> ursprünglichen Instinkte» (Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 592 ; cfr. Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 609). Ogni soggetto presenta, dunque, un patrimonio genetico [*Erbmasse*] di abitudini istintive innate che possono essere ereditate dalle generazioni passate nella misura in cui insistono sul livello carnale. L'ereditarietà delle acquisizioni pulsionali delle precedenti generazioni avverrebbe, pertanto, alla stregua dell'ereditarietà delle altre qualità bio-psichiche del corpo vivo. Su questo punto: Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 166- 168.

³⁰² Ulteriore conferma si trova nel seguente passaggio testuale, in cui Husserl dichiara: «tutte le affezioni delle cose esterne e dello stesso *Leibkörper* sono riferite al mio corpo vivo, come ciò “su cui” io sono affetto e tutte le mie reazioni attive, tutte le mie azioni [*Handlungen*] hanno la forma di eventi [*Geschehnissen*], che hanno il loro luogo originario nel corpo vivo» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 293 [traduzione mia]).

Husserl in una posizione di prossimità teorica con quanti affermano una dipendenza dal mondo esterno come dipendenza dal contesto biofisico della vita della specie, non bisogna, tuttavia, dimenticare, come nota Yamaguchi che la sfera pre-egoica non corrisponde affatto a una sfera priva di attività intenzionale³⁰³. Il vissuto soggettivo che essa racchiude è, infatti, il vissuto di una pulsione che, come abbiamo ricordato più volte sopra, Husserl concepisce immediatamente come intenzionalità pulsionale [*Triebintentionalität*]: vale a dire, come un momento che si inserisce a pieno titolo e con un ruolo geneticamente originario nella vita di coscienza. Ciò permette di precisare la distinzione tra *Ich* e *Vor-Ich* come una distinzione non tra due diverse nozioni di soggettività – quella corporea e quella cogitativo-intenzionale – quanto piuttosto, come evidenziano Giorello e Sinigaglia, tra due diversi momenti di una stesso soggetto cosciente³⁰⁴: di una stessa vita di coscienza internamente stratificata. In tal senso, lo scopo di questa distinzione non è tanto quello di separare il soggetto egoico delle intenzioni di rappresentazione dalla dimensione corporea dei vissuti pulsionali, quanto piuttosto, proseguono gli autori, quello di rendere conto dell'esistenza di una sfera di coscienza che prescinde dall'attività egoica di costituzione dossico-rappresentativa³⁰⁵.

Questa sfera pre-egoica di coscienza insiste, appunto, sul corpo vivo, ma si tratta di un'afferenza che non deve essere scambiata per un'identificazione. Come ricorda Montavont³⁰⁶, infatti, Husserl rifiuta l'idea di quella che Merleau-Ponty poi chiamerà “intenzionalità del corpo”³⁰⁷: rifiuta, vale a dire, l'idea di un'attività intenzionale trasferita tale quale al corpo proprio. Quella insistenza, infatti, per Husserl non indica nient'altro che questo: la sfera pre-egoica in cui si svolge il riferimento pulsionale al mondo esterno deve essere intesa nella forma di quella che Montavont chiama “carnalità

³⁰³ Yamaguchi, «Triebintentionalität als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phaenomenologie», op. cit., pp. 223-224.

³⁰⁴ Giorello, Sinigaglia, «L'istinto dell'intenzionalità», op. cit., p. 51. L'inclusione genetica nel soggetto di un momento passivo originario, permettendo di vedere come il soggetto sia sempre al contempo attivo e passivo, permette anche di riconsiderare i rapporti tradizionali tra attività e passività. Come coglie, infatti, Merleau-Ponty, attraverso la sfera soggettiva della passività originaria «l'intenzionalità cessa di essere ciò che essa era a partire da Kant: attualismo puro, cessa d'essere una proprietà della coscienza, delle sue “attitudini” e dei suoi atti, per diventare vita intenzionale» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible; suivi de notes de travail*, Gallimard, Parigi 1964 [traduzione mia]): per essere ricondotta, detto altrimenti, a una tensione costante e costruttiva tra intenzionalità d'atto nella forma del cogito e intenzioni passive latenti.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 100. Anche Kelker sottolinea la divergenza tra Merleau-Ponty e Husserl nel fatto che quest'ultimo si rifiuti di trasferire l'attività della coscienza al corpo, aprendo la strada a un soggetto della sintesi passiva come corpo che si vive nel modo impersonale del “si” anonimo (A. Kelker, «Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl», in *Maurice Merleau-Ponty: Le psychique et le corporel*, Aubier, Parigi 1988). Per un approfondimento sul significato che Husserl attribuisce alla nozione di anonimato si rimanda all'ultimo capitolo del presente lavoro. In ogni caso, Taipale e Zahavi hanno recentemente cercato di mostrare come anche per il pensatore francese l'ammissione di una dimensione di anonimato non coincida con un superamento della prospettiva in prima persona tipica della fenomenologia (Cfr. J. Taipale, D. Zahavi, «Nordic perspectives on phenomenology: an introduction», *Continental Philosophy Review*, 48 (2015), pp. 103- 106, p. 104).

³⁰⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 6.

soggettiva”³⁰⁸, vale a dire di una sfera di coscienza così intrecciata con il corpo vivo del soggetto da confondersi con esso – da poter essere descritta solo nei termini di una coscienza incarnata³⁰⁹. Pur non potendo essere, secondo Husserl, inequivocabilmente considerati sinonimi³¹⁰, dunque, il corpo vivo e la coscienza rappresentano fenomenologicamente un’unità originaria e indissolubile.

In questo modo, l’apertura pulsionale al mondo esterno, pur insistendo sulla dimensione corporea del soggetto, non è un’apertura che ci dice di una mera dipendenza organico-materiale da esso. Come Husserl riconosce già nel primo libro di *Idee*, infatti, «avere senso [...] è il carattere fondamentale di ogni coscienza»³¹¹. Il riferimento pulsionale al mondo esterno, in quanto riferimento di una coscienza incarnata, deve manifestare, dunque, una certa “intenzione di senso”, per riprendere un’espressione di Montavont³¹²: deve, in altre parole, custodire in se stesso una certa connotazione di senso. Si tratta di un’intuizione che Husserl conferma con le seguenti parole:

Il processo vitale è un processo dell’essere costantemente sottoposti a pulsioni [*Getriebenseins*] [...] un processo del cedere a tendenze cieche, dell’arrendersi o dell’abbandonarsi all’impulso [...] di valori spontanei [...]. In questo processo vitale faccio una molteplicità di “esperienze pratiche”; e ogni sviluppo di questa esperienza mi apre nuovi scopi pratici, mi apre nuovi e nuovi tipi di oggettualità [*Sachlichkeiten*], di oggetti [*Gegenstände*], di rapporti [*Verhältnisse*] ecc. che [...] soddisfano le mie pulsioni, non solo, essi mi mostrerebbero anche delle pienezze di valore [*Wertfülle*]³¹³.

Sul corpo vivo insiste, dunque, un’esperienza pulsionale che, in quanto esperienza cosciente, si riferisce a oggetti (o stati di cose) dotati di un senso e di un valore intenzionali. Ciò significa, come mette in luce Pugliese, che, pur essendo estranea all’attività della costituzione della coscienza dossico-rappresentativa, anche l’intenzionalità pulsionale svolge una propria funzione costitutiva³¹⁴ per mezzo della quale il mondo appare all’*Animal* come una serie di rimandi non neutrali: per mezzo della quale, in altre parole, si definisce un peculiare senso oggettuale. Esso, infatti, a differenza del senso oggettuale che si costituisce nell’intenzionalità dossico-rappresentativa, esercita uno stimolo

³⁰⁸ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 254 [traduzione mia].

³⁰⁹ Taipale sottolinea come Husserl tenda a riferirsi a questo intreccio indissolubile tra coscienza e corpo vivo ricorrendo al concetto di *Innenleiblichkeit*, distinta ma essenzialmente legata a una *Aussenleiblichkeit* (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., pp. 327-329; 336-337). Su questa distinzione: J. Taipale, «The Bodily Feeling of Existence in Phenomenology and Psychoanalysis», in Heinämaa, Hartim and Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, op. cit., pp. 218-234, p. 221.

³¹⁰ Taipale, «The Bodily Feeling of Existence», op. cit., p. 222.

³¹¹ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 229.

³¹² Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 29. Analogamente De Palma, il quale scrive: «Anders als Husserl aufgrund des Schemas Inhalt/Auffassung vermutet, ist die Hyle auf keiner Stufe formlos [...]. Eine formlose Urhyle ist eine unphänomenologische Substruktion» (De Palma, «Der Ursprung des Akts», op. cit., p. 207).

³¹³ Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., pp. 87- 88 [traduzione mia]. Sempre in questo senso, qualche pagina prima si legge: «Indem aber [in dem Triebintentionalität] [N.d.A.] das Sachliche hervortritt, ist es je nach dem ein in sich Wertes“ oder „in sich Unwertes“ oder ein Gleichgültiges» (Ivi, p. 86).

³¹⁴ Pugliese, *Il movente dell’intenzionalità*, op. cit., p. 16.

cosciente «la cui forza attrattiva [*Reizkraft*] – puntualizza Husserl – è pari a zero»³¹⁵: il cui impulso affettivo non è forte al punto tale da emergere [*abheben*] all’attenzione cosciente del soggetto egoico. Come Husserl aveva illustrato una decina di anni prima all’interno delle *Lezioni sulla sintesi passiva*, dove la forza affettiva si indebolisce, «si impoverisce il senso oggettuale, che perde differenze interne [...]. La fine è una totale assenza di differenze, derivante dalla totale assenza di forza affettiva»³¹⁶. Il senso oggettuale che si costituisce nella sfera pre-egoica e pre-affettiva dell’intenzionalità pulsionale, pertanto, è un senso i cui contenuti particolari si confondono e si presentano alla coscienza in maniera completamente inarticolata e indistinta. Husserl ne parla nei termini della « “notte” di ciò che non è cosciente, di ciò che è per me come ciò-che-vale-per-me nel suo contenuto di senso oppure come di ciò che è per me come costituito e ciononostante non autenticamente valido per me – in entrambi i casi in maniera inconsapevole»³¹⁷: nei termini, cioè, di un “intero di senso indifferenziato”, come scrive Roberto Walton³¹⁸, che, nonostante non emerga [*abheben*] all’attenzione del soggetto, si mostra essere in grado di fornire delle proprie (oscuere) coordinate di senso. In questo modo, l’apertura originaria della pulsione al mondo esterno, pur insistendo nella sfera del corpo proprio rivela tutt’altro che una mera dipendenza organica dal mondo stesso. Essa, piuttosto, si mostra come un’originaria apertura di senso. Il soggetto si trova così a essere attraversato da un senso oggettuale oscuro e indistinto: un senso non disposto dall’*ego cogito* e dalla sua coscienza rappresentativa.

³¹⁵ Husserl, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., p. 191 [traduzione mia]. L’importanza di interpretare la differenza tra sfera affettiva e sfera pre-affettiva come una differenza di grado della forza attrattiva, Husserl l’aveva già resa esplicita nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*. In un passaggio argomentativo di quelle lezioni, infatti, notava: «Se riflettiamo sul relativismo essenziale dell’affezione [...] allora diventeremo esitanti nell’interpretare un elemento inavvertibile come un elemento che in generale non produce affezione alcuna. [...] Ciò che non si comprende è come qualcosa possa acquistare un forza affettiva in generale dove non era presente nulla di tutto ciò, come qualcosa che per l’io in generale non esisteva, un puro nulla affettivo, possa trasformarsi in modo primario in qualcosa di attivo. Se, invece, seguiamo la *gradualità che si trova nell’essenza dell’affezione* [corsivo mio] [N.d.A.], rimaniamo nella chiarezza e nella visione dell’essenza» (Idem, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 221).

³¹⁶ Idem, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., pp. 228- 229.

³¹⁷ Husserl, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., p. 193 [traduzione mia]. Rispetto all’uso dell’espressione “non cosciente” [*Unbewusstes*] va detto che nel manoscritto da cui è tratto il brano Husserl utilizza il termine coscienza in un senso abbastanza ristretto e che lui stesso precisa come segue: «Die konstituierende Intentionalität, hier allgemein verstanden als das Bewusstsein im allerweitesten Sinn» (Ibid.). In questo modo si coglie un certo ruolo svolto dal concetto psicoanalitico di inconscio nell’estendere la riflessione fenomenologica oltre i confini della coscienza rappresentativa (cfr. Brudzińska, «Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience», op. cit., pp. 30-31), ma contemporaneamente anche la riformulazione husserliana di questo concetto in un senso non topico, vale a dire in un senso che integra l’inconscio in una nozione allargata di coscienza: in un senso che si estende oltre l’intenzione rappresentativa (Cfr. Fuchs, «Body, Memory and the Unconscious», op. cit., pp. 75- 77).

³¹⁸ R. J. Walton, «The constitutive and reconstructive building-up of horizons», in P. Vandavelde and S. Luft (eds.), *Epistemology, Archaeology, Ethics: current investigations of Husserl’s corpus*, Continuum International Publishing Group, London 2010, pp. 132- 151, pp. 137- 138. Yamaguchi sottolinea una continuità tra la mancanza di distinzione pre-affettiva tra i diversi momenti hyletici e i fenomeni sinestetici. Sebbene, infatti, egli riconosca che questi ultimi trovino un’analisi sistematica solo all’interno della riflessione merleau-pontiana (cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 299- 322), tuttavia Yamaguchi riconosce come nelle pagine husserliane dedicate al fenomeno della sinestesia questa si mostri condividere con l’intenzionalità pulsionale un contenuto sensibile parimenti indifferenziato. Su questo parallelismo si veda in particolare: Yamaguchi, «Triebintentionalitaet als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phaenomenologie», op. cit., pp. 227-228.

Proprio per questo, la lettura fenomenologica dell'esperienza pulsionale si colloca su un piano diverso da quanti, all'interno dell'approccio ambientalista dell'etica della sostenibilità, si mostrano disponibili ad ammettere l'idea che l'apertura del soggetto al mondo esterno non si esaurisca in una dipendenza da risorse materiali o condizioni bio-fisiche che rendono possibili la nostra esistenza. Al contrario, essi sottolineano la capacità che l'esperienza soggettiva del mondo esterno ha di offrire al soggetto dimensioni di senso, le quali, tuttavia, come osserva Bryan Norton, vengono descritte nella maniera seguente:

Se la nostra cultura si mostra incapace di preservare altre forme di vita allo stato selvaggio, perderemo il nostro unico mezzo per comprendere i grandi misteri dell'emersione della vita e della sua diversificazione. Condanneremo noi e i nostri discendenti all'ignoranza circa le radici della nostra esistenza.³¹⁹

Mentre qui il riferimento soggettivo al mondo esterno rappresenta la condizione attraverso la quale il soggetto può rafforzare e ampliare il proprio orizzonte di senso scientifico- naturale, nell'analisi fenomenologica dell'esperienza pulsionale Husserl ci dice di un'apertura al mondo esterno che costituisce quella che egli stesso definisce una «passiva credenza d'essere [*passiven Seinsgalubens*]»³²⁰: una *Ur-doxa*, ossia, come si legge nel primo libro di *Idee*, qualcosa in cui «noi crediamo già, “prima di saperlo”»³²¹. L'apertura pulsionale al mondo esterno non è, dunque, apertura di un orizzonte di senso che racchiuda valori spirituali e credenze astratte. Purtroppo, come sottolinea Pugliese, essa costituisce una forma peculiare di conoscenza che è al contempo un valutare e un prendere posizione – un *Wertnehmen* e un *Werthalten*³²²: una comprensione immediata e implicita delle atmosfere, tensioni, tonalità emotive delle situazioni personali che si vivono a contatto con il mondo. In questo senso, nonostante l'estraneità all'ego costituente, l'esposizione pulsionale al mondo è in grado di offrire un tracciato significativo per il soggetto: di definire, pur in maniera oscura e latente, delle coordinate di senso che individuano i tratti fondamentali di una situazione (e, per questo, non hanno un valore esclusivamente strumentale)³²³ e che forniscono le indicazioni necessarie per l'orientamento primordiale del soggetto nel mondo.

³¹⁹ Norton, «The cultural approach to conservation biology», op. cit., p. 653 [traduzione mia].

³²⁰ Husserl, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, op. cit., p. 133.

³²¹ Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 258.

³²² Pugliese, *Il movente dell'intenzionalità*, op. cit., p. 159.

³²³ In questo senso mi pare che la lettura fenomenologica dell'esperienza pulsionale possa essere ritenuta in linea con la posizione di Magnaghi, il quale, nel criticare la visione strumentalista della relazione con l'ambiente condivisa sia dall'approccio funzionalista sia dall'approccio ambientalista alla sostenibilità, scrive: «così non vengono generalmente inclusi nel calcolo [utilitaristico] [N.d.A.] dei costi- benefici problemi come [...] la qualità estetica, il riconoscimento e la valorizzazione delle culture e delle identità locali in relazione alle qualità peculiari dei luoghi e ai saperi ambientali che li producono» (Magnaghi, *Il progetto locale*, op. cit., p. 54).

Riprendendo un'espressione di Husserl, possiamo così affermare che, nell'apertura pulsionale alla dimensione mondana, quest'ultima «ci parla [...] per quanto poco noi la stiamo a sentire»³²⁴: viene a costituirsi un senso implicito e pre-tematico che inerisce la nostra esistenza. Più precisamente, questo riferimento al mondo esterno significativamente connotato inerisce a quella sfera dell'esistenza soggettiva su cui insiste l'intenzionalità pre-egoica della pulsione: sul corpo vivo, quindi, che in tal modo, come nota Fuchs, si mostra come «il luogo dove si formano significati latenti e nascosti»³²⁵. Coerentemente con quanto rilevato sopra, il corpo vivo non ha il carattere intenzionale necessario per svolgere esso stesso una funzione di costituzione. Il corpo vivo, per così dire, “ospita” l'operare intenzionale della pulsione, di modo tale che, come rileva Pugliese, la forma ante-predicativa dell'evidenza si offre nella forma di un'evidenza incarnata [*leibhaftige Evidenz*]³²⁶: di modo tale che, in altre parole, il contenuto di senso che si costituisce nell'apertura pulsionale al mondo esterno si radica e influisce sulla dimensione corporea dell'esperienza.

Si coglie così la complessità del concetto husserliano di *Leib*³²⁷. Mentre nell'analisi statica dell'animale come *Tier*, il corpo vivo era definito, secondo le parole dell'autore, come «una cosa che possiede “membra” le quali non soltanto possono essere mosse, ma che io muovo e che, perciò, eventualmente nell'“io voglio”, possono venir mosse»³²⁸ – vale a dire, come il luogo di realizzazione delle intenzioni rappresentative che il soggetto egoico riferisce alla sfera pratico-volitiva – per illustrare come sia possibile la delineazione di un senso oggettuale che si incarna nel corso del riferimento pulsionale al mondo esterno non è sufficiente, osserva ancora Pugliese, che il corpo vivo abbia una funzionalità mobile- percettiva e sia organo di realizzazione delle intenzioni pratiche dell'ego³²⁹. La rete di significati ante-predicativi che di costituisce nell'esposizione pulsionale al mondo e che si accentra attorno alla cosiddetta “carnalità soggettiva” richiede, piuttosto, di essere messa in relazione con un *Leib* che, come ammette anche Husserl, sia «allo stesso modo anche organo per la costituzione [corsivo mio] [N.d.A.] dell'appercezione-della-cosa-di-valore, organo per la percezione di valore che gli si riferisce»³³⁰: sia anche organo, detto altrimenti, per la formazione pre-cosciente di orizzonti che, per quanto oscuri e pre-tematici, racchiudono in sé significati e valori

³²⁴ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 206 [traduzione con modifiche].

³²⁵ Fuchs, «Body, Memory and the Unconscious», op. cit., p. 76 [traduzione mia].

³²⁶ Pugliese, *Il movente dell'intenzionalità*, op. cit., p. 109.

³²⁷ Pur non pienamente sviluppata, secondo Embree, tale complessità del *Leib* è presente già nel secondo libro di *Idee* (cfr. L. Embree, «Advances Regarding Evaluation and Action in Husserl's Ideas II», in Nenon, Embree (eds.), *Issues in Husserl's II*, op. cit., pp. 173- 198, pp. 187- 188).

³²⁸ Husserl, *Idee...*, vol. II, op. cit., p. 260.

³²⁹ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 65.

³³⁰ «Er ist ebenso auch Organ für die Konstitution von Wertding- Apperzeption, Organ für die betreffenden Wertnehmungen» (E. Husserl, *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente III. Briefwechsel*, vol. 2, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1994, p. 263 [traduzione mia]).

– che sia, nella definizione di Bernet, “sensibilità carnale” [*sensibilité charnelle*]³³¹. L’approfondimento genetico dell’animalità, pertanto, senza mettere in discussione l’accezione senso-motoria della corporeità, ne porta alla luce un secondo significato³³², ma ugualmente centrale per la comprensione della nostra relazione con il mondo esterno. Esso porta in primo piano un corpo che funge come “corpo di risonanza”, come lo chiama Pugliese³³³: corpo in cui risuonano, pur in maniera oscura e implicita, quelle reti di rimandi significativamente connotati che accompagnano l’originario aprirsi al mondo del soggetto pulsionale.

Benché radicato nel corpo vivo del soggetto, l’orizzonte di senso che il pre-io costituisce nell’esposizione pulsionale al mondo esterno non è affatto estraneo a quello racchiuso nel mondo circostante costituito dalla coscienza dossico-rappresentativa. Come Husserl, infatti, scrive in un manoscritto dei primi anni Trenta, «noi distinguiamo in ogni tema [...] momenti impliciti che agiscono affettivamente (risp. affezioni) e, in fondo, implicite affezioni al grado zero [*Nullaffektionen*], un qualcosa di implicito, ma di non cosciente»³³⁴. Ogni senso oggettuale tematicamente costituito dall’ego si accompagna, dunque, non soltanto all’affezione attuale che motiva il processo stesso di costituzione. Implicito, e nascosto, c’è sempre all’opera anche una sfera di significati non coscienti in senso lato: una sfera di significati costituiti da una coscienza intenzionale di natura non egoica. Questa, precisa poco oltre l’autore, «è sempre di sfondo, per quanto uno [sfondo] [N.d.A.] a proprio modo anonimo, silenzioso, del tutto non notato [...] per la coscienza in senso pregnante, per [la coscienza] [N.d.A.] tematica»³³⁵. Il rapporto tra l’orizzonte di senso implicito che si costituisce nell’apertura pulsionale al mondo esterno e il profilo di senso del mondo circostante dossicamente costituito non è, pertanto, quello della semplice coesistenza o giustapposizione. Il primo fa parte, infatti, a pieno titolo del processo di costituzione dell’intenzione dossico-rappresentativa del soggetto egoico, nella misura in cui ne rappresenta lo sfondo che opera in maniera implicita alle spalle di esso. Ciò significa anche, però, che un orizzonte di senso oscuro e indeterminato è sempre nascostamente implicato sullo sfondo della costituzione dossica degli oggetti

³³¹ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 302 [traduzione mia].

³³² Come osserva Altobrando, si tratta di «due aspetti di un unico e medesimo "corpo", nel primo caso considerato quale "latore delle sensazioni", nel secondo come "latore di liberi movimenti"» (Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 126).

³³³ Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 65. Pugliese è qui molto prossima all’interpretazione che già Ricoeur aveva dato di questa seconda accezione del *Leib*, laddove in *Soi-même comme un autre* aveva scritto: «Il corpo vivo è il luogo di tutte le sintesi passive su cui si costruiscono le sintesi attive, dove solo queste ultime possono essere chiamate produzioni [*Leistungen*]. Il corpo vivo è la hyle in risonanza [corsivo mio] [N.d.A.] con tutto ciò che può essere detto hyle in ogni oggetto percepito» (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 375 [traduzione mia]). Va precisato che il concetto di risonanza [*Resonanz*] non è introdotto in maniera estrinseca nella fenomenologia husserliana. Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* Husserl si esprime a proposito del concetto di risonanza in questo modo: «La risonanza è un tipo di coincidenza a distanza, nella separazione» (Husserl, *Husserliana*, vol. XI, op. cit., p. 406).

³³⁴ Husserl, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., p. 191 [traduzione mia].

³³⁵ Ivi, p. 192 [traduzione mia].

intenzionali e del mondo circostante. In questo senso, secondo Costa, nel processo di costituzione mondana «la contaminazione è originaria, è l'origine stessa»³³⁶: nel senso che fenomenologicamente non esiste un processo di costituzione del mondo circostante che non sia già fin dall'inizio attraversato, nello sfondo, da un orizzonte di senso che la pulsione costituisce nella sua esposizione al mondo e che insiste nella sfera del corpo proprio.

Se, dunque, la costituzione del mondo circostante non avviene mai nella purezza dell'intenzione oggettivante dell'ego cogito ciò non implica, avverte Pugliese, che fenomenologicamente la contaminazione con l'orizzonte di senso della pulsione abbia un significato meramente distruttivo per il processo di costituzione³³⁷: che, in altre parole, rappresenti una minaccia e una distorsione per il processo di costituzione egoica. Come Husserl precisa altrove: «l'attività egoica presuppone la passività – la passività egoica – ed entrambi presuppongono l'associazione e la pre-coscienza nella forma dell'ultimo fondamento hyletico»³³⁸. La costituzione dossica che si regge sulla dinamica tra stimolazione affettiva e volgimento egoico poggia, quindi, sulla sfera pre-egoica e sul processo di costituzione che le corrisponde: il processo di costituzione che avviene nell'apertura al mondo del soggetto della pulsione. Più precisamente, ciò accade perché, come spiega ancora l'autore,

tutte le affezioni di grado zero nella loro non emergenza [*Unabgehobenheit*] e correlativamente tutti i contenuti non emergenti nella loro costituzione si fondono in un nulla totale, in uno sfondo “incosciente”. [...] Eppure, noi vediamo che ogni cosa per sé “cosciente” ha la propria implicita oscurità. Ma di volta in volta da questa notte, da questo luogo vuoto, fanno breccia delle voci di modo tale che la forza-zero [*Null-Kraft*] di una componente affettiva sperimenta un risveglio di forza [*Kraftzuwachs*].³³⁹

Ciò accade, in altre parole, perché i contenuti affettivi che motivano l'attività di costituzione dossica dell'ego non sorgono dal nulla, ma emergono a partire da quella stessa sfera pre-egoica di sensi oggettuali dal valore pre-affettivo, di cui fanno parte anche le coordinate di senso costituite dall'intenzionalità pulsionale. In tal senso, allora, le affezioni che colpiscono la sfera di attenzione

³³⁶ Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, op. cit., p. 146.

³³⁷ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 16.

³³⁸ Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 53 [traduzione mia].

³³⁹ Ivi, pp. 191- 192 [traduzione mia]. Similmente nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*: «La coscienza costituisce in parte oggetti espliciti, cioè oggetti emersi che di fatto ci colpiscono, in parte oggetti impliciti (le parti e i momenti) che non sono, o non sono ancora, emersi ma che tuttavia, in quanto possono emergere in “circostanze favorevoli”, vengono ugualmente in questione dal punto di vista dell'affezione. Sotto questo aspetto saremo dunque costretti a distinguere tra l'affezione effettiva e la tendenza all'affezione, intesa come una potenzialità dell'affezione» (Idem, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 205-206; cfr. Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 483). La qualificazione husserliana delle pre-affezioni come affezioni in potenza è tra i motivi che hanno portato ad accostare il *Trieb* husserliano con la *dynamis* aristotelica. Su questo punto si veda, in particolare: R. Bernet, «Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl», in D. Lohmar, D. Fonfara (a cura di), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation. Cognitive Sciences, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaften und Religionwissenschaften*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 38-53; Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 168).

dell'ego non possono essere considerate dei vissuti geneticamente originari: nel senso che, per riprendere le parole di Montavont, l'affezione fa dono al soggetto di un "oggetto" che essa stessa ha a propria volta ricevuto³⁴⁰. Il contenuto affettivo che motiva il volgimento da parte del soggetto egoico e, conseguentemente, l'attività dossica di costituzione, infatti, è già nascostamente costituito nella sfera pre-egoica della vita intenzionale. Quest'ultima, pertanto, appare il livello della vita di coscienza alle spalle del quale non è geneticamente possibile risalire: essa appare, come osserva Deodati, sfera originaria dell'affezione [*Uraffektion*]³⁴¹ in grado di costituire un originario nucleo di senso [*Urhytle*]³⁴². Se, dunque, il senso oggettuale pre-tematico che si costituisce per mezzo dell'intenzionalità pulsionale attraversa carsicamente tutto il processo di costituzione egoica, è perché esso svolge un importante ruolo costitutivo nei confronti di questo stesso processo: è perché, in altre parole, esso rappresenta il fondamento geneticamente ultimo dell'attività egoica di costituzione dossico- rappresentativa.

Si rivela corretta, allora, la tesi di Bernet³⁴³, secondo la quale l'approfondimento genetico dell'animalità e dei vissuti pulsionali che le corrispondono permette di rivedere un certo modo di concepire la coscienza oggettivante ancora presente nell'analisi statica del *Tier*. Come illustra Montavont, la riflessione husserliana sull'animalità pulsionale rende evidente, nello specifico, come l'ego dell'intenzionalità rappresentativa non possa più essere considerato il fondamento ultimo del processo di costituzione³⁴⁴. Gli atti egoici che costituiscono in maniera più o meno definita il profilo di senso del mondo circostante, infatti, devono essere fatti geneticamente poggiare su un senso oggettuale opaco e precosciente che si costituisce originariamente per mezzo della coscienza pre-egoica e incarnata della soggettività pulsionale. Prima ancora dell'ego, dunque, la struttura pulsionale dell'*Animal* rappresenta il presupposto geneticamente originario della costituzione del mondo

³⁴⁰ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 97. Come Husserl stesso illustra in un manoscritto del 1928: «Die Welt ist uns vorgegeben. Richten wir den aktiven Blick geradehin auf irgendetwas, so war es schon da» (Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 26).

³⁴¹ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 134. Analogamente, il corpo vivo, come luogo di realizzazione della sfera pulsionale, acquisisce un medesimo valore geneticamente originario. Scrive, a tal proposito, Husserl: «Il livello [geneticamente] [N.d.A.] più profondo appartiene in maniera palese all'animazione [*Beeslung*] più immediata e originaria di tutte della fisica corporeità vivente [*Leiblichkeit*] come quella che l'io che guarda al proprio corpo vivo localizza direttamente nella sua corporeità viva e può vedere come la animi immediatamente un po' per volta» (Husserl, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 131 [traduzione mia]). Didier Franck, problematizzando questo valore geneticamente originario attribuito da Husserl al corpo vivo si chiede se esso non apra alla possibilità di riconoscere nel corpo vivo stesso l'origine dell'intenzionalità (cfr. Franck, *Chair et corps*, op. cit., p. 153).

³⁴² «im aktuellen Strömen unterscheiden wir als unterste Struktur: 1) den hyletischen Kern (Hyle dann unterscheidbar in Urhyle [...] und Hyle im erweiterten Sinne des impressional oder wahrnehmungsmäßig weltlich Erscheinenden überhaupt) [...] 2) die in den Kern und im Besonderen in irgendwelche Komponenten desselben hineinreichenden ichlichen „Richtungen“, Akt-Intentionalitäten („Interessen“)» (Husserl, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., p. 70). Anche nel manoscritto di Sankt Märgen Husserl si riferisce al momento hyletico dell'intenzionalità pre-affettiva nei termini di un momento originariamente hyletico [*das Urhyletische*] (cfr. Ms A VII 13, Bl. 67).

³⁴³ Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 326.

³⁴⁴ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 73.

circostante e dell'oggetto intenzionale: «la costituzione dell'intero mondo – dichiara Husserl stesso – sembra prefigurarsi istintivamente per me»³⁴⁵.

Questo certamente implica, come suggerisce anche Bernet, che l'intenzionalità oggettivante dell'ego resta ineludibilmente dipendente dai funzionamenti propri dell'intenzionalità pre-egoica incarnata³⁴⁶: che, detto altrimenti, la costituzione intenzionale da parte del soggetto egoico si presenta strutturalmente vincolata alle dinamiche costitutive dell'intenzionalità pulsionale e ai profili di senso che essa lascia risuonare implicitamente nel *Leib*. D'altra parte, però, come nota Montavont, «è perché il mondo è già là nella sua forma implicita e ancora non attuale, che esso può diventare presente nella sua forma esplicita e attuale grazie all'ego attivo»³⁴⁷. Senza lo sfondo nascosto delle coordinate di senso pulsionali, l'ego non potrebbe costituire alcun profilo di senso per il mondo circostante. In tal senso, i significati oggettuali costituiti nello sfondo pre-egoico della coscienza non pongono soltanto vincoli alla costituzione del profilo di senso del mondo circostante: essi ne rappresentano anche la condizione di possibilità³⁴⁸. Questo significa, come sottolinea Pugliese, che è solo il cieco aprirsi delle pulsioni al mondo esterno che offre le condizioni per «aprire finestre di interesse nell'orizzonte altrimenti uniforme di ciò che appare»³⁴⁹: le condizioni, cioè, per aprire nuovi percorsi, nuovi temi all'interno dell'orizzonte già prefigurato del mondo circostante pienamente costituito. Se, dunque, non è possibile affermare, con Costa, che l'atto egoico si limita a esplicitare un senso che nell'apertura pulsionale al mondo esterno si delinea a prescindere da esso³⁵⁰ poiché, come illustra Montavont, nel tematizzare questo orizzonte di senso, l'ego prende posizione rispetto a esso, non gli si consegna mai del tutto passivamente³⁵¹, è comunque altrettanto necessario riconoscere nello sfondo oscuro e implicito dei significati e dei valori pulsionali la radice ultima di ogni possibile configurazione di senso del mondo: una riserva nascosta e originaria di senso sulla base della quale è possibile fondare e rinnovare costantemente gli orizzonti significativi della nostra esistenza.

³⁴⁵ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 385 [traduzione mia]. O ancora, nelle prime pagine di uno dei manoscritti decisivi per la comprensione fenomenologica delle pulsioni: «Der Bewußtseinshorizont, der Horizont der Gegebenheit und Vorgegebenheit. Der konstituierte Horizont der Subjektivität, die Welt als ihren ont<ischen> Horizont hat und objektiv in der Welt selbst ist [...] dieser strukturell gegliederte Universalhorizont als erfüllende Explikation des universalen Instinkthorizonts » (Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 115).

³⁴⁶ Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 322.

³⁴⁷ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 65 [traduzione mia].

³⁴⁸ A tal proposito Merleau-Ponty scrive: «Si tratta [per Husserl] [N.d.A.] di riconoscere la coscienza stessa come progetto del mondo, destinata al mondo che essa non abbraccia né possiede, ma verso il quale non cessa di dirigersi [...]. Ecco perché Husserl distingue l'intenzionalità d'atto, che è quella dei nostri giudizi e delle nostre prese di posizione volontarie e [...] quella che costituisce l'unità naturale e ante-predicativa del mondo e della nostra vita [...] che *fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto* [corsivo mio] [N.d.A.]» (Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 27).

³⁴⁹ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 96.

³⁵⁰ Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, op. cit., p. 146.

³⁵¹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 254.

Sono almeno due, allora, i guadagni concettuali resi possibili dalla riflessione husserliana sull'*Animal* come soggetto pulsionale. Da un lato, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il soggetto (animale e umano) è sottratto al rischio di una pura auto-posizione che insista, in maniera del tutto immanente, all'interno della sfera del proprio. Il processo di auto-costituzione del soggetto, ricondotto al suo livello originario di natura pulsionale, rivela, infatti, quella che abbiamo chiamato un'origine "impura" del soggetto e, dunque, una soggettività originariamente segnata dalle tracce del mondo esterno che porta su di sé: dipendente da esso fin dalle proprie origini. Dall'altro lato, l'approfondimento fenomenologico sul modo in cui questo soggetto si apre al mondo esterno nell'esperienza pulsionale ha permesso di precisare che la dipendenza originaria dal mondo esterno non è mai una mera dipendenza funzionale o materiale. Dal riferimento al mondo esterno, infatti, il soggetto (umano e animale) non ricava mai solamente risorse per la propria produzione o beni materiali per la propria sopravvivenza. Dall'apertura originaria al mondo esterno il soggetto psichico concreto – l'*Animal* – ricava soprattutto coordinate di senso senza le quali non gli sarebbe possibile alcuna costituzione o rinnovamento del proprio mondo circostante e dei significati e dei valori in esso racchiusi. Se, dunque, è possibile vedere la dipendenza soggettiva dal mondo come dipendenza da un bacino di risorse e dal supporto delle specifiche funzioni vitali, la lettura fenomenologica dell'esperienza ci restituisce l'idea di una originaria e inaggrabile dipendenza dal mondo esterno come *dipendenza semantica*: vale a dire, come dipendenza da una dimensione mondana senza il riferimento alla quale il soggetto psichico reale – dunque, non solo il soggetto umano, ma anche il soggetto animale – perderebbe la possibilità di costituire quelle coordinate originarie di senso su cui si radicano i significati e i valori espliciti della sua vita egoica cosciente e del suo mondo circostante.

CAPITOLO TERZO

LA VITA COME TRASCENDENTALE

Ci sono almeno due pericoli nel non possedere una fattoria.
Uno è il pericolo di credere che la colazione
provenga dal negozio di alimentari e l'altro
che calore provenga dal bruciatore.

(A. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*,
Red Edizioni, Como 1997, p.26)

La nostra individualità è il punto di incontro
o gruppo di innumerevoli rapporti con innumerevoli
situazioni (fatti od esseri) a noi apparentemente esterne.

[...]

L'egoista, buon per lui, ignora o trascura questi nessi,
queste correlazioni di fatto. Non ha letto, e non ha
meditato a sufficienza la monadologia di Leibniz nè i Karamazov
di Dostoevskij. Non ha letto o non ha inteso i Vangeli.

(C. E. Gadda, *I viaggi la morte*)

In base all'approfondimento fenomenologico sul soggetto psichico reale umano e animale – sull'*Animal* come soggetto dell'intenzionalità pulsionale – abbiamo ottenuto una visione della soggettività (umana e animale) più articolata rispetto a quella che avevamo ricavato dalla riflessione statica sull'animale come *Tier*. L'analisi dell'intenzionalità pulsionale ha, infatti, permesso di mostrare come la soggettività racchiuda in se stessa non soltanto le funzioni di costituzione attiva che fanno capo all'ego e che definiscono in maniera esplicita i contorni del mondo circostante, ma, al contempo (e in maniera geneticamente più originaria) sia anche attraversata da una coscienza radicata nel corpo vivo, la quale presenta un'inaggirabile dipendenza semantica dal mondo esterno. Sia San Martin¹ sia Depraz² riconoscono alla soggettività che emerge dalla descrizione fenomenologica dell'intenzionalità pulsionale uno statuto originario di trascendentalità che invita, secondo gli stessi autori, a parlare di un carattere trascendentale dell'*Animal*: ossia, di un'animalità trascendentale. Da questo punto di vista, pertanto, l'esito e la cifra distintiva dell'approccio fenomenologico di Husserl alla questione dell'animale consisterebbero nell'individuazione di un campo trascendentale non egoico [*champ transcendentale sans ego*]: vale a dire, di un campo trascendentale che precede geneticamente l'attivazione delle funzionalità attive dell'ego.

Nella parte che segue del presente capitolo si cercherà, appunto, di capire se sia corretto, nell'ottica husserliana, riferire all'*Animal* un qualche connotato trascendentale e, in maniera

¹ San Martin, «La subjectividad transcendental animal», op. cit., p. 387.

² Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendental?», op. cit., p. 85.

corrispondente, quali conseguenze proprio le considerazioni fenomenologiche sull'animalità e sulla sua intenzionalità pulsionale comportino sul piano della riflessione trascendentale.

3.1. Il passaggio dalla psicologia fenomenologica alla fenomenologia trascendentale

La comprensione dei vissuti intenzionali pulsionali dell'*Animal*, come abbiamo visto nel capitolo precedente, passa attraverso il metodo della riduzione fenomenologica. Quest'ultima, come riconosce lo stesso Husserl, «consiste nella radicale e pura presa di coscienza di sé, nella riflessione sul puro "io sono", sulla pura vita egologica e sui modi in cui, in questa vita, si dà qualcosa di oggettivo»³. Si tratta, evidentemente, di un metodo che consente di mettere tra parentesi tutto ciò che si trova al di fuori della soggettività, per focalizzarsi esclusivamente sul puro contenuto psicologico [*seelisch*] del vissuto intenzionale. Esso restituisce, pertanto, un campo di indagine che coincide con quella che Husserl chiama la "pura vita" [*reine Leben*]⁴ e che, come mette in luce Staiti, lascia fuori di sé non soltanto il mondo esterno ma anche ogni comprensione pregressa della vita. Tra di queste, rientra anche la comprensione naturalistica, che collega la spiegazione del funzionamento, in modo particolare, delle componenti più elementari della vita interiore (quali sono, appunto, le pulsioni) a cause fisiche e materiali⁵. Da questo punto di vista, allora, grazie all'adozione del metodo della riduzione fenomenologica, l'indagine sul soggetto psichico concreto si configura come una, nelle parole di Husserl, «ricerca *pura* sulla vita interiore»⁶: ossia, come una ricerca sull'interiorità psichica del soggetto animale [*Animal*] completamente scevra da qualsiasi presupposto psicofisico di ordine naturalistico. A questo aspetto di de-naturalizzazione, in realtà, va aggiunto un secondo aspetto della riduzione fenomenologica. Essa, infatti, sottolinea ancora Husserl, «non consiste nel ridurre caso per

³ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 156. Husserl pone, in questo modo, una discontinuità tra la riflessione sulla propria vita condotta secondo l'atteggiamento naturale (l'autoriflessione) e quella condotta sulla base del metodo fenomenologico della riduzione. Si tratta di una discontinuità che egli stesso descrive nel modo seguente: «Als Psychologe muss ich auch bei mir und meinem Psychischen mich so verhalten wie bei einem Anderen, als ob ich zuschaute, "unbeteiligter" Zuschauer meiner selbst und meines Weltlebens wäre, und als dieser Zuschauer muss ich das Gelten, das ich natürlich dahinlebend immerfort vollziehe, außer Spiel setzen und damit in eins diese Abwandlung meines naiven Erlebens vollziehen, in der es eben zu meinem realen psychologischen Thema, und einem wirklich reinen, wird» (Idem, *Husserliana*, vol. XXXIV, op. cit., p. 129).

⁴ Ivi p. 155.

⁵ A Staiti, *Husserl's transcendental phenomenology. Nature, spirit and life*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 185. Prima della svolta genetica e della nuova via all'*ego cogito*, dunque prima della riflessione psicologica condotta con metodo fenomenologico, Husserl stesso propendeva per individuare nelle componenti sensibili elementari della vita interiore la base naturale del soggetto spirituale e, analogamente, per ricondurre alla mera natura ogni azione spontanea, tra cui ovviamente anche le azioni pulsionali (cfr. Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 330-332). Questa idea risulta essere del tutto abbandonata già agli inizi degli anni trenta, nella misura in cui in un manoscritto risalente a questo periodo egli scrive: «Aber all diese „Empfindungen“, die Kinästhesen und die sinnlichen Anschauungen, sind nichts Naturales; die Naturwissenschaft kennt keine Kinästhesen, keine perspektivischen Erscheinungsweisen etc., sowenig als subjektive perspektivische Erscheinungen, subjektive Orientierungen etc.» (Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., pp. 616-617).

⁶ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 341 [traduzione con modifiche].

caso, bensì nel ridurre caso per caso sulla base del tutto»⁷. Ciò significa che l'indagine fenomenologica sulla vita interiore non si occupa dei singoli vissuti particolari dei diversi soggetti (umani e animali) ma riconduce, piuttosto, ogni vissuto particolare alla struttura complessiva e generale della pura vita interiore. Accanto, dunque, al carattere non riduzionista delle analisi fenomenologiche sull'interiorità psichica dell'*Animal*, come fanno notare Giorello e Sinigallia, la riduzione fenomenologica ne afferma anche una connotazione universale⁸: vale a dire, una capacità di descrivere, nel loro complesso, le dinamiche intenzionali della vita interiore del soggetto psichico, a prescindere dalla loro declinazione specifica nei diversi esseri umani e animali.

La riduzione fenomenologica, pertanto, consente di cogliere una nozione di soggetto psichico a cui, nel secondo libro di *Idee*, Husserl si rivolge nei termini della "idea psicologica dell'io"⁹: vale a dire, una descrizione del soggetto psichico concreto (umano e animale) nella sua purezza fenomenologica e nella sua struttura intenzionale universale. Come Husserl riconosce apertamente, tuttavia, «questa purezza è una purezza fenomenologica, ma naturalmente soltanto in un senso primo e ancora imperfetto, non ancora trascendentale»¹⁰. Da questo punto di vista, allora, il campo di indagine a cui dà accesso la riduzione fenomenologica coincide con un campo psichico che, pur inserendosi a pieno titolo nell'ambito della riflessione fenomenologica, non rappresenta l'oggetto di indagine della fenomenologia trascendentale. Ne consegue che il vissuto istintivo, così come ogni altro genere di vissuto intenzionale che insiste nella sfera della pura vita interiore, «è – come ammette Husserl stesso – un concetto psicologico e, [in quanto tale] [N.d.A.] [...] fa parte del mondo costituito»¹¹: è, in altre parole, un vissuto che non può essere inserito in una dimensione rigorosamente trascendentale. In maniera corrispondente, allora, anche l'*Animal*, quale io-degli-istinti, rappresenta un soggetto dall'esistenza obiettiva: vale a dire, un soggetto dall'esistenza

⁷ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 163. In maniera analoga, egli prosegue: «all'interno delle singole riduzioni [...] non ho come tema soltanto i singoli atti, bensì [...] un'intera vita interiore [*Seele*]» (Ibid. [traduzione con modifiche]).

⁸ Giorello, Sinigallia, «L'istinto dell'intenzionalità», op. cit., p. 44. Questo carattere universale della ricerca fenomenologica sulla vita interiore viene ribadito da Husserl anche più avanti, non solo laddove dichiara che la riduzione psicologica conduce «alla totalità delle pure vite interiori di tutte le creature umane e animali [*tierischen*]» (Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 184 [traduzione con modifiche]) ma, in modo particolare, laddove l'autore afferma che il compito della psicologia pura è quello di «ricercare in modo sistematico le forme tipiche degli *Erlebnisse* intenzionali, le loro possibili ramificazioni, le loro sintesi in forme nuove, la loro costruzione strutturale derivata da intenzionalità elementari e, a partire da ciò, procedere verso una conoscenza descrittiva della totalità degli *Erlebnisse*, ossia del "complesso della vita psichica" [*des Gesamttypus eines Lebens der Seele*]» (Idem, *Husserliana*, vol. IX., op. cit., p. 281 [traduzione mia]).

⁹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 125.

¹⁰ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 165.

¹¹ Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 120 [traduzione mia]. Analogamente, qualche pagina dopo, Husserl inserisce tra le realtà costituite per l'ego la struttura soggettiva del soggetto degli istinti originari (Ivi, pp. 332- 333). Su questo punto anche Idem, *Husserliana*, vol. XXXIV, op. cit., p. 471, dove si legge: «Das Ich als personales, gleichwertig animalisches, weltliches Ich». La posizione è confermata anche nei manoscritti del gruppo C e, nello specifico, in un passaggio del Ms C 8, in cui l'autore scrive: «Die angeborenen Instinkte als eine Intentionalität, die zur ursprünglichen Wesensstruktur des seelischen Seins gehört. [...] Die Instinktintentionalität gehört zu ihrem weltlichen Sein und Leben» (Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 169).

mondana – di un'esistenza collocata nel mondo spazio- temporale – il quale è substrato di proprietà psichiche obiettive, non trascendentali. In riferimento ai testi husserliani, pertanto, la soggettività animale [*animalische Subjektivität*] non sembra poter essere qualificata nei termini di una soggettività dallo statuto trascendentale.

In questa situazione di scarto tra soggetto psichico – l'*Animal* – e soggetto trascendentale, il passaggio dal primo al secondo può avvenire soltanto laddove, come nota ancora l'autore, «la mia stessa epoché diventa *trascendentale*, diventando una riduzione che abbraccia universalmente e radicalmente, in un senso che la riduzione fenomenologica precedente non conosceva ancora»¹². La chiarificazione dello statuto trascendentale del soggetto richiede, quindi, di adottare un atteggiamento di riduzione differente da quello che permette di mettere a fuoco l'*Animal* come soggetto dell'intenzionalità pulsionale. Questo, in particolare, viene definito da Husserl, nello stesso contesto, nei termini di «un'operazione di purificazione [*Reinheitsleistung*] superiore e nuova»¹³: vale a dire, nei termini di un'operazione che inibisce l'interesse del fenomenologo dagli aspetti dell'esperienza che esulano dalla dimensione trascendentale. In questa prospettiva, il passaggio alla riflessione trascendentale sembra, allora, comportare una messa tra parentesi delle caratteristiche proprie di quell'essere psichico concreto che è l'*Animal*: sembra comportare, detto altrimenti, una messa tra parentesi dell'intenzionalità pulsionale, con il suo statuto ekstatico e ante-predicativo, al fine di raggiungere la comprensione di funzioni di costituzione superiori che siano riferibili a una soggettività trascendentale che si distingue dal soggetto psichico reale. Si tratta di un sospetto che sembra essere rafforzato non soltanto dal fatto che, secondo Husserl, il soggetto dispone della possibilità di un'inibizione attiva dei propri vissuti pulsionali¹⁴ che giunge fino anche all'ascesi, vale a dire all'inibizione completa dell'intenzionalità istintivo-pulsionale¹⁵. In maniera ancor più significativa, il superamento dell'intenzionalità pulsionale e delle caratteristiche psichiche dell'animalità sembra essere richiesto dalla stessa impostazione concettuale della fenomenologia trascendentale.

¹² Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 166 [traduzione con modifiche].

¹³ Ibid.

¹⁴ Scrive Husserl: «1) Arretierendes Sich-Enthalten: Aktivität des Inhibierens eines passiven Verlaufs, in diesem Stillstandspunkt. 2) Ferner: ein sich regendes Bedürfnis, ein auf steigendes Begehren „zurückdrängen“, „verdrängen“. *Mich diesem Trieb nicht hingeben* [corsivo mio][N.d.A.], indem ich mich einem anderen hingebe, in eine Handlung anderer Richtung eintrete, einen alten Zweck, ein fortgeltendes Interesse wieder aktualisiere, aber nicht in der Weise passiven Sich-ablenken Lassens, sondern als ein aktives Sich-Enthalten (als ein Tun) in Durchstreichung des Erfüllungsprozesses der begehrenden Affektion als solcher» (Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., p. 128).

¹⁵ Husserl stesso, in realtà, sembra nutrire die dubbi sull'effettiva possibilità di tale completa inibizione e sotto il profilo fenomenologico si chiede: «Aber wie weit kann das gehen? Die echte Askese ist solche Durchstreichung und betrifft nicht einen Einzelfall, sondern das Allgemeine.» (Ivi, p. 129).

Proprio la realtà obiettiva nel suo complesso, di cui fa parte anche il soggetto psichico concreto, rappresenta, infatti, il problema – “l’enigma degli enigmi”¹⁶, come scrive Husserl nella sua ultima opera edita – per la filosofia trascendentale: rappresenta, cioè, l’ovvietà che impedisce di cogliere il regno delle questioni trascendentali. Per questo, Husserl non nasconde che «dell’esistenza obiettiva, durante questo esercizio dell’*epoché* [trascendentale] [N.d.A.] non rimane assolutamente nulla, nemmeno la più piccola possibilità di esistenza, tanto meno quella di qualità reali»¹⁷. La riduzione trascendentale si esercita, quindi, sulla realtà obiettiva nel suo complesso, in maniera tale che effettivamente essa non restituisce altro che «quell’io – scrive Husserl – che permarrebbe anche se [...] non si potesse più parlare di un io nel senso abituale»¹⁸, vale a dire di un io come soggetto psichico reale, umano o animale. Da questo punto di vista, allora, la riduzione trascendentale non si limita, come afferma Staiti, a mettere tra parentesi ogni possibile connotazione umana della soggettività trascendentale¹⁹. Più precisamente, essa esclude dalle qualità essenziali del soggetto trascendentale le qualità obiettive – e, dunque, anche le qualità psichiche – che si riferiscono ai soggetti psichici reali (umani e animali). Essa esclude, in altre parole, che la soggettività trascendentale presenti le stesse identiche connotazioni dell’animalità. Se, dunque, l’*epoché* trascendentale non mantiene nessuna delle proprietà obiettive riferibili alla vita interiore dei soggetti umani e animali, nella misura in cui, come riconosce Husserl stesso, «[l’]epoché li ha resi “fenomeni”»²⁰, allora, sembra confermato che il passaggio alla riflessione trascendentale sia segnato dall’oltrepassamento dell’*Animal*, quale orizzonte soggettivo che si apre per mezzo dell’adozione del metodo della riduzione fenomenologica.

D’altra parte, però, non bisogna dimenticare che cosa significhi per il soggetto, nell’ottica fenomenologica, la privazione delle sue proprietà obiettive. Essa implica, infatti, come Husserl stesso chiarisce in un testo posto in appendice al secondo libro di *Idee*, che «[q]uesto io [trascendentale] [N.d.A.] non ha proprietà reali, non è quindi una realtà»²¹: che, cioè, in quanto privo delle qualità

¹⁶ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 228.

¹⁷ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 207.

¹⁸ Ivi, p. 165.

¹⁹ Staiti, *Husserl’s transcendental phenomenology*, op. cit., p. 190. Questa assenza delle connotazioni specificatamente umane nella sfera dei problemi trascendentali è, come vedremo anche più avanti, sostenuta direttamente da Husserl. In particolare, egli scrive: «Ma i soggetti trascendentali, cioè i soggetti che fungono per la costituzione del mondo, sono gli uomini? [...] per il filosofo che si è posto all’interno dell’*epoché* né essi né gli altri valgono direttamente e ingenuamente come *uomini*, [...] né la vita interiore [*Seele*], né la vita psichica [*Seelenleben*], né gli uomini reali psicofisici – tutto ciò rientra nel fenomeno del mondo, nel mondo in quanto polo costituito» (Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., pp. 209-210 [traduzione con modifiche]).

²⁰ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 209.

²¹ Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 319. [traduzione con modifiche]. L’autore ribadisce fino alla fine della sua vita questa mancanza di proprietà reali e contenuti obiettivi nella sfera trascendentale. Ne *La crisi delle scienze europee* si legge, infatti, «La filosofia in quanto scienza universale obiettiva – e qualsiasi filosofia tradizionale lo era – [...] non è affatto una scienza universale. Essa assume nel suo ambito di indagine soltanto i poli oggettuali costituiti, ed è cieca di fronte al pieno e concreto essere, alla vita che li costituisce trascendentalmente» (Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 202).

obiettive dei soggetti psichici concreti (umani e non umani), il soggetto trascendentale è un soggetto privo di qualsiasi esistenza reale. Come osserva Piana, allora, la soggettività dotata di uno statuto trascendentale non può essere scambiata per un misterioso e mitico soggetto assoluto²²: vale a dire, per un'entità dotata di una propria sussistenza esistenziale autonoma e trascendente rispetto a quella del soggetto psichico reale. Piuttosto, come illustra esplicitamente Husserl,

io, in quanto uomo e in quanto vita interiore umana, sono dapprima tema della psicofisica e della psicologia [fenomenologica] [N.d.A.]; ma poi, in una dimensione nuova e più alta, divento tema trascendentale. [...] Quest'operazione complessiva, il cui polo egologico ultimo sono io in quanto "ego" può essere interrogata trascendentalmente ed esplicitata nella sua struttura di senso e di validità.²³

La soggettività messa a tema dalla riflessione trascendentale, pertanto, non coincide con un'entità soggettiva altra rispetto al soggetto psichico reale. Al contrario, come sostiene Staiti, «il soggetto che si ottiene eseguendo la riduzione trascendentale coincide numericamente con il proprio io della vita interiore [*seelisches Ich*]»²⁴: ovvero, è lo stesso identico io su cui si esercita la riduzione fenomenologica che lo descrive come io-degli-istinti e, più in generale, come *Animal*. Per la comprensione del passaggio dalla riflessione psichica alla riflessione trascendentale, pertanto, bisogna, in primo luogo, riconoscere come entrambe si riferiscano non a due distinte entità soggettive, ma a uno stesso e medesimo soggetto.

In questo modo, si interpreta anche più precisamente la distinzione che Husserl stesso pone tra la nozione psichica e la nozione trascendentale di soggettività. Quest'ultima, in particolare, si definisce all'interno di una riflessione che, come afferma l'autore, «anche se in un atteggiamento diverso e quindi con compiti diversi, ha come tema la soggettività universale, la quale nelle sue realtà e possibilità è *una*»²⁵: vale a dire, all'interno di una riflessione che mette a fuoco lo stesso soggetto analizzato dalla psicologia fenomenologica da una prospettiva del tutto differente. Conseguentemente, come precisa Piana, la distinzione tra il soggetto psichico come *Animal* e l'io trascendentale non deve essere intesa come una distinzione ontologica, bensì come una distinzione tematica e concettuale²⁶: non, appunto, come una separazione ontologica tra due diversi soggetti, ma come due diverse definizioni di uno stesso soggetto che viene analizzato da due punti di vista differenti. La riflessione psichica condotta sulla base dell'*epoché* fenomenologica, in particolare, ha

²² G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, p. 107. Su questo punto anche Derrida, *Edmund Husserl's Origin of geometry*, op. cit., p. 152; D. Zahavi, *Self-awareness and alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999, p. 126.

²³ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 230 [traduzione con modifiche].

²⁴ Staiti, *Husserl's transcendental phenomenology*, op. cit., p. 189 [traduzione mia].

²⁵ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 232.

²⁶ Piana, *I problemi della fenomenologia*, op. cit., p. 101.

come proprio interesse specifico quella che Husserl definisce come «l'interiorità [*Innerlichkeit*] che è nel mondo»²⁷: ossia, l'interiorità psichica del soggetto. Il compito che essa si propone, pertanto, è quello di descrivere, come indica ancora Husserl, «ciò che avviene realmente negli uomini reali e nelle loro autocoscienze umane, attraverso un'esperienza di sé scevra di presupposti»²⁸: di descrivere, detto altrimenti, la vita intenzionale del soggetto psichico nella complessità dei suoi vissuti – istintivi e non solo – presi per se stessi e nella loro purezza fenomenologica. L'interesse del fenomenologo è, invece, veicolato dalla riduzione trascendentale, la quale consente di concentrare l'attenzione su quello che Husserl stesso chiama «l'elemento fenomenologicamente puro di questo atto [intenzionale] [N.d.A.]»²⁹: vale a dire, sulla pura struttura intenzionale del vissuto. Alla riflessione fenomenologica, quindi, non interessa ricostruire la vita interiore del soggetto nei suoi multiformi aspetti: non le interessa, ad esempio, capire l'articolazione interna dei diversi istinti particolari: questo è il compito della psicologia pura. Ciò a cui, invece, la fenomenologia trascendentale mira è un altro aspetto dell'interiorità soggettiva, a cui Husserl si riferisce nei termini di una “interiorità trascendentale” [*transzendente Innerlichkeit*]³⁰ e che coincide, come precisa Staiti,³¹ con la struttura generale che presiede al funzionamento della coscienza intenzionale³¹.

Pur nelle differenze reciproche, tuttavia, la prospettiva psichica e la prospettiva trascendentale sono legate insieme da una relazione del tutto particolare. Come Husserl stesso, infatti, indica, «la via che porta a una filosofia trascendentale deve passare attraverso una psicologia concretamente attuata»³²: in altre parole, deve passare attraverso un'analisi fenomenologica esaustiva della vita interiore del soggetto psichico concreto. Pur avendo campi di interesse e scopi diversi, pertanto, la fenomenologia trascendentale rivela di non poter prescindere dalla riflessione psicologica, nella misura in cui quest'ultima rappresenta il requisito senza il quale anche la prima verrebbe a mancare³³. Non è un caso, allora, che Husserl si riferisca al metodo che conduce alla sfera dei problemi trascendentali – vale a dire, al metodo della riduzione trascendentale – anche nei termini di una

²⁷ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 281.

²⁸ Ivi, p. 282.

²⁹ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 179.

³⁰ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 281.

³¹ Staiti, *Husserl's transcendental phenomenology*, op. cit., p. 190. Si tratta di una posizione che trova conferma diretta nelle seguenti parole di Husserl: «così come io, in una percezione semplice, posso mettere tra parentesi l'oggetto percettivo e, riflettendo sulla percezione stessa, posso prendere l'oggetto percettivo solo come elemento percepito della percezione fenomenologicamente pura, allo stesso modo posso mettere tra parentesi l'oggetto dell'atto della riflessione fenomenologica e cercare di ottenere l'elemento fenomenologicamente puro di questo atto» (Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 179).

³² Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 230.

³³ Su questa impossibilità di slegare prospettiva psicologica e prospettiva trascendentale Husserl è esplicito: «L'epoché da tutti gli interessi vitali umani e naturali [animali] [N.d.A.] sembra costituire un completo abbandono di essi (è questo del resto l'abituale fraintendimento dell'epoché trascendentale). Ma se ciò fosse vero non esisterebbe più alcuna ricerca trascendentale. Come potremmo assumere come tema trascendentale la percezione e il percepito [...] senza vivere tutto ciò esemplarmente e in piena evidenza?» (Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., pp. 202- 203).

“epoché di secondo grado”³⁴. Essa, infatti, evidentemente richiede che un primo procedimento riduttivo – quello della riduzione fenomenologica all’interiorità psichica – sia già stato messo in atto, per potersi esercitare sulle proprietà psichiche reali colte e descritte da quest’ultimo. Da questo punto di vista, allora, la prospettiva psichica e la fenomenologia trascendentale stanno in relazione nella forma di «serie iterative, che – nelle parole dell’autore – scaturiscono da un atto semplice di riduzione fenomenologica di partenza»³⁵: vale a dire, nella forma di un susseguirsi stratificato di operazioni di riduzione, che ha il proprio punto di inizio nella riduzione fenomenologica che conduce alla pura vita interiore dell’*Animal*.

In maniera corrispondente, allora, va riconosciuto che la riflessione psichica e la fenomenologia trascendentale, come nota ancora Husserl, «mettono in luce un susseguirsi di *strati* [corsivo mio] [N.d.A.] di dati fenomenologicamente puri che si fondano l’uno nell’altro»³⁶. Alla stratificazione della prospettiva psichica e della prospettiva trascendentale corrisponde, quindi, anche una stratificazione tra i rispettivi campi di indagine e, conseguentemente, tra le rispettive nozioni di soggettività che, attraverso di esse, è possibile ricavare. Ciò significa che la riduzione trascendentale, in qualità di riduzione di secondo grado, restituisce a propria volta un soggetto “di secondo grado”: vale a dire, un’idea di soggetto che non può prescindere dalla nozione di soggetto psichico, nella misura in cui si articola a partire dalle qualità che sono racchiuse in essa. Ne consegue, da un lato, che, nella prospettiva husserliana, viene meno la possibilità di separare il soggetto psichico e il soggetto trascendentale non soltanto sotto il profilo ontologico, ma anche, in maniera più dirimente, sotto il profilo dell’analisi e dell’argomentazione concettuale. Dall’altro lato, nella misura in cui è colta a partire da un’*epoché* di secondo grado, la sfera trascendentale deve essere fenomenologicamente pensata in maniera tale che «non soltanto – scrive Husserl – abbracci tutto, ma, per così dire, assorba anche del tutto la componente psicologica»³⁷. Da questo punto di vista, allora, la sfera dell’io trascendentale non si configura come un livello superiore della soggettività, che si giustappone in maniera estrinseca a quello descritto nella prospettiva psicologica, quanto, piuttosto, come una struttura ulteriore della soggettività, in cui affluiscono [*einströmen*]³⁸ i tratti fondamentali di quest’ultima. In questo modo, pertanto, il passaggio dal soggetto psichico [*Animal*] al soggetto trascendentale non rappresenta soltanto una transizione a un modo alternativo di intendere la stessa entità soggettiva. Al contrario, come afferma Husserl stesso, «ogni nuova nozione trascendentale si trasforma per una necessità essenziale in un arricchimento del contenuto intrinseco della vita

³⁴ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 180.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ivi, p. 166.

³⁸ L’espressione ricorre direttamente nei testi husserliani e, in modo particolare, in: Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 232.

interiore»³⁹: si trasforma, cioè, più precisamente, in un avanzamento in gradi di comprensione sempre più ampi e approfonditi della coscienza intenzionale del soggetto.

In merito a questo avanzamento, tuttavia, è Husserl stesso che precisa quanto segue:

quello che nell'esperienza fenomenologica ho messo in rilievo [...] *non perde e non guadagna nulla* [corsivo mio] [N.d.A.] se io ora, riflettendo di nuovo, prendo coscienza del fatto che la messa in rilievo fenomenologica è, a sua volta, un atto e che io, interessato a metterlo in rilievo come atto puro all'interno dell'esperienza pura, devo nuovamente operare su di esso [...] una riduzione.⁴⁰

Pur proponendo una comprensione più profonda del soggetto, pertanto, la fenomenologia trascendentale non aggiunge (né dismette) nessuna caratteristica della coscienza intenzionale che non sia già presente nella descrizione della vita interiore offerta dalla psicologia fenomenologica. All'interno di quest'ultima, infatti, come riconosce anche l'autore, «le auto-obiettivazioni umane [...] hanno inevitabilmente un orizzonte di intenzionalità trascendentalmente fungenti, il quale non può essere dischiuso da nessuna riflessione, nemmeno da una riflessione psicologico- scientifica»⁴¹. Le funzioni intenzionali proprie del soggetto trascendentale sono, quindi, già operative e presenti nella vita interiore del soggetto psichico concreto, per come essa viene descritta dalla psicologia fenomenologica. Solamente, come scrive Husserl nello stesso contesto, nello sguardo psicologico esse rimangono «occluse» [*verschlossen*]⁴²: esse, in altre parole, non riescono a essere identificate in maniera tematicamente esplicita dalla psicologia. Per poter essere riconosciute in maniera esplicita, infatti, «occorre – scrive l'autore – di rompere l'ingenuità attraverso il metodo della riduzione trascendentale»⁴³: occorre, detto altrimenti, dismettere la riflessione psichica e adottare la prospettiva della fenomenologia trascendentale.

Da questo punto di vista, allora, l'arricchimento nella comprensione del soggetto che promette quest'ultima non coincide con un'integrazione della descrizione psicologica della vita interiore del soggetto che proceda attraverso la sostituzione delle funzioni psichiche inferiori con funzioni trascendentali di ordine superiore. Piuttosto, come fa notare Staiti⁴⁴, nelle riflessioni trascendentali la vita interiore del soggetto è vista in una luce tale che cerca di far risaltare il valore costitutivo – e, in

³⁹ Ivi, p. 283 [traduzione con modifiche]. Come Husserl aveva già precisato, «Ogni nuova scoperta trascendentale arricchisce, pur nel ritorno all'atteggiamento naturale, la mia vita interiore [*Seelenleben*] e (appercevolmente) qualunque altra [vita interiore] [N.d.A.]» (Ivi, p. 234 [traduzione con modifiche]). L'arricchimento apportato dall'adozione della prospettiva della fenomenologia trascendentale, pertanto, non investe soltanto il singolo soggetto psichico reale che svolge la riduzione trascendentale, ma la vita interiore di qualsiasi altro soggetto psichico concreto, umano o animale.

⁴⁰ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 180. Analogamente nella lezione successiva: «l'epoché universale, entrando nel flusso della mia vita, non cambia proprio niente nella struttura essenziale di questa mia vita» (Ivi, p. 186).

⁴¹ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 232.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Staiti, *Husserl's transcendental phenomenology*, op. cit., p. 190.

questo senso, trascendentale⁴⁵ – racchiuso nelle disposizioni intenzionali in cui si articola la vita interiore del soggetto psichico concreto, umano e animale. Rispetto a questa, pertanto, ciò che la fenomenologia trascendentale permette di acquisire è, piuttosto, una più solida ed esplicita consapevolezza del valore trascendentale che si nasconde dietro a funzioni intenzionali già individuate nelle analisi della psicologia pura, in modo tale che, come Husserl stesso afferma «[i]n base ai miei studi fenomenologici so che l'io, l'io ingenuo, non era altro che l'io trascendentale nel modo dell'occlusione»⁴⁶: di modo tale che, detto altrimenti, sia possibile riconoscere per il soggetto psichico reale umano e animale la presenza di funzioni trascendentali che ineriscono in maniera nascosta, ma essenziale, al fluire della vita intenzionale.

In questo modo, allora, pur distinguendosi dal soggetto psichico concreto come *Animal*, la nozione di soggetto trascendentale non mostra affatto l'intenzione di superare, esautorandola, la nozione psichica di soggettività. Tutto al contrario, come sottolinea Pugliese, essa cerca di metterne in luce lo statuto più proprio⁴⁷: vale a dire, la forma o le condizioni di possibilità sotto le quali si rendono possibili i processi intenzionali e costitutivi che sono implicitamente in atto nell'interiorità psichica [*seelische Innerlichkeit*] del soggetto. Ne consegue che, nel passaggio dall'analisi psicologica sull'*Animal* alla fenomenologia trascendentale, le funzioni intenzionali ascritte al soggetto psichico concreto – e, tra di esse, le funzioni proprie dei vissuti pulsionali – non rappresentano tanto la base o il punto di partenza, eventualmente superabile, per un approfondimento della conoscenza del soggetto in direzione trascendentale. Per Husserl esse costituiscono, più precisamente, lo stesso oggetto attorno al quale riflette, pur in un'ottica diversa, la fenomenologia trascendentale. In questo senso, allora, nella parte che segue del capitolo, si cercherà di ricostruire

⁴⁵ Per quanto riguarda il collegamento tra le funzioni costitutive e la dimensione trascendentale nella fenomenologia husserliana, va ricordato che, benché non ci sia ancora una definizione univoca del trascendentale, in Husserl questo assume un significato del tutto peculiare, tant'è che, come evidenzia Landgrebe, esso non è ricavabile dal solo riferimento alla tradizione di pensiero in cui si inseriscono le riflessioni husserliane (L. Landgrebe, «Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte», *Phänomenologische Forschungen*, (3) 1976, p. 17; sulla complessità semantica del concetto di trascendentale si veda: A. Altobrando «On the transcendental», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue, n. I, ch. 1 (2015), pp. 7-10). In effetti, Husserl stesso ammette la necessità di non far riferimento ad altro che ai suoi testi per la determinazione del significato specifico in cui egli assume il concetto di trascendentale. Nelle *Meditazioni cartesiane* scrive: «Dieser Begriff des Transzendentalen [...] muß ausschließlich aus unserer philosophisch meditierenden Situation geschöpft werden» (Husserl, *Husserliana*, vol. I, op. cit., p. 65). Nella misura in cui la situazione meditativa della fenomenologia husserliana fa riferimento al tentativo di cogliere le condizioni di possibilità della costituzione delle oggettualità [*Gegenständlichkeit*], la fenomenologia trascendentale deve coincidere con la fenomenologia che si interessa delle funzioni costitutive della coscienza (cfr. Idem, *Husserliana*, vol. 3/1, op. cit., pp. 196-198, 228). In questo senso, più che un sostantivo, il termine “trascendentale”, nella prospettiva husserliana, va inteso come un aggettivo: come la caratterizzazione di alcune funzioni della vita interiore del soggetto legate alla costituzione del senso. Il trascendentale indica, dunque, una struttura permanente, ma non statica, strettamente legata alla costituzione del senso, nella misura in cui si presenta come condizione di possibilità della stessa costituzione di senso (Cfr. Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., pp. 119- 120; Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 205-206; Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 183).

⁴⁶ Ivi, p. 234.

⁴⁷ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 120.

quali tratti debba possedere la cosiddetta “interiorità trascendentale”, al fine di poter risultare compatibile con tutta la serie di osservazioni effettuate nel capitolo precedente sull’interiorità psichica del soggetto (umano e animale).

3.2. Originarietà trascendentale della vita

3.2.1. Inesauribilità egoica dei vissuti

È bene ricordare che anche prima della svolta genetica e del corrispondente passaggio, a partire dagli anni '20, dal percorso cartesiano alla cosiddetta “via psicologica” verso la fenomenologia trascendentale⁴⁸ Husserl aveva riconosciuto un ruolo alle analisi psicologiche nella riflessione attorno al trascendentale. In particolare, nell’introduzione al primo libro di *Idee* si legge:

Questo primo libro si propone di ricercare in qual modo le difficoltà inerenti alla penetrazione di questo nuovo mondo [il mondo dei problemi trascendentali] [N.d.A.] possano venire superate gradualmente o, per così dire, pezzo a pezzo. Prenderemo le mosse [...] dalla coscienza come ci si offre nell’esperienza psicologica e ne metteremo a nudo i presupposti essenziali.⁴⁹

Anche nella prospettiva statica, pertanto, la riflessione trascendentale viene svolta a partire da una preliminare analisi di carattere psicologico sui vissuti della coscienza. Nello specifico, come precisa direttamente Husserl, si tratta di «una sistematica, anche se per nulla esauriente, analisi eidetica»⁵⁰: vale a dire, di un’analisi volta a cogliere l’essenza dei vissuti di coscienza e della coscienza in generale. Da questo punto di vista, come nota Costa, già nel primo libro di *Idee* il piano della fenomenologia trascendentale viene raggiunto *grazie a e passando per* una preliminare riflessione psicologica di carattere eidetico⁵¹.

A differenza di quanto accade nelle analisi psicologiche che vengono svolte nella prospettiva genetica, per ammissione dello stesso Husserl, nella fenomenologia statica «compriamo una riflessione [puramente] psicologica sull’io e sul suo esperire, senza abbandonare l’atteggiamento naturale»⁵²: senza, cioè, adottare il metodo dell’epoché fenomenologica. Poiché, come Husserl

⁴⁸ Per questa distinzione, in particolare, si rimanda a: D. Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003, pp. 47 ss. Zahavi, in realtà, distingue anche un terzo percorso che Husserl intraprende per raggiungere la fenomenologia trascendentale: la cosiddetta via ontologica, fondata sull’analisi dei modi di datità delle diverse regioni ontologiche e sulla domanda circa le condizioni di possibilità di ciò che appare (cfr. Ivi, pp. 50-52).

⁴⁹ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 5.

⁵⁰ Ivi, p. 76.

⁵¹ V. Costa, «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», in Husserl, *Idee...*, I, op. cit., pp. 435- 464, p. 451.

⁵² Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 78. Quanto riportato tra le parentesi quadre, coincide con un’aggiunta riportata da Husserl nella cosiddetta copia D del testo, ossia nella copia contenente le revisioni alla seconda edizione dell’opera risalente al 1922 (cfr. Ivi, n. 6 p. 78). In linea con questa affermazione, all’inizio dello stesso paragrafo si legge: «Cominciamo [l’esposizione più dettagliata] con una serie di considerazioni [psicologiche] [N.d.A.], nel corso delle quali non ci si deve affaticare con nessuna epoché fenomenologica» (Ibid.).

illustra nelle lezioni del 1923/24, quest'ultimo «conduce alla compagine puramente psichica del mondo intero, quindi alla totalità delle pure vite interiori di tutte le creature umane e animali»⁵³, ne consegue che alla differenza sul piano metodologico corrisponde anche una differenza per quanto riguarda il campo tematico delle analisi psicologiche condotte nella fenomenologia statica. Mentre, infatti, la psicologia fenomenologica mette in azione un atteggiamento riduttivo nei confronti dei vissuti di coscienza del soggetto e ottiene, così, la “pura interiorità psichica” [*seelische Innerlichkeit*] come ambito su cui esercitare la propria riflessione⁵⁴, l'analisi psicologica di carattere eidetico, nella misura in cui rinuncia ad adottare questo stesso atteggiamento, non può che esercitarsi su «dei vissuti di coscienza assunti – nelle parole di Husserl – come *reali fatti umani* [corsivo mio], quali si danno nell'atteggiamento naturale »⁵⁵. Mentre, dunque, la riduzione fenomenologica garantisce l'accesso a vissuti di coscienza che sono colti nella loro purezza e, per questo, riferibili al soggetto sia umano sia animale – al soggetto inteso, appunto, come *Animal* – la psicologia eidetica che rinuncia a questa stessa riduzione non può che focalizzare la ricerca dell'essenza della coscienza sulla serie dei vissuti di un soggetto psichico particolare: ossia, sulla serie dei vissuti coscienti del soggetto psichico umano.

Così concepita, la riflessione psicologica della fenomenologia statica identifica due caratteristiche essenziali dei vissuti della coscienza. La prima si ricava dal confronto tra il modo di dati degli oggetti del mondo esterno e dei vissuti del soggetto. Rispetto a questa questione, Husserl, in particolare, scrive:

Noi percepiamo la cosa in quanto essa si “adombra” [*abschattet*] [...]. Non è per una casuale proprietà della cosa e per una casuale “costituzione umana” che la “nostra” percezione può raggiungere la cosa soltanto mediante adombramenti [*Abschattungen*] della cosa stessa. [...] [R]ispetto a ciò che esiste nella regione dei vissuti, “il manifestarsi”, il presentarsi mediante adombramenti, non ha alcun senso.⁵⁶

A differenza degli oggetti del mondo esterno, in cui, per loro stessa essenza, uno solo dei loro lati si offre al soggetto lasciando in ombra la molteplicità degli altri lati⁵⁷, i vissuti di coscienza, dunque, si

⁵³ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 184 [traduzione con modifiche].

⁵⁴ «lo psicologo si situa proprio sul terreno dell'appercezione obiettiva “essere umano” e mette in atto un comportamento astrattivo [riduttivo] [N.d.A.] all'interno del quale ottiene puramente da una parte una componente di mera fisicità, e poi, capovolgendo l'atteggiamento, la componente “pura vita interiore” [*reine Seele*], ma appunto in quanto componente» (Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 183 [traduzione con modifiche]).

⁵⁵ Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 79. A conferma della restrizione del soggetto dell'analisi psicologica al soggetto umano, Husserl, va ricordato che Husserl descrive questo soggetto come un «lo [l'ego psicologico], uomo reale» (Ivi, p. 75). Qui l'integrazione riportata nelle parentesi quadre è apportata da Husserl nella prima revisione del testo e riportata all'interno della cosiddetta copia A del testo (cfr. Ivi, n.4 p. 75).

⁵⁶ Ivi, pp. 101-102.

⁵⁷ «La struttura propria di certe categorie essenziali implica che le essenze a esse relative si offrano soltanto “da un lato” o, nella successione, “da più lati”, ma che non possano mai offrirsi “da tutti i lati”» (Ivi, p. 17). Esattamente questi lati sono ciò che Husserl chiama adombramenti o, secondo quanto scrive nelle Meditazioni cartesiane, “aspetti [*Aspekte*] prospettici” (Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., §61).

offrono, per così dire, “senza profili”⁵⁸ e si mostrano immediatamente nella loro interezza [*as wholes*]⁵⁹. Questa peculiare non unilateralità del modo in cui si offrono al soggetto i propri vissuti di coscienza dipende dal fatto che, come fa notare Donn Welton, essi non hanno aspetti che rimangano nascosti o velati allo sguardo riflessivo del soggetto⁶⁰: dal fatto che, detto altrimenti, essi presentano un’essenziale caratteristica di auto-trasparenza.

La seconda caratteristica essenziale si collega, invece, con la struttura tipica che la psicologia eidetica identifica come propria dei vissuti di coscienza. Partendo, come spesso accade, dall’esempio del vissuto percettivo, Husserl osserva:

Davanti a me sta, nella penombra, questo bianco foglio di carta. Io lo vedo, lo tocco. Questa percezione visiva e tattile della carta, come pieno e concreto vissuto *di* questo foglio, che mi è dato proprio con queste qualità, che si manifesta in questa relativa oscurità, in questa imperfetta determinatezza, secondo questa orientazione, è *una cogitatio, un vissuto di coscienza* [corsivo mio].⁶¹

Nell’analisi psicologica, pertanto, il vissuto di coscienza si qualifica, innanzitutto, come *cogitatio*: vale a dire, come vissuto di una coscienza che, nelle parole di Husserl, «possiamo designare per mezzo del cartesiano *cogito*, ossia dell’“io penso”»⁶². A dispetto di quanto sembra suggerire il nome, in realtà, i vissuti del *cogito* non coincidono con atti del pensiero. Piuttosto, come indica lo stesso autore, «[s]e un vissuto [...] è compiuto attualmente, cioè nella modalità del cogito, in esso il soggetto [egologico], [l’“ego”], si dirige sull’objectum»⁶³: in esso il soggetto che Husserl, in continuità con il

⁵⁸ «without “profiles”» (Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 279 [traduzione mia]). Husserl stesso scrive: «[s]e rivolgo lo sguardo verso di esso [verso il vissuto cosciente] [N.d.A.] ho un assoluto, dove non ci sono diversi lati che potrebbero presentarsi ora in un modo ora in un altro» (Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 107).

⁵⁹ L’espressione è sempre tratta da: Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 279. In linea con queste affermazioni si esprime anche Zahavi, il quale scrive: «Whereas the object is given perspectively, partially, and inadequately, and whereas it is necessary to run through an entire series of profiles in order to get an approximate presentation of the entire object, the experience itself appears immediately in its totality» (Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, op. cit., p. 47). Va precisato che qui interezza non significa completezza. Come Husserl nota nelle *Meditazioni cartesiane*, infatti, «Nei gradi iniziali della meditazione filosofica ci imbattiamo nella sconfinata infinità delle esperienze pre-scientifiche. [...] L’idea corrispondente di perfezione sarebbe quella dell’evidenza adeguata, dove, però, rimane indeciso se essa non stia per principio all’infinito. [...] [P]er lui [per lo scienziato] [N.d.A.] ha maggiore dignità un diverso genere di perfezione dell’evidenza, quello cioè dell’apoditticità che può anche trovarsi in evidenze inadeguate» (Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 49): la completa e perfetta (apodittica) evidenza di un vissuto non coincide con l’evidenza adeguata dello stesso.

⁶⁰ Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 279.

⁶¹ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., pp. 80- 81.

⁶² Ivi, p. 79.

⁶³ Ivi, pp. 86-87. Nelle parentesi quadre sono riportate le due prosecuzioni che Husserl aggiunge nelle revisioni rispettivamente della copia A e della copia D dell’opera (cfr. *Ibid.* n.1). Si tratta di una definizione del vissuto del cogito che viene ripresa anche nella riflessione della fenomenologia trascendentale, in cui si legge: «In ogni attuale cogito, uno “sguardo” che si irradia dall’io puro si dirige verso l’“oggetto” di quello che di volta in volta è il correlato di coscienza» (Ivi, p. 210).

lessico cartesiano, definisce egoico – o, più semplicemente, ego – si rivolge verso un contenuto oggettuale o, per meglio dire, verso un *cogitatum*⁶⁴.

Ciò significa che, per la riflessione psicologica, il vissuto del *cogito* ha il proprio significato specifico in quella che Husserl definisce «una certa e straordinariamente importante bilateralità»⁶⁵. Questa consiste nell'evidenza per cui ogni vissuto del *cogito* è, al contempo, vissuto di un soggetto e vissuto di un oggetto: vale a dire, in termini più strettamente husserliani, un vissuto riferito al contempo a un *ego* e a un *cogitatum*. In tal senso, come Husserl chiarisce in un'opera successiva, «la tipica più generale [del vissuto di coscienza] [N.d.A.] viene designata dal nostro schema generale *ego-cogito-cogitatum*»⁶⁶. Da questo punto di vista, allora, la struttura tipica del vissuto di coscienza, inteso psicologicamente come vissuto della coscienza cogitativa, non coincide con la struttura predicativa del pensiero in senso stretto, ma con una struttura egoico-rappresentativa: ovvero, con una struttura che fa perno attorno al polo egoico [*Ich-Pol*] e al polo oggettuale [*cogitatum*] che essa pone davanti [*vor-stellen*] a sé.

Nella prosecuzione delle analisi psicologiche, Husserl indica esplicitamente come «[t]utti i vissuti che presentano questa proprietà essenziale [dell'essere coscienza egoica di qualcosa] [N.d.A.] si dicono anche “vissuti intenzionali” (atti nel senso amplissimo delle *Ricerche logiche*)»⁶⁷. Nella prospettiva della psicologia eidetica c'è, dunque, una pressoché totale sovrapposizione tra vissuti della coscienza intesa come *cogito* e vissuti intenzionali⁶⁸. Questo, da una parte, permette di qualificare più precisamente il concetto fenomenologico di intenzionalità, almeno per come esso viene messo in luce nella fenomenologia statica. Esso, in particolare, sembra poter essere descritto da quella che Deodati chiama la “funzione (egoica) di un rappresentare oggettivante”⁶⁹: vale a dire, dalla

⁶⁴ Proseguendo l'esempio del vissuto percettivo riportato sopra, Husserl scrive: «Il foglio stesso con le sue determinazioni oggettive [...] non è *cogitatio* ma *cogitatum*» (Ivi, p. 81).

⁶⁵ Ivi, p. 201. Si precisa che, anche se il passaggio testuale è tratto dalla terza sessione dell'opera, ovvero dalla sezione in cui Husserl affronta i problemi fondamentali della filosofia trascendentale, esso rientra all'interno di un tentativo di ricostruzione sistematica dei risultati della psicologia eidetica.

⁶⁶ Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 78. Conferma del fatto che questa sia uno degli esiti della riflessione psicologica della fenomenologia statica si trova anche ne *La crisi delle scienze europee*, dove si legge: «perciò il discorso cartesiano comprende tre titoli: ego- cogitatio- cogitatum» (Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 198).

⁶⁷ Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 84. Su questa continuità tra vissuti del cogito e vissuti intenzionali: Ivi, pp. 86-87, 213; Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., pp. 64, 78.

⁶⁸ In realtà, la posizione husserliana sulla relazione tra intenzionalità, attualità dei vissuti e cogito non è monolitica nel primo libro di *Idee*. Più avanti nel testo, infatti, si legge: «non abbiamo incluso nell'essenza dell'intenzionalità la proprietà specifica del *cogito*, lo “sguardo su”, ossia il prestare attenzione dell'io (che, del resto, è da intendere in più modi e da indagare fenomenologicamente)» (Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 211). Secondo Costa, quest'ambiguità concettuale sarebbe dovuta al fatto che, sebbene Husserl avesse già intuito alcune difficoltà e sviluppi successivi del proprio pensiero, in *Idee I* egli si trova ancora privo di quegli strumenti concettuali sviluppati a partire dagli anni '20 che sarebbero necessari per pensare in maniera coerente quanto *Idee I* riesce solo a prefigurare (Costa, «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», op. cit., pp. 456- 457).

⁶⁹ Deodati, *La dinamica dell'intenzionalità*, op. cit., p. 56. Analogamente si esprime anche Lee, il quale sottolinea come dalla fenomenologia statica emerga una definizione dell'intenzionalità orientata all'oggetto [*gegenstandorientiert*] (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 31). Infatti, già nelle *Ricerche logiche* si legge che l'intenzionalità è «Erlebnischarakter [...], der allererst das 'Dasein des Gegenstandes für mich' ausmacht» (Husserl.,

capacità del soggetto egoico di dirigere attivamente la propria coscienza verso il contenuto oggettuale del vissuto. Dall'altra parte, questa stessa connessione tra vissuti del *cogito* e vissuti intenzionali consente di affermare, come Husserl fa al termine delle riflessioni psicologiche sul vissuto di coscienza, che «[e]ssa [l'intenzionalità] [N.d.A.] rappresenta una peculiarità essenziale della sfera dei vissuti in generale»⁷⁰: ovvero, che l'intenzionalità rappresenta la seconda caratteristica essenziale del vissuto di coscienza.

Auto-trasparenza e intenzionalità, nell'accezione appena descritta, rappresentano, dunque, i tratti fondamentali identificati come essenziali per il vissuto di coscienza dalla psicologia eidetica. Il ruolo propedeutico che quest'ultima svolge nei confronti della fenomenologia trascendentale suggerisce, allora, come le stesse caratteristiche di auto-trasparenza e di intenzionalità dei vissuti contribuiscano a definire alcuni aspetti fondamentali della riflessione fenomenologica propriamente detta. In primo luogo, esse consentono di individuare il campo su cui si esercita questa stessa riflessione. Questo, infatti, coincide con ciò che non può essere messo fuori gioco dal metodo dell'*epoché* fenomenologica: coincide, cioè, con «una sfera dell'essere assolutamente esente dal dubbio»⁷¹. Come mette in luce Donn Welton, affinché un qualcosa possa dirsi fenomenologicamente indubitabile, esso deve possedere, in ultima istanza, una precisa caratteristica essenziale: ossia, un modo di darsi non unilaterale. La caratteristica dell'auto-trasparenza, pertanto, suggerisce, come Husserl puntalizza successivamente, che «se io mi astengo da ogni credenza di esperienza [...], pur tuttavia questo mio astenermi [...] è qualcosa che si inserisce nell'intera corrente della vita esperiente [...] esso è per me costantemente presente, costantemente consaputo [...] in una regione di esperienze e nella più autentica originalità»⁷²: suggerisce, in altre parole, la proprietà dell'indubitabilità dei vissuti di coscienza. Ne consegue, come Husserl ammette in maniera esplicita nella terza sezione di *Idee I*, che, nell'attuazione della riduzione fenomenologica «non rimane che il puro vissuto dell'atto con la sua propria essenza»⁷³. Da questo punto di vista, allora, la caratteristica di auto-trasparenza dei vissuti di coscienza permette di identificare esattamente in questi ultimi, presi nella purezza della loro essenza, il campo della riflessione della fenomenologia trascendentale.

Husserliana, vol. XIX/I, op. cit., p. 397); e poco oltre: «der die Empfindung gleichsam beseelt und es seinem Wesen nach macht, daß wir dieses oder jenes Gegenständliche wahrnehmen, z.B. diesen Baum sehen, jenes Klingeln hören, den Blütenduft riechen usw.» (Ivi, p. 399).

⁷⁰ Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 209.

⁷¹ Ivi, p. 68. Questa continuità tra indubitabilità e riduzione fenomenologica nel percorso cartesiano verso la fenomenologia trascendentale, viene ribadita da Husserl anche nelle *Meditazioni cartesiane*, dove il primo principio metodico della fenomenologia viene identificato con il principio metodologico dell'evidenza (apodittica) (cfr. Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 50).

⁷² Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 53. In senso analogo Husserl si esprime anche nel primo libro di *Idee*, in cui si legge: «Ogni cosa spaziale, anche se data in carne e ossa, può non esistere; al contrario, un vissuto dato in carne e ossa non può non esistere» (Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 113).

⁷³ Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 200.

Da parte sua, quindi, la caratteristica essenziale dell'intenzionalità «è – come riconosce esplicitamente Husserl – il punto di partenza agli inizi della fenomenologia»⁷⁴ e offre, così, una qualificazione precisa del vissuto come campo della fenomenologia trascendentale. Essa, in particolare, permette a Husserl di affermare che

nessuna messa fuori circuito può eliminare la forma del *cogito* e cancellare il “puro” soggetto dell’atto. L’“essere diretto su”, l’“essere occupato con”, il “prendere posizione su”, il “fare esperienza di”, il “soffrire per”, implicano necessariamente nella loro essenza questo carattere: di essere appunto un raggio che emana “dall’io” [...] e questo io è l’io puro, nei cui riguardi non può aver luogo alcuna riduzione.⁷⁵

Nella misura in cui, dunque, il residuo fenomenologico coincide con il vissuto preso nella sua essenza e, in tal senso, nel suo carattere intenzionale, il campo della fenomenologia trascendentale si qualifica più precisamente come il campo della coscienza cogitativa e del soggetto egoico che sta all’origine dei suoi vissuti. Come Husserl ribadisce qualche anno più tardi nel contesto di una riflessione fenomenologica ancora compiuta seguendo il percorso cartesiano, «l’esperienza trascendentale consiste allora [...] nel rimirare il *cogito* già trascendentalmente ridotto e nel descriverlo»⁷⁶: consiste, detto altrimenti, in una riflessione che si esercita sul campo della coscienza cogitativa al fine di coglierne la struttura fondamentale che rende possibile il suo funzionamento.

Nell’atteggiamento della fenomenologia trascendentale, in particolare, emerge come, nelle parole di Husserl,

[I]a corrente dei vissuti è la mia, di colui che cogita, [...] appena dirigo lo sguardo [fenomenologico] [N.d.A.] sui vissuti che fluiscono colgo me stesso quale puro soggetto di questi vissuti [...] e in maniera assoluta affermo: *io sono*, questo [mio] vivere è, io vivo: *cogito*.⁷⁷

Nel contesto della fenomenologia statica, pertanto, la riflessione trascendentale individua immediatamente nel soggetto egoico l’elemento fondamentale per il darsi dei vissuti del *cogito*. La soggettività egoica rappresenta, allora, dal punto di vista statico, ciò che è sempre presupposto nei vissuti della coscienza cogitativa: la condizione di possibilità del funzionamento dell’intero campo trascendentale del *cogito*. Ne consegue che una fenomenologia trascendentale che abbia come proprio

⁷⁴ Ivi, p. 212.

⁷⁵ Ivi, p. 201.

⁷⁶ Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 64.

⁷⁷ Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 111 [traduzione con modifiche]. La specifica riportata tra le parentesi quadre rappresenta un’aggiunta presente nella copia A del testo. Analogamente nelle *Meditazioni cartesiane*: «se dirigo esclusivamente il mio sguardo su questo vivere stesso, come consapevolezza del mondo, allora io ritrovo me stesso come puro ego con la corrente pura delle mie cogitationes» (Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 54).

presupposto i risultati di una psicologia eidetica identifica la sfera del trascendentale con quella che Husserl stesso, in un manoscritto del 1908, chiama la «coscienza assoluta nelle sue diverse concrezioni egoiche»⁷⁸: ossia, con la sfera della coscienza trascendentale⁷⁹ riferita alla soggettività egoica o, per meglio dire, al cosiddetto ego trascendentale⁸⁰. In tal senso, allora, come indicano sia Ferretti⁸¹ sia Housset⁸², la riflessione fenomenologica compiuta sulla base della psicologia eidetica coincide con una riflessione egologica pura: coincide, appunto, con una riflessione che ha per oggetto l'ego come soggetto della coscienza (cogitativa) trascendentale.

A partire dagli anni '20, tuttavia, la preliminare analisi psicologica di natura eidetica viene dismessa a favore della cosiddetta psicologia fenomenologica: vale a dire, della riflessione psicologica compiuta adottando il metodo dell'*epoché* fenomenologica e, conseguentemente, assumendo come campo di analisi i vissuti del soggetto psichico in generale, non solo umano, ma anche animale [*Tier*]. Questo cambiamento nel metodo e il conseguente ampliamento del campo di indagine permettono, in realtà, di rivelare due aspetti dei vissuti di coscienza che facevano fatica a emergere in maniera esplicita e sistematica all'interno della psicologia eidetica. Questi trovano una sintesi e un'efficace illustrazione nel seguente passaggio testuale de *La crisi delle scienze europee*, in cui si legge:

Tutto ciò che è attivamente presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver-coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate [...]. Quindi, in virtù di questa inerenza a un orizzonte [*Horizonthaftigkeit*] costantemente fluente, qualsiasi validità direttamente prodotta nella vita mondana naturale presuppone sempre altre validità; essa risale mediatamente o immediatamente a un sottofondo [*Untergrund*] necessario di validità oscure [...].⁸³

Accanto ai vissuti della coscienza cogitativa del soggetto egoico, pertanto, la psicologia fenomenologica identifica, innanzitutto, la presenza di un piano di vissuti – tra cui rientrano, ad esempio, i vissuti pulsionali esaminati nel capitolo precedente – che si distinguono dai primi e che circondano questi ultimi come una sorta di orizzonte collocato sul loro fondo.

In realtà, come messo in luce sopra⁸⁴, anche la psicologia eidetica riconosce che ogni vissuto del *cogito* ha, nel proprio sfondo [*Hintergrund*], orizzonti di ritensione e protensione che si estendono all'infinito rispettivamente verso il passato e verso il futuro e che rendono impossibile al vissuto

⁷⁸ Idem, *Husserliana*, vol. XXXVI, op. cit., p. 33 [traduzione mia].

⁷⁹ Cfr. Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 77.

⁸⁰ Cfr. Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., §§ 8, 30.

⁸¹ Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., pp. 43-44.

⁸² Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, op. cit., p. 174.

⁸³ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 177.

⁸⁴ Cfr. n. 59; cfr. Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 108.

cogitativo stesso un modo di darsi totalmente adeguato⁸⁵. Nonostante questo comune carattere di orizzonte, come sottolinea Montavont, i vissuti che fanno da sfondo [*Hintergrund*] alle *cogitationes* egoiche non possono affatto essere confusi con i vissuti che si trovano nel sottofondo [*Untergrund*] di queste ultime⁸⁶. I primi, infatti, costituiscono uno sfondo che coincide con quello che Husserl chiama “alone di inattualità”⁸⁷, nel senso che, come si legge più avanti, «a tutto ciò che si manifesta in questo modo *può* [corsivo mio] prestare attenzione [...] un *cogito* osservante»⁸⁸. Pur non rientrando attualmente nella sfera dell’*ego cogito*, i vissuti dello sfondo, dunque, non escludono in linea di principio un coinvolgimento attivo da parte del soggetto egoico e della sua coscienza cogitativa. In tal senso, come Husserl afferma esplicitamente in un manoscritto degli anni ’30, «il primo [il vissuto di sfondo] [N.d.A.] si inserisce nella cornice del concetto di coscienza nel senso sopra delineato (più precisamente, nel discorso usuale: la coscienza attiva, la coscienza del modo di prestare attenzione, dell’essere-diretti-a-qualcosa in generale)»⁸⁹: esso non presenta, cioè, una natura totalmente diversa dal vissuto del *cogito*, ma possiede la sua stessa natura in una forma soltanto potenziale⁹⁰.

Al contrario, come Husserl precisa nello stesso manoscritto, il vissuto che costituisce il sottofondo [*Untergrund*] delle *cogitationes* «si distingue in maniera essenziale da tutto ciò che viene detto essere in primo piano o di sfondo, trovandosi alle spalle di essi»⁹¹. Mentre, dunque, nello sfondo [*Hintergrund*] rientrano vissuti dotati di una medesima essenza cogitativa, sebbene potenziale, al fondo [*Untergrund*] della coscienza appartengono vissuti di un genere totalmente diverso rispetto ai vissuti (attuali e potenziali) della coscienza finora considerati e che, in tal senso, Husserl stesso colloca «sul piano dell’inconscio»⁹²: vale a dire, su un piano della coscienza distinto dalla coscienza intesa come *cogito*.

Questa diversa natura dei vissuti di sottofondo comporta anche un diverso modo di datità rispetto ai vissuti inattuali posti sullo sfondo. Questi ultimi, infatti, come spiega Husserl stesso, costituiscono «un orizzonte di determinazione [*Bestimmungshorizont*] [che] [N.d.A.] [...] può essere liberato dalla

⁸⁵ Nel primo libro di *Idee* si legge esplicitamente: «Auch ein Erlebnis ist nicht, und niemals, vollständig wahrgenommen. [...] Es ist seinem Wesen nach ein Fluß, dem wir, den reflektiven Blick darauf richtend, von dem Jetztpunkte aus nachschwimmen können, während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind. [...] Aber diese Unvollständigkeit [...] ist eine prinzipiell andere als diejenige, welche im Wesen der "transzendenten" Wahrnehmung liegt, der Wahrnehmung durch abschattende Darstellung, durch so etwas wie Erscheinung» (Husserl, *Husserliana*, vol. III- 1, op. cit., pp. 93-94).

⁸⁶ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 117. Non a caso, infatti, Husserl utilizza due termini diversi per indicare l’orizzonte di sfondo [*Hintergrund*] e il fondo [*Untergrund*] dei vissuti del *cogito*. Sulla distinzione tra questi due generi di vissuti di orizzonte si veda anche Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 198 ; E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1974, p. 201.

⁸⁷ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 83.

⁸⁸ Ivi, p. 210.

⁸⁹ Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 101 [traduzione mia].

⁹⁰ Nello stesso contesto di *Idee I* sopra ricordato, Husserl parla esplicitamente dei vissuti di sfondo come di vissuti che coincidono con una «coscienza [cogitativa] [N.d.A.] implicita, soltanto potenziale» (Idem, *Idee...*, I, op. cit., p. 83).

⁹¹ Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 101 [traduzione mia].

⁹² Ibid. [traduzione mia].

propria oscurità [*Unanschaulichkeit*]⁹³, dal momento che è implicita nella natura di questi stessi vissuti la possibilità di un coinvolgimento attivo dell'ego e, conseguentemente, di un loro afferramento tematico da parte di quest'ultimo. Ai vissuti posti al fondo della coscienza cogitativa è, invece, preclusa questa possibilità di coinvolgimento e, in tal senso, come precisa contestualmente l'autore, essi costituiscono «un orizzonte opaco e oscuro»⁹⁴: vale a dire, un orizzonte di vissuti che, come chiarisce Zahavi, pur non essendo del tutto ineffabili, non possono essere totalmente svelati dalla riflessione in maniera diretta⁹⁵. A differenza della psicologia eidetica, pertanto, la psicologia fenomenologica restituisce un piano di vissuti di coscienza che, nelle parole di Husserl, «non può mai mancare [nella vita di coscienza] [N.d.A.]»⁹⁶ e che, però, al contempo, come osserva Moinat, «non è più una “regione” di assoluta chiarezza»⁹⁷. Da questo punto di vista, allora, la psicologia fenomenologica mette in discussione l'idea che l'auto-trasparenza rappresenti una delle caratteristiche fondamentali del vissuto di coscienza, riconoscendo, come mette in luce Perreau, che i vissuti della coscienza non si esauriscono nella collezione di atti auto-trasparenti del *cogito*⁹⁸: riconoscendo, cioè, come alla coscienza, accanto alla sfera dei vissuti auto-trasparenti della coscienza egoica, appartenga in maniera altrettanto essenziale un fondo [*Untergrund*] di vissuti opachi e latenti che resistono a ogni tentativo di tematizzazione diretta.

D'altra parte, come illustrato nel capitolo precedente e come Husserl stesso ribadisce, l'orizzonte di sottofondo [*Untergrund*], costituito dai vissuti inconsci, «rappresenta ugualmente un [campo] [N.d.A.] intenzionale»⁹⁹: rappresenta, cioè, un campo attraversato da vissuti dotati del carattere essenziale dell'intenzionalità. È esattamente in tal senso che ne *La crisi delle scienze europee* Husserl esplicitamente ammette che «esistono intenzionalità inconscie»¹⁰⁰: ovvero, che esistono vissuti intenzionali posti al di fuori del piano della coscienza cogitativa del soggetto egoico. In questo modo, il passaggio dalla psicologia eidetica alla psicologia fenomenologica non mette in discussione il carattere essenziale dell'intenzionalità dei vissuti ma costringe a vedere come la prima riflessione psicologica «conduce – come precisa lo stesso Husserl in una nota al testo delle lezioni sulla *Filosofia*

⁹³ Ivi, p. 103 [traduzione mia].

⁹⁴ Ivi, p. 101 [traduzione mia].

⁹⁵ Zahavi, *Self-awareness and alterity*, op. cit., p. 208. A proposito della non totale ineffabilità dei vissuti del sottofondo, Zahavi nota che essi, per quanto indisponibili alla tematizzazione diretta, possono essere analizzati e compresi attraverso un cosiddetto “lavoro archeologico”: ossia attraverso un'analisi decostruttiva [*Abbauanalyse*] che parte dai vissuti intenzionali attualmente presenti per coglierne le origini ultime nella genesi trascendentale (cfr. Zahavi, *Self-awareness and alterity*, op. cit., p. 208; si veda anche Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 77).

⁹⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 101 [traduzione mia].

⁹⁷ F. Moinat, *Le vivant et sa naturalisation. Le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty* Springer, Dordrecht- Heidelberg- London- New York 2012, p. 50 [traduzione mia].

⁹⁸ L. Perreau, «Vécus, vie intentionnelle et monde de la vie: le rapport de la phénoménologie husserlienne à la *Lebensphilosophie*», *Alter* (2013), pp. 151- 170, p. 162.

⁹⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 101 [traduzione mia].

¹⁰⁰ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 258.

prima – solamente all'intenzionalità personale e non all'intenzionalità passiva- costitutiva»¹⁰¹: costringe, detto altrimenti, a riconoscere come la psicologia eidetica, nella misura in cui elabora analisi al di fuori dell'atteggiamento della riduzione fenomenologica, possa offrire una visione soltanto parziale del carattere intenzionale dei vissuti. Corrispondentemente, allora, nel tentativo di rendere conto della complessità dei vissuti intenzionali che insistono nella coscienza del soggetto psichico (umano e animale), la psicologia fenomenologica, come nota Welton, *rivede* i parametri della struttura intenzionale individuati, in un primo momento, nella riflessione psicologica statica¹⁰². Nello specifico, essa rompe l'equivalenza tra il carattere essenziale di intenzionalità dei vissuti e la struttura egoico- rappresentativa del *cogito*, di modo tale da includere al proprio interno anche tutto l'insieme di quei vissuti che non rientrano nella sfera dei vissuti (attuali o potenziali) della coscienza cogitativa¹⁰³.

Da questo punto di vista, allora, l'analisi psicologica che viene svolta nel contesto della fenomenologia genetica mostra come il percorso cartesiano, che conduce a determinare il campo del trascendentale nei termini dell'*ego cogito*, abbia come proprio presupposto una psicologia eidetica che offre una comprensione non del tutto adeguata e, quanto meno, parziale dei vissuti del soggetto psichico. Ciò fa sorgere il sospetto che ci sia, come già Fink suggeriva negli anni '60, una certa «inadeguatezza della concettualità attraverso la quale *Idee I* caratterizza la soggettività dischiusa grazie all'*epoché*, precisamente come “regione della coscienza pura”»¹⁰⁴: che ci sia, detto altrimenti, l'esigenza di ripensare la sfera del trascendentale sulla base dei risultati della psicologia fenomenologica. Nel paragrafo che segue, pertanto, si cercherà di capire quale profilo debba assumere un trascendentale tale da garantire quello che Husserl chiama uno «sguardo d'insieme sulla vita nella sua universalità»¹⁰⁵: tale, cioè, da ricomprendere al proprio interno anche la dimensione opaca colta sul fondo della coscienza. In particolare, si tratta di chiarire se e, eventualmente, in che senso, la dismissione della preliminarare psicologia eidetica in favore della psicologia fenomenologica comporti, come suggeriscono sia Welton¹⁰⁶ sia Sweeney¹⁰⁷, un'implosione del percorso cartesiano: vale a dire, una rottura dei confini della riflessione egologica in favore di una definizione diversa e più comprensiva della sfera del trascendentale.

¹⁰¹ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 202 n. e.

¹⁰² Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 251.

¹⁰³ Su questo punto ancora Welton: cfr. Ivi, p. 278.

¹⁰⁴ E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien*, vol. 38 (1933), pp. 319-383, pp. 327-328 [traduzione mia]. È interessante notare che Husserl stesso riconosca come nello scritto di Fink «non vi è alcuna affermazione che io non possa fare mia, che io non potrei riconoscere come mia propria convinzione» (E. Husserl, «Vorwort von Edmund Husserl», in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, M. Nijhoff, The Hague 1966, p. VII).

¹⁰⁵ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 202.

¹⁰⁶ Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 267.

¹⁰⁷ Sweeney, «Nature and life in the later Husserl», op. cit., p. 288.

3.2.2. Dall'ego cogito alla vita trascendentale

Per cercare di capire se e come si dia in Husserl una tale ridefinizione della soggettività trascendentale, è necessario ripartire dalle caratteristiche che la psicologia fenomenologica riconosce ai vissuti che insistono nel fondo [*Untergrund*] di vissuti opachi sottostanti la coscienza intesa come *cogito*. Da quanto emerso nel capitolo precedente, questa tipologia di vissuti intenzionali mostra innanzitutto un legame privilegiato con la sfera dell'agire pratico. Già, infatti, già nel secondo libro di *Idee* Husserl afferma:

La cosa si muove perché “io” le ho dato una spinta, perché ho allungato la mano e l'ho urtata. Ma se io muovo la mia mano involontariamente? [...] Il motivo rientra sempre nella dimensione psichica, dipende dai suoi stimoli e dai suoi *motivi oscuri* [corsivo mio] [N.d.A.].¹⁰⁸

Nella sfera della prassi, pertanto, l'attività frutto di intenzionalità egoica sussiste accanto ad azioni involontarie che, come rileva Embree, afferiscono a una sfera di passività primaria¹⁰⁹, vale a dire nella sfera di intenzionalità che è in funzione anche senza coinvolgimento attivo dell'io¹¹⁰. Le due forme di intenzionalità individuate dalla psicologia fenomenologica convivono, detto altrimenti, l'una accanto all'altra nella sfera dell'azione.

Se ci si sposta dal campo dei vissuti prassici a quello dei vissuti di coscienza in generale, Husserl nelle lezioni di *Psicologia fenomenologica* rileva che «il singolo soggetto sviluppa la propria attività [intenzionale] [N.d.A.] sulla base [*Grund*] di una passività [intenzionale] [N.d.A.] cieca e oscura»¹¹¹ o, come ribadisce qualche anno dopo nell'ultima sua opera, «[n]oi, in quanto viviamo nella coscienza desta del mondo, siamo costantemente attivi sul fondo [*Grund*] di un passivo avere-il-mondo [*Welthabe*]»¹¹². I vissuti posti sul fondo della coscienza cogitativa, pertanto, non sono semplicemente giustapposti ai vissuti intenzionali dell'ego. Piuttosto, come rileva Altobrando, ogni vissuto cogitativo è legato, oltre che a una catena di altri atti compiuti e incompiuti (i vissuti inattuali), a un orizzonte

¹⁰⁸ Idem, *Idee...*, II, op. cit., pp. 260-261. Poche pagine prima, a proposito del ruolo che detiene l'intenzionalità pulsionale nell'azione, Husserl aveva scritto: «Prima della volontà implicante la tesi attiva del “fiat” viene l'agire come agire istintivo, per esempio l'involontario “io mi muovo”, l'involontario “prendo” i miei sigari, desidero fumarne uno e lo faccio “senz'altro”, tutte cose certo che si possono facilmente distinguere dal caso della volontà in senso stretto» (Ivi, p. 259).

¹⁰⁹ L. Embree, «Advances regarding Evaluation and Action in Husserl's Ideas II», in Nenon, Embree (eds.), *Issues in Husserl's II*, op. cit., pp. 174- 198, p. 189.

¹¹⁰ A proposito del legame tra passività primaria e intenzionalità non egoica, Husserl stesso in un manoscritto posto in appendice a *Idee II* scrive: «Nella sfera di questa passività, di questo farsi da sé, [...] abbiamo una sfera originaria di intenzionalità, un'intenzionalità impropria perché non si può parlare propriamente di una “intenzione verso”, perché a questa intenzione è necessario l'io» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 327).

¹¹¹ Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 514 [traduzione mia]. Per il carattere intenzionale geneticamente originario dei vissuti che si trovano nel fondo oscuro della vita di coscienza si rimanda al secondo capitolo del presente lavoro.

¹¹² Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 138 [traduzione con modifiche].

di vissuti patenti e latenti, che si estendono all'infinito¹¹³: ogni atto intenzionale dell'ego è, in altre parole, non giustapposto ma geneticamente fondato su una base [*Grund*] intenzionale opaca in cui l'ego non ricopre alcun ruolo attivo. Più precisamente, come riconosce esplicitamente Husserl nel secondo libro di *Idee*, «l'essenza della coscienza comporta inevitabilmente che ogni atto ha un suo orizzonte oscuro»¹¹⁴. La connessione dei vissuti intenzionali del *cogito* con la sfera dei vissuti intenzionali posti sul suo fondo [*Untergrund*] non è, pertanto, né contingente né ristretta a pochi casi eccezionali: essa, al contrario, appartiene all'essenza della coscienza in quanto tale.

Se, dunque, non c'è attività intenzionale dell'ego che sia slegata dal fondo oscuro della coscienza, è per Husserl altrettanto vero che «la nostra “coscienza desta” può venir interrotta per certi tratti, può trasformarsi in una coscienza assopita, opaca, eliminando la differenza tra il campo attuale dello sguardo e lo sfondo oscuro»¹¹⁵. Mentre la coscienza cogitativa può essere attiva solo sulla base [*Grund*] di una sfera primariamente passiva, la prima non è necessaria per il darsi di quest'ultima: è possibile, cioè, immaginare che nella vita del soggetto psichico scompaia, anche solo temporaneamente, l'attività egoica del *cogito*.

È quel che accade, ad esempio, secondo Husserl nel sonno, in cui l'io, pur cessando ogni attività, non smette di avere esperienze e vissuti¹¹⁶. Qui, allora, secondo quanto emerge nel secondo libro di *Idee*, «tutto diventa sfondo»¹¹⁷: nel sonno, cioè, nessun vissuto del *cogito* si sviluppa a partire dal fondo oscuro della coscienza. Tuttavia, come Husserl precisa in un manoscritto del 1933, «già prima del risveglio [la coscienza] [N.d.A.] ha una validità d'essere, la quale intende l'orizzonte e ciò che si manifesta in esso come essente»¹¹⁸. Anche, dunque, il fondo “inconscio” della coscienza costituisce delle proprie validità d'essere, le quali indicano, come si legge nello stesso manoscritto, «un essere per me incosciente, delle validità per me oscure»¹¹⁹: le quali, cioè, condividono lo stesso carattere di opacità del fondo oscuro su cui insistono. In tal senso, allora, non si può che concordare con Dermot Moran¹²⁰: per quanto oscura e passiva, la dimensione profonda della coscienza soggettiva non è un nulla. Su di essa, al contrario, insistono processi costitutivi che, come precisa Zahavi, hanno una

¹¹³ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 199 n. 360.

¹¹⁴ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 112. In maniera ancora più radicale, Husserl prosegue: «Nessuna necessità essenziale esclude che la coscienza possa essere totalmente opaca» (Ivi, p. 113).

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Sul rapporto tra la coscienza non egoica e il sonno Cfr. Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., pp. 1-14; D. Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology. An intrduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 135.

¹¹⁷ Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 112.

¹¹⁸ Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 102 [traduzione mia].

¹¹⁹ Ibid. [traduzione mia].

¹²⁰ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 194.

natura implicita e involontaria¹²¹: che, come abbiamo visto nel secondo capitolo a proposito delle pulsioni, dischiudono una dimensione di senso opaca e latente.

Si tratta di un aspetto che si coglie molto bene, secondo Deodati, nei bambini appena nati o molto piccoli¹²². Questi, infatti, attraverso movimenti ascrivibili alla passività primaria della sfera pulsionale – attraverso, cioè, dei vissuti che esulano dalla sfera della coscienza cogitativa e in cui, conseguentemente, l'io non rivolge la propria attenzione tematica all'ambiente in cui si trova – cominciano a delineare i primi abbozzi di uno spazio e di un mondo circostante elementare. In questo senso, come Husserl scrive nel secondo libro di *Idee*, «[n]ella sfera sensibile, cioè nella sfera dalla base [*Untergrundes*] intesa in senso amplissimo, [...] [l']insieme dei vissuti latenti [N.d.A.] “fa” la costituzione della natura»¹²³. Anche, dunque, laddove l'ego non è presente con la propria attività di costituzione attiva, si realizza ugualmente, come scrive Carr, un afferramento del mondo, per quanto ingenuo e diretto¹²⁴: anche, ovvero, laddove l'attività egoica del *cogito* scompare e resta solo il fondo opaco della coscienza continua a esercitarsi un processo di costituzione che restituisce per questa stessa sfera di coscienza un orizzonte implicito e muto di senso e di validità.

Certamente, come già illustrato nel capitolo precedente, il processo di costituzione che ha luogo nella sfera di passività primaria costituisce un profilo di senso per il mondo che non corrisponde a quello del mondo circostante che si delinea sulla base delle funzioni costitutive della coscienza cogitativa del soggetto egoico. In tal senso, come precisa Housset, il processo di costituzione che si svolge nel fondo oscuro della coscienza non è veramente tale¹²⁵: non può essere considerato, cioè, un processo di costituzione in senso pieno come quello che pertiene al *cogito* nell'attività del soggetto egoico. Husserl, in particolare, descrive questo peculiare processo di costituzione non egoico con le seguenti parole:

il mondo che è per noi diventa comprensibile, diventa concepibile come una formazione di senso basata su intenzionalità elementari. L'essere proprio di queste intenzionalità è

¹²¹ Zahavi, *Self-awareness and alterity*, op. cit., p. 208. Nello stesso manoscritto si legge: «Die Horizonhaftigkeit – das Unbewusstseinsmilieu, das das jeweilig spezifisch Bewusste umgibt, oder der Horizont des latenten, unbewussten und doch mitgeltenden Sinnes, der dem patenten, anschaulich erfüllten Sinn zugehört» (Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 102). Su questo punto anche: Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 177.

¹²² Deodati, *La dinamica dell'intenzionalità*, op. cit., p. 34.

¹²³ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 275. Qui, ovviamente, Husserl non sta facendo riferimento alla natura come natura matematica astratta. Questa, infatti, richiede non soltanto il coinvolgimento attivo dell'ego ma anche l'adozione di un atteggiamento egoico particolare che corrisponde all'atteggiamento teoretico. La natura che si costituisce nel fondo oscuro della coscienza è, semmai, la natura esperita sensorialmente, ovvero la natura carica di determinazioni che si sviluppano nell'esperienza soggettiva. Sulla necessità di distinguere due accezioni del concetto di natura in Husserl: Melle, «Nature and spirit», op. cit., pp. 20-21. Sulla costituzione della natura come grado inferiore di realtà si veda anche: Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 504.

¹²⁴ D. Carr, «The emergence and transformation of the Husserl's concept of world», in Heinämaa, Hartimo and Miettinen (eds), *Phenomenology and the Transcendental*, op. cit., p. 175- 189, p. 181.

¹²⁵ Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, op. cit., p. 213.

definito dalla “costituzione” di un senso sempre nuovo nella sintesi progressiva delle diverse formazioni di senso fungenti [*fungierend*].¹²⁶

Mentre, dunque, il processo di costituzione propriamente inteso – vale a dire, il processo di costituzione facente capo ai vissuti intenzionali del *cogito* – ha come esito la formazione di un senso tematico del mondo, i vissuti intenzionali racchiusi nel sottofondo della coscienza cogitativa – quelli che nel brano Husserl chiama “intenzionalità elementari” – dispongono di una formazione di senso che, per contrasto, Husserl definisce fungente. Il termine fungente [*fungierend*], infatti, come fa notare Moran, indica precisamente «ciò che, svolgendosi nel sottofondo, non è oggetto di consapevolezza cosciente o di attenzione»¹²⁷: ciò che, detto altrimenti, risulta essere estraneo alla sfera dell’attività intenzionale della coscienza cogitativa.

Non è un caso, allora, che Merleau-Ponty nella sua premessa a *Fenomenologia della percezione*, riprendendo la distinzione husserliana tra intenzionalità egoica e intenzionalità dei vissuti del fondo di coscienza, si riferisca a quest’ultima nei termini di un’intenzionalità fungente [*fungierende Intentionalität*]¹²⁸. Husserl stesso, infatti, all’interno dell’opera *Logica formale e trascendentale* distingue dall’intenzionalità propriamente costituente del *cogito* un secondo genere di intenzionalità che, nelle parole dell’autore, «mi porta, prescrive, mi determina praticamente nel mio intero agire, anche nella mia naturale condotta di pensiero [...] quand’anche essa, nel suo fungere vitale [*lebendig fungierende*], resti non tematica e non svelata e quindi sottratta al mio sapere»¹²⁹. Al fondo dell’intenzionalità egoica si trova, pertanto, come osserva Depraz, un processo costituente e, corrispondentemente, un’intenzionalità più profonda, che Husserl qualifica come passiva o – per quanto riguarda specificatamente l’intenzionalità – come fungente [*fungierend*]¹³⁰: come, cioè, un’intenzionalità che, pur non costituendo in senso proprio alcun mondo circostante, funge ugualmente per la delineazione di un profilo di senso ante-predicativo del mondo.

Questa intenzionalità viene riferita da Husserl a un soggetto che, in maniera corrispondente, egli indica come “soggetto fungente” [*fungierende Subjekte*]¹³¹. A proposito di quest’ultimo, in particolare, Husserl precisa: «noi siamo soggetti fungenti nell’atteggiamento del vivere diretti

¹²⁶ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 194.

¹²⁷ Moran, *Husserl’s Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 191 [traduzione mia].

¹²⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 27. Nonostante la fonte diretta di Merleau-Ponty siano i testi husserliani e, in particolare, l’opera *Logica formale e trascendentale*, come sottolinea Moran, l’espressione “intenzionalità fungente” compare molto di rado negli scritti di Husserl, benché sotto il profilo concettuale essa detenga un’importanza decisiva (cfr. Moran, *Husserl’s Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 224).

¹²⁹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., p. 241.

¹³⁰ Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente?», op. cit., p. 91. Husserl parla esplicitamente di intenzionalità fungente come ciò che interviene nella costituzione del profilo di senso latente in: Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 536.

¹³¹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 361; Cfr. Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 212 dove Husserl parla anche di “fungierendes Ich” ovvero di io fungente.

[*Dahinlebens*] [al mondo] [N.d.A.]»¹³². Il soggetto fungente è, pertanto, un soggetto che non dispone di funzioni dossico- rappresentativa, bensì, piuttosto, come mette in luce Moran, di una vita immersa nel mondo¹³³: di una vita che, detto altrimenti, è essenzialmente rivolta verso il mondo, di cui essa ha un'esperienza significativa, sebbene implicita e latente. In tal senso, come osserva Husserl stesso in un manoscritto del 1921, il vissuto intenzionale che si trova sul fondo [*Untergrund*] della coscienza intesa come *cogito* «appartiene in maniera essenziale alla vita quale [suo] [N.d.A.] correlato»¹³⁴: assume, cioè, come polo noetico un vivere soggettivo nel cui rapporto al mondo esterno il soggetto è anche e al contempo in rapporto a se stesso¹³⁵.

Diventa possibile, così, avere una comprensione più precisa della natura dell'intenzionalità che si trova alla base dell'intenzionalità egoico- rappresentativa del *cogito*. Essa, in particolare, si presenta alla prospettiva fenomenologica come un'intenzionalità che detiene un riferimento essenziale con la dimensione vitale dell'esistenza soggettiva, al punto tale da essere definita, alla fine degli anni '20, da Husserl stesso come "intenzionalità vivente" [*lebendige Intentionalität*]¹³⁶. Da questo punto di vista, allora, come Husserl afferma in un manoscritto di pochi anni più tardi,

Nella fenomenologia (benchè, in ogni caso, sia un'espressione particolare che non è del tutto esente dal rischio di fraintendimento) si chiama "avere coscienza" anche l'avere esperienza, l'essere-diretti a qualcosa in maniera esperenziale: l'intenzionalità. L'intenzionalità in questo primo senso è, perciò, la vita come vita soggettiva [...].¹³⁷

I vissuti intenzionali che insistono nel fondo della coscienza cogitativa possiedono, pertanto, un'essenza intenzionale che Husserl qualifica in maniera più precisa identificandola con la vita o, come Husserl scrive nello stesso manoscritto, con l'"io vivo" [*Ich lebe*]¹³⁸. Proprio in questa equivalenza tra l'intenzionalità fungente e l'"io vivo" risiede, secondo Orth, il risultato fondamentale della riflessione genetica intorno ai vissuti della coscienza¹³⁹: vale a dire, nel riconoscimento del

¹³² Ibid. [traduzione con modifiche]. Il verbo tedesco "dahinleben" utilizzato da Husserl indica, più precisamente, la vita di chi «seine Tage in einem bestimmten Gleichmaß, ohne Aufregungen, Höhepunkte verbringen» (Rechtschreibung, *Duden Rechtschreibungswörterbuch*, Dudenverlag, Mannheim 1991). Il soggetto che fa riferimento alla sola intenzionalità fungente, pertanto, vive una vita senza emergenze: ovvero, una vita in cui i vissuti intenzionali, come abbiamo visto nel precedente capitolo a proposito della pulsione, sono correlati a orizzonti noematici dal contenuto inarticolato, indistinto e, in questo senso, pre-tematico.

¹³³ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 190.

¹³⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 46 n.1 [traduzione mia].

¹³⁵ «l'intentionalité, avant d'être fonction de connaissance, est fonction d'un vivre, en quoi le rapport à l'objet est aussi et en même temps un rapport à soi» (Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., pp. 19-20).

¹³⁶ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., p. 241.

¹³⁷ Idem, *Husserliana*, vol. XXXIV, op. cit., pp. 335- 336 [traduzione mia].

¹³⁸ Più precisamente Husserl scrive: «Wir haben dafür keinen Ausdruck als den vieldeutig gewordenen "Ich lebe"» (Ivi, p. 335).

¹³⁹ E. W. Orth, «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», in J. Jonas, K.-H. Lembeck (éds), *Mensch-Leben-Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006, pp. 51-65, p. 53

carattere intrinsecamente vitale dell'intenzionalità dei vissuti che si trovano sul fondo della coscienza intesa come *cogito*.

Come mette ben in luce Montavont, allora, la sfera della coscienza e dei vissuti che le sono propri non si oppone a una dimensione della vita irriducibile a essa¹⁴⁰. Piuttosto, quanto meno sul piano della geneticamente originaria intenzionalità fungente, «la vita e la coscienza sono la stessa identica cosa»¹⁴¹: vita e coscienza si trovano, cioè, in una situazione di reciproca inerenza. Questa dipende non soltanto dal fatto che i vissuti dell'intenzionalità fungente, riferiti alla dimensione vitale dell'esistenza, in quanto vissuti intenzionali, sono a loro volta vissuti facenti parte a pieno titolo della sfera di coscienza. In maniera ancor più radicale, l'inerenza reciproca tra vita e coscienza si collega all'evidenza per cui quest'ultima, come Husserl ammette ne *La crisi delle scienze europee*, ha «le proprie occulte fonti di fondazione nella vita ultima operante [*leistende*]»¹⁴²: ha, cioè, al proprio fondo [*Grund*] la sfera della vita che coincide con l'intenzionalità fungente. Per come viene ripensata a partire dalla svolta genetica, pertanto, la riflessione psicologica, produce, riprendendo le parole di Donn Welton, un'espansione della nozione di coscienza attraverso l'idea della vita¹⁴³. Il risultato complessivo della riflessione psicologica condotta nell'atteggiamento fenomenologico della riduzione equivale, in altre parole, al riconoscimento di un carattere vitale della coscienza che non era emerso all'interno delle indagini eidetiche condotte all'interno del percorso cartesiano.

L'epoché di secondo grado, l'epochè universale che permette il passaggio dalla psicologia fenomenologica alla fenomenologia trascendentale «non cambia proprio niente – afferma Husserl nelle lezioni sulla *Filosofia prima* – della struttura essenziale di questa vita»¹⁴⁴. In questa prospettiva, l'epochè che introduce alla riflessione trascendentale non contraddice il risultato complessivo della psicologia fenomenologica, ma si esercita proprio a partire da quest'ultimo per, scrive ancora Husserl, «cercare di ottenere l'elemento fenomenologicamente puro»¹⁴⁵. Da questo punto di vista, allora, l'epochè universale si esercita sulla coscienza estesa fino alla sua dimensione vitale, al fine di coglierne la cosiddetta “interiorità trascendentale” [*transzendente Innerlichkeit*]: vale a dire, la struttura trascendentale che rende possibili i processi di costituzione che hanno luogo all'interno della

¹⁴⁰ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 234. L'autrice francese richiama, a tal proposito, l'appendice sull'inconscio scritta da Fink nel contesto de *La Crisi delle scienze europee* (cfr. Husserl, *La Crisi delle scienze europee*, op. cit., pp. 498- 500). Sul legame tra vita e coscienza si veda anche : Idem, *Husserliana*, vol. XXIX, op. cit., p. 196.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 157. Come illustrano sia Depraz sia Carr nelle loro traduzioni rispettivamente francese e inglese dei testi husserliani, i verbi “leisten” e “fungieren” possono essere considerati sinonimi all'interno dell'approccio genetico della fenomenologia (cfr. N. Depraz, «Lexique», in E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, vol. II, Press Universitaires de France, Paris 2001, pp. 571-590, p. 578; E. Husserl, *The Crisis of european sciences. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. D. Carr, Northwestern University Press, Evanston 1970, p. 67).

¹⁴³ Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 232.

¹⁴⁴ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 186.

¹⁴⁵ Ivi, p. 179.

stessa coscienza. Il primo fondamentale esito di questa operazione viene descritto da Husserl con le seguenti parole:

Così io scopro universalmente multiformi intenzionalità fluenti e, in esse, un mondo fluente e valido come tale [...]. E infatti, per il senso di tutta la nostra ricerca, è questo il punto principale, un punto che occorre verificare addirittura per poter cominciare. Soltanto l'epoché universale rivela quale campo tematico ciò che la vita egologica propriamente è: una vita intenzionale [*intentionales Leben*] [...]¹⁴⁶.

Attraverso il passaggio dalla riduzione fenomenologica alla riduzione trascendentale, pertanto, ciò che si ottiene è innanzitutto il riconoscimento che le diverse forme di intenzionalità analizzate dalla psicologia pura devono essere ricomprese all'interno di una vita che si qualifica, a propria volta, come vita intenzionale. Non solo, allora, «la vita [psichica] [N.d.A.] – come afferma Moran – deve essere compresa come vita intenzionale»¹⁴⁷: non solo, in altre parole, la dimensione vitale della coscienza si mostra, grazie all'epoché universale, per come essa in definitiva è, vale a dire come vita intenzionale. Come evidenzia Welton, la riduzione trascendentale impone così anche di passare dalla nozione di coscienza intenzionale, a cui perviene la fenomenologia statica, alla nozione di vita intenzionale¹⁴⁸: impone cioè di individuare quale campo di indagine per la riflessione trascendentale non più l'ambito della coscienza dei vissuti intenzionali del *cogito*, come suggerisce la fenomenologia statica che si fonda sui risultati della psicologia eidetica, quanto piuttosto la sfera che qui Husserl chiama “vita intenzionale”.

Come hanno recentemente sottolineato sia Crowell¹⁴⁹ sia Staiti¹⁵⁰, l'esatto significato del concetto husserliano di vita intenzionale è, in realtà, tutt'altro che chiaro, dal momento che esso viene introdotto dal fenomenologo senza una vera e propria spiegazione o chiarimento. In una delle sue prime occorrenze, tuttavia, in merito allo stesso concetto di vita intenzionale Husserl afferma quanto segue:

¹⁴⁶ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 265.

¹⁴⁷ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 119 [traduzione mia]. Analogamente anche Di Martino riconosce che per Husserl «la vita della soggettività è da parte a parte vita intenzionale» (Di Martino, *Esperienza e intenzionalità*, op. cit., p. 80).

¹⁴⁸ Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 251.

¹⁴⁹ S. Crowell, «Transcendental life», in Heinämaa, Hartimo and Miettinen (eds), *Phenomenology and the Transcendental*, op. cit., pp. 21-48, p. 44 n. 9.

¹⁵⁰ A. Staiti, *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Ergon Verlag, Würzburg 2010, p. 86. Staiti interpreta questa mancanza di definizione esplicita della vita intenzionale come indizio di una continuità tra la filosofia della vita [*Lebensphilosophie*] che Husserl elabora a partire dalla nozione di vita intenzionale e la riflessione trascendentale che si riferisce alla fenomenologia statica. Tuttavia, da una parte Husserl segnala a più riprese lo scarto tra la fenomenologia trascendentale che segue l'approccio psicologico con quella che si ricava dall'approccio cartesiano (cfr. Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., pp. 162- 163, 166; Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 176); d'altra parte, come vedremo nel seguito del paragrafo, le caratteristiche che, pur in maniera non sistematica, Husserl attribuisce alla vita intenzionale fanno propendere per la tesi di una non perfetta sovrapposibilità con la nozione di coscienza che emerge nella fenomenologia statica.

Se ora getto uno sguardo d'insieme sulla mia vita in questa maniera, guardandola nella sua universalità [*Universalität*], [...] mi appaiono dei suoi elementi in misura sempre maggiore e determinata, riconosco allora anche il carattere generale [*allgemeinen*] della vita come vita intenzionale. Lo riconosco come carattere essenziale, che vale necessariamente per la vita in generale, in quanto è articolata in questo modo, e per tutti i suoi tratti e le sue fasi.¹⁵¹

Il primo aspetto che Husserl mette in luce a proposito della vita intenzionale è, pertanto, la sua natura universale [*allgemeinen*]: il suo essere riferita, come l'autore precisa più di dieci anni dopo, a una "soggettività universale ultimamente fungente" [*universalen letzfungierenden Subjektivität*]¹⁵². Da questo punto di vista, allora, accanto al carattere universale, la vita intenzionale presenta anche un'altra qualità che, come abbiamo visto, Husserl attribuiva già nella riflessione psicologica alla dimensione vitale della coscienza: il suo essere *letzfungierenden*, vale a dire il suo manifestare un carattere fungente ultimo, alle spalle del quale l'analisi genetica non riesce a risalire.

Tale carattere, come nota Husserl stesso, comporta due ulteriori determinazioni della vita intenzionale universale. Da una parte, infatti, quest'ultima, in quanto vita fungente – o, che è lo stesso, in quanto vita operante – si mostra essere una «vita che – come si legge ne *La crisi delle scienze europee* – attua [*leistende*] la validità del mondo della vita mondana naturale [e che] [N.d.A.] non può essere indagata restando nell'atteggiamento della vita naturale mondana»¹⁵³: vale a dire, una vita che si trova, per sua stessa essenza, in rapporto a "oggettualità" coscienti¹⁵⁴ rispetto alle quali essa funge per la costituzione di un peculiare orizzonte di senso e di validità ancor prima della coscienza intesa come *cogito*.

Dall'altra parte, allora, il carattere fungente, che Husserl riconosce esser proprio della vita intenzionale, segnala, come emerge già in un manoscritto dei primi anni '20, che nella stessa vita intenzionale «il flusso dei vissuti e della coscienza scorre senza tregua, sia che esso contenga specifici atti egoici o meno»¹⁵⁵: esso segnala, detto altrimenti, che la vita intenzionale ha vissuti continui che

¹⁵¹ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 202. Analogamente, in *Logica formale e trascendentale* Husserl identifica il compito della fenomenologia con lo svelamento dei tratti fondamentali di una vita che deve essere intesa come vita universale (cfr. Idem, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., p. 250).

¹⁵² Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p.143. In questo senso, la vita intenzionale è anche definita come "vita universale operante (Cfr. Ivi, pp. 118, 157, 173; Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 540; Idem, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., p. 250) o, più semplicemente, come "vita intenzionale operante" [*intentional leistendes Leben*] (Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 229).

¹⁵³ Ivi, p. 176 [traduzione con modifiche]. Sul legame tra vita intenzionale e attuazione di validità si veda anche il terzo volume della serie Husserliana dedicato al tema dell'intersoggettività, dove Husserl si riferisce alla vita intenzionale del soggetto come "*Geltungsleben*", letteralmente come "vita di validità": come vita che attua e mette a disposizione un orizzonte di significati all'interno di una coscienza considerata globalmente, nel suo piano egoico e non egoico (cfr. Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 607).

¹⁵⁴ In un manoscritto del 1931 si legge: «Und dieses Leben ist Erleben, seine [...] Bestandstücke heißen rechtmäßig Erlebnisse, sofern in ihnen irgendetwas erlebt ist. Sie haben den Wesenscharakter, in sich etwas bewusst zu haben» (Idem, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 35).

¹⁵⁵ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 46 [traduzione mia]. Anche nei *Bernauer Manuskripte* si trovano numerosi testi che testimoniano di come l'Io non sia da confondersi con l'intero della vita intenzionale. In uno di essi, ad esempio,

non necessariamente emergono alla coscienza tematica del soggetto egoico¹⁵⁶. Nel suo complesso, pertanto, il carattere ultimamente fungente della vita intenzionale rivela come essa possieda un legame tutt'altro che necessario con il campo della coscienza descritto dal *cogito*¹⁵⁷ e, conseguentemente, una certa indipendenza nei confronti di quest'ultimo.

Tale indipendenza, tuttavia, non può essere scambiata per assoluta estraneità. È sempre Husserl, infatti, a precisare che la vita intenzionale «contiene intenzionalmente in sé i *cogitata qua* del soggetto. Si potrebbe anche dire [che essa contiene in sé] [N.d.A.] l'io stesso del soggetto»¹⁵⁸. Pur, dunque, non essendo una presenza necessaria all'interno della vita intenzionale, laddove si registrano vissuti che fanno riferimento a un ego, quest'ultimo si trova inserito all'interno della stessa vita intenzionale. In maniera corrispondente, dal punto di vista della soggettività egoica, questo significa, come illustra Montavont, che, mentre l'io, per la fenomenologia statica, possiede i propri vissuti intenzionali, nella riflessione della fenomenologia trascendentale genetica esso diviene un io situato all'interno di questi stessi vissuti¹⁵⁹: vale a dire, un io la cui attività egoica si svolge nel contesto di una più ampia vita intenzionale.

Come debba essere intesa nella prospettiva fenomenologica una vita intenzionale che sia al contempo priva del carattere egoico e dotata della capacità di includere in se stessa l'attività intenzionale dell'ego, Husserl cerca di chiarirlo nello stesso manoscritto del 1921, in cui si legge:

Noi chiamiamo questa unità della vita universale nell'esperienza, con partecipazione egoica [*Ichbeteiligung*] o assenza di partecipazione da parte dell'ego, in cui è in ogni caso sempre possibile avere una possibile partecipazione [egoica] [N.d.A.], vita monadica [*monadische Leben*]¹⁶⁰.

La vita intenzionale dotata del carattere universale coincide, pertanto, con quella che Husserl chiama "vita monadica". A propria volta, quest'ultima, precisa l'autore in un altro manoscritto, corrisponde a ciò a cui «tutta la pura vita interiore [*alles rein Seelische*] rimanda nella riduzione

si legge: «Was wir vor allem nicht im Erlebnisstrom haben, ist das Ich selbst, das identische Zentrum, der Pol, auf den der gesamte Gehalt des Erlebnisstroms bezogen ist, das Ich, das von dem oder jenem Gehalt affiziert wird, und das daraufhin sich tätig zu diesem Gehalt so und so verhält und ihn aktiv so und so gestaltet» (Idem, *Husserliana*, vol. XXXIII, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, p. 277).

¹⁵⁶ A tal proposito Di Martino segnala che, anche quando la vita intenzionale fungente viene messa a tema «essa continua, in questo stesso atto di esplicitazione, a fungere anonimamente in un altro senso: l'atto che tematizza l'intenzionalità fungente è, infatti, esso stesso uno dei modi del fungere, che non posso rendere tematico e oggettuale nel momento in cui lo vivo» (Di Martino, *Esperienza e intenzionalità*, op. cit., p. 81).

¹⁵⁷ Sulla mancanza di necessità del legame tra la vita intenzionale e la coscienza intesa come cogito: cfr. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 194.

¹⁵⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., pp. 429-430 [traduzione mia].

¹⁵⁹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 42.

¹⁶⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 46 [traduzione mia].

fenomenologica»¹⁶¹: corrisponde, cioè, al risultato dell'epochè di secondo grado che si esercita sull'interiorità psichica [*Seelische Innerlichkeit*] nel suo complesso, così come essa viene colta all'interno della psicologia pura.

Da questo punto di vista, allora, appare corretta l'interpretazione di Depraz, secondo la quale la via psicologica che Husserl segue nella fenomenologia genetica spiega il passaggio dall'egologia alla monadologia meglio di quanto accada rispetto al percorso cartesiano o alla via ontologica, la quale assume come punto di partenza la riflessione intorno alla *Lebenswelt*¹⁶². Come, infatti, sottolinea Altobrando, ciò che più importa per lo sviluppo husserliano del concetto di vita monadica è il riconoscimento che l'attività dell'ego non esaurisce la vita intenzionale della soggettività universale¹⁶³: che esistono, detto altrimenti, dei vissuti che, pur avendo una natura intenzionale, non riescono a essere ricondotti all'interno del piano cogitativo della coscienza. Sono, dunque, le analisi della psicologia fenomenologica ad aprire alla possibilità dell'individuazione di una dimensione di vissuti di coscienza che hanno il proprio riferimento essenziale non nell'*ego cogito* ma nella monade come unità soggettiva che risulta dall'epoché di secondo grado e che abbraccia l'interezza della vita intenzionale a cui, in prima battuta, approda la riduzione trascendentale.

In questa prospettiva, allora, la monadologia husserliana corrisponde allo studio fenomenologico della vita intenzionale come vita della monade. Quest'ultima, in particolare, si mostra «identica – scrive Husserl – nei suoi atti necessariamente variabili, nelle sue affezioni variabili, nei suoi variabili modi di coscienza [...], nelle sue associazioni passive (che non hanno la propria origine nell'io), [nelle sue passive] [N.d.A.] fusioni, etc.»¹⁶⁴. Fenomenologicamente, quindi, per Husserl la monade rappresenta, in prima istanza, l'unità attorno alla quale si impernia l'incessante fluire dei vissuti della vita intenzionale. In questo senso, Husserl la definisce anche nei termini di una “unità del divenire” [*Werdenseinheit*]¹⁶⁵: di una unità che, appunto, racchiude dentro di sé dei vissuti intenzionali che si succedono senza sosta nella loro varietà. Come, infatti, si intuisce già dall'affermazione riportata sopra e come l'autore ribadisce nello stesso manoscritto, «la monade è [...] un'unità della vita desta

¹⁶¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 377 [traduzione mia]. Questa stessa definizione della vita della monade come esito del processo di riduzione trascendentale viene ribadita anche nel contesto del nono volume di *Husserliana*, in cui si legge: «dabei ist also Monade [...] die in direkter Anschauung arbeitsvoller Analyse zu erforschende Einheit des Subjektiven in phänomenologischer Reduktion» (Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 216).

¹⁶² Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 306. La maggiore prossimità tra approccio psicologico e monadologia permette, ad esempio, di rendere meno curiosa l'assenza del concetto di monade ne *La crisi delle scienze europee*, dal momento che nell'opera il ragionamento husserliano è in larga parte improntato sull'approccio ontologico e sull'analisi fenomenologica che parte dalla *Lebenswelt*. (cfr. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 206 n. 374)

¹⁶³ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 199.

¹⁶⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 375 [traduzione mia].

¹⁶⁵ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 34 [traduzione mia].

e nascosta»¹⁶⁶: a essa, detto altrimenti, si riferisce l'intero panorama dei vissuti intenzionali, non solo quelli egoici, ma anche quelli che ineriscono al fondo [*Untergrund*] oscuro e opaco della coscienza.

Si coglie qui, così, la differenza tra l'unità dei vissuti realizzata dal polo egoico [*Ichpol*] e dalla monade. Mentre, infatti, il primo, in quanto polo di azioni e affezioni, raccoglie in unità i soli vissuti che si riferiscono alla coscienza cogitativa, la monade racchiude in di sé la totalità della vita intenzionale, vale a dire non soltanto i vissuti riferibili al soggetto egoico, ma anche quelli che rimangono nascosti a quest'ultimo, non avendo una forza affettiva sufficiente per esercitare su di esso lo stimolo dell'affezione. Per questo, come mettono in luce sia Zahavi¹⁶⁷ sia Moran¹⁶⁸, mentre il polo egoico rappresenta una soggettività astratta, nella misura in cui – come precisa Montavont – esclude dall'unità che in essa si costituisce tutti i vissuti che hanno luogo sul piano “inconscio” della coscienza¹⁶⁹, la monade riunisce all'interno della propria vita questi ultimi assieme ai vissuti del *cogito* e designa, conseguentemente, il soggetto nella sua piena concretezza¹⁷⁰: designa, cioè, l'equivalente sul piano fenomenologico- trascendentale della pura soggettività psichica concreta che, come abbiamo visto all'inizio del capitolo precedente, cade sotto il concetto di *Animal*.

Ciò implica, però, che il soggetto concreto a cui approda la fenomenologia genetica non possa essere considerato equivalente al soggetto egoico [*Ichsubjekt*] messo al centro della riflessione trascendentale che segue il percorso cartesiano. Come spiega, infatti, Husserl stesso all'inizio degli anni Venti,

l'unità del flusso dei vissuti intenzionali [...] è il mezzo [*das Medium*] in cui l'io [*das Ich*] vive, è il mezzo [*das Medium*] della sua partecipazione attiva e passiva [...], il mezzo intenzionale [*das intentionale Medium*] attraverso il quale esso [l'io] [N.d.A.] esegue azioni o subisce affezioni¹⁷¹

¹⁶⁶ Ibid. Analogamente nelle *Meditazioni cartesiane*: «das monadisch konkrete ego das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit befaßt» (Idem, *Husserliana*, vol. I, op. cit., p. 102). In linea con queste osservazioni in *Logica formale e trascendentale* si legge: «la soggettività fungente, di principio, non si esaurisce nella vita intenzionale attuale» (Idem, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., p. 252). Sulla vita monadica come concetto in grado di ricomprendere dentro di sé sia l'attività egoica del cogito sia il sottofondo oscuro della coscienza si veda anche: Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 74.

¹⁶⁷Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 74.

¹⁶⁸ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 250.

¹⁶⁹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 41.

¹⁷⁰ Husserl si esprime esplicitamente in merito al valore concreto da riconoscere alla soggettività monadica: «Vom Ich als identischen Pol und als Substrat von Habitualitäten unterscheiden wir das in voller Konkretion genommene ego (das wir mit dem Leibniz'schen Worte Monade nennen wollen), indem wir hinzunehmen, ohne was das Ich eben konkret nicht sein kann; nämlich das kann es nur sein in der strömenden Vielgestaltigkeit seines intentionalen Lebens und den darin vermeinten und ev. als seiend für es sich konstituierenden Gegenständen» (Husserl, *Husserliana*, vol. I, op. cit., p. 102)

¹⁷¹ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 46 [traduzione mia]. Interessante è la traduzione francese che Depraz offre di questo brano. Il sostantivo “das Medium” viene, infatti, reso con il francese “milieu”, il quale, oltre a indicare “il mezzo”, in italiano può essere anche tradotto come “ambiente” o “contesto” (cfr. E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tr. fr. N. Depraz, vol. II, PUF, Parigi 2001, p. 498). In questo modo la traduzione francese si presta meglio a rendere l'idea di una vita monadica come campo in cui si svolge, nelle sue azioni e affezioni, la vita egoica.

La monade, pertanto, in quanto unità della vita intenzionale, rappresenta il contesto all'interno del quale si colloca il soggetto egoico come polo di azioni e affezioni. La monade, detto altrimenti, non si identifica con l'io nella misura in cui, come scrive Altobrando, essa costituisce il campo dell'io¹⁷²: nella misura in cui, cioè, costituisce lo scenario in cui la coscienza egoica agisce e patisce oppure "giace" assopita in attesa di un eventuale risveglio, come accade nell'esperienza del sonno e, in generale, in ogni altro caso in cui la vita monadica registri un'assenza (più o meno permanente) di attività cogitativa da parte del soggetto egoico. Conseguentemente, la monade non è l'io puro *tout-court*, bensì «un'unità vivente [*eine lebendige Einheit*] che – scrive Husserl – porta in sé un io [*Ich*] quale polo dell'azione e dell'affezione»¹⁷³: vale a dire, un'unità più ampia dell'unità del polo egoico, che racchiude, accanto alle azioni e alle affezioni riferite alla coscienza egoica, anche il flusso incessante dei vissuti intenzionali latenti che si trovano nel fondo [*Untergrund*] inconscio della coscienza.

A fronte di questa impossibilità di sovrapposizione tra la soggettività concreta della monade e la soggettività egoica dell'io, tuttavia, va ricordato che Husserl a più riprese accosta proprio il concetto di monade a quello di io. In un manoscritto del 1931, in particolare, egli scrive: «[l]a monade è unica e precisamente un io»¹⁷⁴. Husserl, così, sembra confondere due concetti – quello di io e quello di monade – che l'essenza stessa della monade e della vita intenzionale che essa racchiude chiede di tenere distinti. In realtà, secondo Altobrando, ciò che Husserl ha di mira con questo accostamento non è tanto una identificazione tra l'io e la monade quanto, piuttosto, una correzione della terminologia usata precedentemente¹⁷⁵. In maniera coerente con questa interpretazione, in una nota Husserl afferma: «[a]l posto di "io" sempre "soggettività universale concreta", "monade"»¹⁷⁶. La soggettività concreta della monade, dunque, viene accostata all'io non in quanto coincide con esso quanto piuttosto con lo scopo di far assumere alla monade stessa gli aspetti essenziali riconosciuti in precedenza a quest'ultimo e, più in generale, al soggetto egoico.

Tra di essi, in particolare, rientra la proprietà dell'"essere-in-sé-e-per-sé". Tale proprietà, come spiega Husserl stesso, «è essere sostanza (essere assoluto)»¹⁷⁷: essa indica, detto altrimenti, il carattere

¹⁷² Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 205.

¹⁷³ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 34 [traduzione mia]. Analogamente, altrove Husserl parla dell'io che si trova dentro la monade in relazione al fatto che ogni presa di posizione fa necessariamente riferimento a un contesto di vissuti intenzionali [«ist eine einzige Stellungnahme als die für dieses Ich in dieser Monade in diesem Zusammenhang für das aktuelle Jetzt notwendige vorgezeichnet» (Ivi, p. 24)].

¹⁷⁴ «Die Monade ist eins, un zwar ein Ich» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 375 [traduzione mia]). Analogamente, seppur in termini rovesciati, già nel 1922 Husserl scriveva: «Ogni Io è per sé, è per sé un'unità, ha un flusso di vissuti, ha i suoi poli reali [*real*] ivi rappresentantesi, le sue produzioni di figure ideali ecc. *Ogni Io è una "monade"* [corsivo mio] [N.d.A.]» (Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 260 [traduzione mia]).

¹⁷⁵ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 226.

¹⁷⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 262 n. 1 [traduzione mia].

¹⁷⁷ Ivi, p. 292 [traduzione mia].

assoluto dell'essere a cui viene riconosciuta. Mentre quest'ultimo, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, secondo i risultati della fenomenologia statica, deve coincidere con il soggetto egoico [*Ichsubjekt*] e la sua coscienza, sulla base delle analisi genetiche è necessario ammettere che «l'essere-per-sé è – nelle parole di Husserl – l'essere una soggettività concreta»¹⁷⁸: l'essere-in-sé-e-per-sé è, in altre parole, la proprietà essenziale della soggettività concreta. Dal punto di vista della fenomenologia genetica, pertanto, l'essere-in-sé-e-per-sé – l'essere dotato di un carattere assoluto – non può essere ascritto a un soggetto egoico [*Ichsubjekt*] a cui, come si è detto più volte, Husserl stesso riconosce una fondamentale astrattezza.

Piuttosto, come evidenzia Altobrando, si deve ritenere che nella prospettiva delle analisi genetiche, l'essere che è autenticamente "in-sé-e-per-sé" sia la monade¹⁷⁹: ovvero, che la monade nella prospettiva genetica acquisisca quel carattere di assolutezza che nelle riflessioni statiche era stato, in un primo momento, attribuito all'ego, in quanto soggetto attivo nei vissuti apodittici del *cogito*. Non solo, infatti, Husserl prende esplicitamente le distanze dai risultati della fenomenologia statica affermando che «[l]'io che attingo nell'epoché [...] è denominato "io" soltanto per un equivoco»¹⁸⁰: vale a dire, che la soggettività assoluta che risulta dal processo di riduzione fenomenologica solo erroneamente può essere scambiata per la soggettività egoica. In maniera ancor più inequivocabile e diretta, all'interno dei manoscritti di ricerca, egli si riferisce alla stessa monade nei termini di una "monade assoluta" [*absoluten Monade*]¹⁸¹ dotata, come scrive qualche anno più tardi, di una «assoluta verità dell'essere»¹⁸²: nei termini, cioè, di una soggettività cui spettano quei tratti di necessità e indubitabilità che nel percorso cartesiano potevano essere riconosciuti esclusivamente al soggetto egoico del *cogito*.

La riflessione fenomenologica che viene compiuta sulla base dei risultati della psicologia pura, pertanto, riconosce nella vita intenzionale della monade, piuttosto che nella coscienza cogitativa del soggetto egoico, la dimensione dotata del carattere assoluto. Poiché, come abbiamo visto fin dal primo capitolo, l'assolutezza è la caratteristica essenziale della trascendentalità, ne consegue che il mutamento nell'identificazione della dimensione assoluta comporta una corrispondente

¹⁷⁸ Ibid. [traduzione mia].

¹⁷⁹ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 227. Oltre all'assolutezza dell'essere-in-sé-e-per-sé della monade, secondo Husserl c'è anche un altro senso in cui è possibile attribuire alla monade il carattere assoluto. Ciò dipende dal fatto che, come scrive lo stesso autore, «[la monade] [N.d.A.] non è un intero formato da parti, essa è unità assoluta» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 46 [traduzione mia]). La monade abbina, dunque, all'assolutezza intesa come necessità indubitabile e come evidenza apodittica l'assolutezza dell'unità di un intero della vita intenzionale in cui i vissuti egoici e non egoici non convivono come parti giustapposte.

¹⁸⁰ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 210.

¹⁸¹ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 35 [traduzione mia].

¹⁸² Ivi, p. 47 [traduzione mia].

trasformazione della determinazione della sfera della struttura trascendentale¹⁸³. Come si legge, infatti, nell'ultima opera pubblicata da Husserl,

è possibile delimitare grazie a questa *epoché* [di secondo grado] [N.d.A.] la soggettività nel suo operare, nella sua “vita di coscienza” trascendentale, che si insinua fin dentro i sottofondi [*Untergründe*] più occulti, nei modi in cui essa “allestisce” [“*zustandebringt*”] in sé il mondo in quanto senso d'essere¹⁸⁴.

La serie dei processi gradualmente di riduzione che contraddistinguono la fenomenologia genetica perviene, quindi, in ultima istanza, a funzioni trascendentali che, a differenza di quanto indicano le analisi statiche, non risiedono nella sfera dell'*ego cogito* ma nella dimensione vitale della coscienza¹⁸⁵: risiede, detto altrimenti, nella vita intenzionale che raccoglie in sé tutte le funzioni costitutive della coscienza, non solo quelle dell'intenzionalità rappresentativa ma anche quelle dell'intenzionalità fungente. Per questo motivo, come indica Deodati, nella prospettiva genetica il titolo di trascendentale diviene il motivo della vita intenzionale in quanto tale¹⁸⁶: perché, appunto, soltanto la vita intenzionale che si raccoglie nella monade ha un'ampiezza tale da abbracciare tutti i livelli della genesi dei vissuti intenzionali, estendendosi fino al sottofondo [*Untergrund*] nascosto che funge alla base dell'attività egoica della coscienza.

Nella prospettiva genetica, pertanto, il campo delle funzioni trascendentali, più che con la sfera della coscienza intenzionale del *cogito*, si identifica con la dimensione della vita intenzionale della monade. Si tratta di un'interpretazione che trova conferma in un manoscritto husserliano della fine del 1931, dove si legge che «[a]l livello trascendentale noi troviamo [...] “monadi” concrete con la loro vita trascendentale»¹⁸⁷: il livello trascendentale si identifica, appunto, con la sfera della vita monadica. In tal senso, secondo Lee, nella riflessione genetica, diventa fenomenologicamente possibile parlare di una vita monadica trascendentale¹⁸⁸ o, come scrive più sinteticamente Husserl, di

¹⁸³ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 67.

¹⁸⁴ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 180. Analogamente nelle lezioni del 1925: «Die transzendente Reduktion legt eben eine völlig neuartige konsequent fortzuführende Erfahrung, die transzendente, frei. Durch sie enthüllt sich die überall in Verborgenheit fungierende absolute Subjektivität, mit all ihrem transzendentalen Leben, in dessen intentionalen Synthesen sich alle realen und idealen Objekte mit ihrer positiven Seinsgeltung konstituieren» (Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 250).

¹⁸⁵ S. Loidolt, «Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue, n. I, ch. 1 (2015), pp. 103- 135, p. 119.

¹⁸⁶ Deodati, *La dinamica dell'intenzionalità*, op. cit., p. 212.

¹⁸⁷ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 373 [traduzione mia]. Quando, dunque, nelle precedenti lezioni del 1923/24 Husserl parlava della vita intenzionale trascendentale «come una vita che, se ci limitiamo alla vita propria che è possibile cogliere nell'immediata esperienza trascendentale di sé, è intrinsecamente centrata sull'ego, sull'“io” trascendentale» (Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 213) egli non intende riferire la vita trascendentale al soggetto egoico del *cogito* ma al soggetto concreto che, nella riflessione genetica, coincide con la monade (cfr. Ibid; Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 67).

¹⁸⁸ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 67.

una “vita trascendentale” [*transzendentes Leben*]¹⁸⁹: diventa possibile, cioè, identificare nella vita riferita alla monade, piuttosto che nell’*ego cogito*, la struttura generale che presiede al funzionamento dei processi di costituzione che hanno luogo nell’interiorità psichica del soggetto.

Nonostante rinvenga una diversa sfera di trascendentalità, in realtà, la fenomenologia genetica non invalida qualsiasi riferimento all’ego trascendentale. Come riconosce, infatti, Husserl stesso nel suo importante lavoro del 1929, «l’intera vita di coscienza [trascendentale] [N.d.A.] è dominata da un a priori universale costitutivo che abbraccia ogni intenzionalità»¹⁹⁰. La vita trascendentale identifica, dunque, un a-priori universale della trascendentalità, vale a dire una struttura trascendentale universale [*allgemeine*], che non cancella ma ricomprende al proprio interno anche la struttura trascendentale in azione all’interno dell’intenzionalità rappresentativa del *cogito*. Si coglie così la ragione e il senso di quella che Husserl chiama “l’ingenuità della prima *epoché*”¹⁹¹, ossia del processo di riduzione attuato nella fenomenologia statica sulla base delle analisi della psicologia eidetica. Mentre, infatti, quest’ultimo riusciva a cogliere solamente la struttura trascendentale dell’io-polo, attraverso l’*epoché* di secondo grado, come riconosce l’autore stesso,

in questo caso, noi distinguiamo nell’io trascendentale [l’io] [N.d.A.] nella sua piena concrezione, il quale ha a che fare con l’intera vita trascendentale (quale supposta assieme al mondo presunto in tutte le fasi) e l’io come mero polo egoico [*Ichpol*] della sintesi che ha luogo necessariamente nella vita attiva e della costituzione dell’io delle possibilità effettive che è conclusa in esso.¹⁹²

L’*epoché* di secondo grado, dunque, permette di identificare una trascendentalità ampia: vale a dire, una sfera trascendentale dotata di confini tali da includere al proprio interno la stessa struttura trascendentale della coscienza cogitativa, senza, tuttavia, venir esaurita da essa. In questo modo, come osserva Depraz, la struttura trascendentale tracciata seguendo il percorso cartesiano, a seguito della riflessione genetica, anziché essere abbandonata, viene riposizionata¹⁹³: viene, cioè, riconosciuta come struttura trascendentale parziale ospitata all’interno di una più ampia struttura universale della trascendentalità.

Se, dunque, l’analisi fenomenologica statica offre una comprensione ancora parziale – e, in questo senso, astratta – della sfera trascendentale, la fenomenologia genetica, come mostra Welton, consente di superare quest’astrattezza espandendo il concetto di soggettività trascendentale attraverso

¹⁸⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. VIII, op. cit., p. 166; Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., pp. 342, 469; Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 287.

¹⁹⁰ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., p. 251.

¹⁹¹ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 212.

¹⁹² Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 287 n.1 [traduzione mia].

¹⁹³ Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 326.

la dimensione trascendentale della vita¹⁹⁴: vale a dire, dotando la riflessione fenomenologica di un metodo adeguato¹⁹⁵ che, sulla base dei risultati della psicologia pura, identifica una sfera di trascendentalità più complessiva dell'ego trascendentale, in grado di rendere conto delle condizioni di possibilità di tutti i processi di costituzione (fungenti e cogitativi) che hanno luogo nella coscienza intenzionale.

Tale estensione della dimensione trascendentale oltre i confini della soggettività egoica avviene, però, in una direzione peculiare. Come illustra direttamente Husserl, infatti,

nell'ingenuità del nostro iniziale procedere [...] l'io ci si è imposto come tema della riflessione al suo grado più alto ma [...] non ha ancora ottenuto un pieno riconoscimento. La profondità del suo essere fungente [*seines Fungierendseins*] si rivela soltanto più tardi.¹⁹⁶

Il passaggio dall'egologia alla monadologia – dalla soggettività trascendentale egoica alla vita monadica trascendentale – corrisponde, quindi, al passaggio verso una soggettività trascendentale che, includendo le funzioni costitutive dell'intenzionalità fungente, si estende fino al fondo [*Grund*] della coscienza intenzionale: fino, cioè, a quella che Husserl chiama “sorgente di vita” [*Lebensquelle*] da cui, per sua stessa ammissione, «viene tratta ogni astrazione»¹⁹⁷. Il passaggio dalla fenomenologia statica alla fenomenologia genetica che si fonda sulla psicologia pura comporta, in tal senso, l'individuazione di un dominio trascendentale che non è soltanto più ampio dell'ego, ma è anche più profondo di esso, nella misura in cui si qualifica come, nelle parole di Husserl, «essere originario [*Ursein*]»¹⁹⁸: vale a dire, come dimensione trascendentale originaria da cui anche la struttura dell'ego trascendentale trae il proprio senso.

Che tale dominio trascendentale originario sia da identificare con la sfera vitale della coscienza lo specifica Husserl stesso, laddove scrive che «esso [il dominio trascendentale ultimo [N.d.A.] è la [vita] [N.d.A.] originaria, la vita assoluta originariamente fluente del soggetto trascendentale

¹⁹⁴ Welton, *The other Husserl*, op. cit., p. 232.

¹⁹⁵ A tal proposito ne *La crisi delle scienze europee* si legge: «le funzioni trascendentali, attraverso le quali deve trovare una spiegazione tutto ciò che nella conoscenza obiettivamente valida era incomprensibile, rientrano in una dimensione di *vivente spiritualità* [corsivo mio] [N.d.A.], la quale [...] doveva essere resa accessibile attraverso un metodo adeguato» (Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 147).

¹⁹⁶ Ivi, p. 208 [traduzione con modifiche]. Husserl sembra intuire la presenza di una soggettività più originaria di quella egoica già all'interno del secondo libro di *Idee*, nella cui ultima sezione scrive: «l'io che si costituisce nella riflessione rimanda a un altro io: originariamente, io non sono propriamente un'unità derivante dall'esperienza associativa e attiva (se qui il termine esperienza ha lo stesso significato che gli spetta a proposito della cosa). Io sono il soggetto della mia vita, e vivendo il soggetto si sviluppa» (Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 253).

¹⁹⁷ Idem, *Husserliana*, vol. XXXII, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, p. 239 [traduzione mia].

¹⁹⁸ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 584 [traduzione mia].

assoluto»¹⁹⁹: è, come riconosce anche Montavont²⁰⁰, la vita intenzionale come vita monadica trascendentale. Da questo punto di vista, allora, come nota Crowell, il superamento dell'astrattezza dei risultati della fenomenologia statica comporta l'esibizione del fondo [*Grund*] vitale che sta alla base del dominio trascendentale del cogito²⁰¹: comporta, come chiarisce Burgat, l'esposizione della vita come condizione di possibilità originaria di tutte le esperienze²⁰², come appunto originaria vita trascendentale.

Mentre, dunque, la fenomenologia statica assume i tratti fondamentali dell'egologia, la fenomenologia trascendentale genetica si occupa di investigare la struttura trascendentale universale e originaria che riconosce afferire alla dimensione della vita. Per questo la nuova fenomenologia – la fenomenologia genetica che segue la “via psicologica” – come ammette Husserl stesso,

pur non definendo se stessa nei termini di una filosofia della vita, è una filosofia della vita che conserva il senso antico e autentico della filosofia come scienza universale. [...] Il carattere fondamentale della fenomenologia è quello di una filosofia scientifica della vita [...], è quello di una scienza radicale, che ha come originario tema scientifico la vita concreta universale e il suo mondo-della-vita, il mondo circostante reale e concreto.²⁰³

La fenomenologia genetica, pertanto, pur non identificandosi con la filosofia della vita a essa contemporanea, si qualifica a propria volta come una peculiare filosofia della vita. Come sottolinea Deodati, in questa formulazione non ne va di un ridimensionamento o di una rinuncia al progetto fenomenologico formulato precedentemente agli anni '20, ma di un determinato sviluppo di quest'ultimo sulla base dei risultati della psicologia pura e della fenomenologia genetica²⁰⁴: vale a dire, riprendendo le parole di Lee, sulla base del riconoscimento della vita come categoria fondamentale [*Grundkategorie*] della fenomenologia trascendentale²⁰⁵.

Da questo punto di vista, allora, la peculiarità della *Lebensphilosophie* fenomenologica rispetto alle filosofie della vita tradizionali non sembra coincidere tanto, come suggerisce Perreau, con una trattazione razionalistica della vita²⁰⁶ quanto piuttosto con il tentativo di offrire un'esposizione scientifica – ovvero trascendentale – di essa: di offrire, cioè, come indica Orth, una filosofia della vita razionale e fenomenologica che permetta di intendere quest'ultima come fondamento filosofico

¹⁹⁹ Ibid. [traduzione mia].

²⁰⁰ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 117. Cfr. Ivi, p. 119. Sulla natura originaria della vita trascendentale si veda anche: Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 587.

²⁰¹ Crowell, «Transcendental life», op. cit., p. 44 n. 9.

²⁰² F. Burgat, «La vie animale, une autre existence?», *Alter. Revue de Phénoménologie*, 21 (2013), pp. 33- 50, p. 43.

²⁰³ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXII, op. cit., pp. 240- 241 [traduzione mia].

²⁰⁴ Deodati, «Il mondo ci tocca da vicino», op. cit., p. 166.

²⁰⁵ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 197.

²⁰⁶ Perreau, «Véçus, vie intentionelle et monde de la vie», op. cit., pp. 153- 154.

adeguato²⁰⁷. Nel prossimo paragrafo, pertanto, si intende ricostruire le linee fondamentali dell'esposizione trascendentale della vita proposta da Husserl. A tal proposito verranno prese in considerazione anche quelle contemporanee filosofie dell'ambiente che riconoscono, a loro volta, la vita come categoria filosofica fondamentale. L'obiettivo non è tanto quello di offrire una trattazione esaustiva di queste recenti impostazioni filosofiche né, tantomeno, di far emergere eventuali aspetti di continuità tra esse e la fenomenologia husserliana, quanto piuttosto di riuscire a cogliere, grazie a un gioco in controluce, le specificità della riflessione fenomenologica sulla vita e gli elementi originali che questa può portare all'interno del dibattito ambientale.

3.3. L'universo della vita, in prima persona

3.3.1. La monade come soggettività totale della vita

3.3.1.1. Iperestensione della vita monadica

Nella prospettiva husserliana la nozione di trascendentale indica l'insieme delle funzioni della coscienza che regolano la formazione di senso: ossia, le condizioni di possibilità per la costituzione di un orizzonte di senso che si connette al prendere forma dell'esperienza. Per questo, in termini generali, come sottolineano Heinämaa, Hartimo e Miettinen, la ricerca fenomenologica intorno alla dimensione trascendentale coincide con la ricerca sulle condizioni di possibilità dell'esperienza²⁰⁸. Da un lato, dunque, parlare di vita trascendentale significa, per Husserl, designare la vita come dominio delle condizioni di possibilità dell'esperienza. Dall'altro lato, come osserva criticamente Crowell²⁰⁹, per una comprensione attenta della fenomenologia trascendentale husserliana occorre chiedersi quali aspetti, tra tutti quelli che afferiscono al campo semantico del termine²¹⁰, e, in particolare, rispetto a quelli messi in gioco dall'*ego cogito*, vengono messi in luce quando Husserl descrive la coscienza fenomenologicamente ridotta nei termini di una vita monadica trascendentale.

²⁰⁷ Orth, «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», op. cit., p. 65. Staiti sottolinea in maniera ancor più precisa come il tentativo di Husserl sia quello di offrire una trattazione della vita che eviti di rendere quest'ultima quello che Rickert con tono polemico definisce “der Begriff des Begrifflosen”: vale a dire, il concetto che racchiude in sé il dominio dell'irrazionale e che per questo, però, non offre un fondamento filosofico per nulla (Staiti, *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, op. cit., pp. 5, 62).

²⁰⁸ Heinämaa, Hartimo, Miettinen, «Introduction», op. cit., p. 3. In maniera ancor più precisa, a riguardo Deodati scrive: «Trascendentale è, in generale, il questionamento del modo in cui, per ogni soggetto intenzionale, si rende possibile la costituzione dell'esperienza, ovvero la donazione del senso» (Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 208). Conseguentemente, come nota Costa, «trascendentale [...] è la soggettività nella quale si costituisce il reale stesso» (Costa, «Filosofia prima e fenomenologia trascendentale», in Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., pp. XI- XLVIII, p. XIV). Su questo punto si veda anche Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 205- 206; Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 119.

²⁰⁹ Crowell, «Transcendental life», op. cit., p. 30.

²¹⁰ Sulle stratificazioni semantiche che il concetto di trascendentale racchiude in sé: A. Altobrando, «On the transcendental», op. cit. Per un approfondimento dello sviluppo husserliano della trascendentalità si può far riferimento proprio al numero speciale della rivista *Metodo*, pubblicato nel 2015.

Alcuni di questi aspetti sono già emersi nel corso della trattazione del precedente paragrafo, dove, nello specifico, è risultata evidente la capacità della vita trascendentale di abbracciare tutto lo spettro delle funzioni di costituzione di senso della coscienza, incluse quelle implicite dell'intenzionalità fungente di cui fatica a rendere conto, invece, il dominio trascendentale dell'ego cogito. A ciò si aggiunge una seconda caratteristica della vita trascendentale, che Husserl riconosce in maniera esplicita: vale a dire, il fatto che «l'epochè e lo sguardo puro che mira [...] alla totalità concreta della vita e delle sue forme intermedie e finali, non rivelano eo ipso nulla di umano»²¹¹.

Nella sua accezione fenomenologica, dunque, la vita propriamente parlando non è vita umana: non è, detto altrimenti, una vita che possa essere riferita in maniera univoca all'essere umano. In tal senso, come rileva Montavont, la riflessione fenomenologica rovescia la comprensione ingenua della vita²¹²: nel senso che l'atteggiamento fenomenologico impedisce di guardare alla vita nella forma in cui noi ne facciamo quotidianamente esperienza e nella forma in cui noi siamo abituati ad intenderla, vale a dire come vita umana. La vita monadica trascendentale è, pertanto, per riprendere un'efficace espressione di Moran, vita di un soggetto disumanizzato [*dehumanized*]²¹³ o, per meglio dire, una vita che deve essere cercata dal lato di una soggettività che non coincide con quella umana.

Questa impossibilità di sovrapposizione tra la sfera trascendentale e la soggettività umana si rinviene, in realtà, già all'interno della riflessione statica attorno all'animale inteso come *Tier*. Qui, infatti, come abbiamo illustrato nel primo capitolo, il soggetto egoico [*Ichsubjekt*] e la sua caratteristica coscienza intenzionale vengono detti essere ugualmente presenti all'interno dei vissuti dell'essere umano e dell'animale. La condizione trascendentale, dunque, già nella prospettiva statica non mostrava la possibilità di essere riferita in maniera univoca al soggetto umano. In maniera analoga, come mette in luce De Palma, in diversi punti della fenomenologia trascendentale genetica Husserl parla di una soggettività monadica animale [*Tiermonade*]²¹⁴: Husserl riconosce, cioè, la possibilità di attribuire la struttura trascendentale della vita monadica anche alla soggettività animale. Da questo punto di vista, allora, la vita trascendentale è disumana nella misura in cui, come osserva Crowell, non può essere definita a partire da una coscienza che sia parte di un'unità empirica chiamata "essere umano"²¹⁵: nella misura in cui, detto altrimenti, a essa vanno riferiti non solo i vissuti del soggetto umano, ma anche i vissuti intenzionali della vita interiore degli animali.

²¹¹ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 210.

²¹² Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 50.

²¹³ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 122.

²¹⁴ De Palma, «Quallen, Menschen, Gestirngeister», op. cit., p. 225. In un manoscritto degli anni Trenta, ad esempio, si legge: «In ihr sind konstituiert Tiere und die Rückfrage führt auf tierische Monaden» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 611). Il concetto di monade animale ricorre anche in: Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 128; Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 485.

²¹⁵ Crowell, «Transcendental life», op. cit., p. 30.

Tuttavia, a differenza di quanto emerge dalla riflessione statica dell'animale [*Tier*], dove, come abbiamo visto, si esclude in maniera esplicita che le piante e, più in generale, i vegetali, dispongano della stessa struttura trascendentale del soggetto egoico, l'analisi genetica giunge a riconoscere l'esistenza di quelli che Husserl stesso chiama "stadi di monadi" [*Stufen von Monaden*]²¹⁶ – vale a dire, di diverse forme di manifestazione della soggettività monadica a cui si riferisce la vita trascendentale – i quali includono al proprio interno non soltanto esseri umani e animali [*tierischen*], ma anche dei peculiari soggetti monadici, che l'autore in prima persona definisce "pre-animali" [*vortierischen*]²¹⁷. Per comprendere chi siano questi ultimi, è possibile far riferimento al seguente passaggio testuale tratto da *La crisi delle scienze europee*, in cui Husserl scrive:

Citerò qui alcune distinzioni come: cosa vivente [*lebendige*] e cosa inanimata [*leblose*]; nell'ambito poi delle cose viventi, le cose animali [*die animalischen*], vale a dire quelle che non vivono soltanto in maniera pulsionale ma anche attraverso atti egoici, di contro alle cose che vivono solamente in maniera pulsionale [*den bloß triebhaft lebenden*] (come le piante). Tra le cose animali si distinguono gli uomini.²¹⁸

Dal testo si evince, dunque, come non solo i concreti soggetti psichici – gli esseri umani e gli animali – ma anche le piante e, più in generale, i vegetali debbano essere considerati come esseri viventi: come esseri dotati di una propria peculiare vita interiore [*Seelenleben*]²¹⁹. Quest'ultima, in particolare, si presenta come una vita attraversata da vissuti istintivo- pulsionali che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, si inseriscono a pieno titolo all'interno dei vissuti intenzionali della coscienza.

Di conseguenza, proprio la presenza dei vissuti pulsionali segnala la possibilità, nella prospettiva fenomenologica, di parlare della vita interiore dei vegetali nei termini di una vita di coscienza che, in conformità a quanto detto nel secondo capitolo, pur essendo priva di riferimenti alla sfera egoica, dispone ugualmente di proprie peculiari funzioni di costituzione: dispone, cioè, di oscure e velate coordinate di senso. Per la fenomenologia husserliana, quindi, che in questo mostra una straordinaria

²¹⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 595 [traduzione mia]. Da questo punto di vista sembra, dunque, corretta l'interpretazione di Mensch, secondo il quale: «Husserl describes this *life as a layered one* [corsivo mio] [N.d.A.]» (Mensch, «Instincts – A Husserlian Account», op. cit., p. 221).

²¹⁷ Nel testo, in particolare, si legge: «Dabei die Unendlichkeit der Stufen von Monaden, der tierischen, vortierischen, andererseits bis hinauf zum Menschen, andererseits der kindlichen und vorkindlichen Monaden» (Ibid.).

²¹⁸ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 248 [traduzione con modifiche]. Pur riconoscendo anche alle piante una vita intenzionale – pur, dunque, superando i limiti del sensiocentrismo evidenziati nel primo capitolo – come sottolinea Cabestan, Husserl continua a porre una differenza radicale tra il regno vegetale e le esistenze soggettive di uomini e animali. Mentre infatti, le prime sono manifestazioni eideticamente distinte di uno stesso ego cogito, il regno dei vegetali non condivide con esse una stessa natura egoica. Esso manifesta, pertanto, una vita che, pur non essendo separata da quella delle soggettività egoiche, rispetto a queste è di un genere nettamente diverso (cfr. Cabestan, «La constitution de l'animal dans les *Ideen*», op. cit., p. 71).

²¹⁹ Conferma esplicita di questo punto si trova in un manoscritto redatto a cavallo tra il 1934 e il 1935, in cui si legge: «Menschen in ihrem Seelenleben als Ichleben, intentionalen Leben, das Bewusstseinsleben ist. Tierisches Leben auch als Bewusstseinsleben verstanden [ist] [...] Fortgang zum Pflanzenleben als Abwandlung, in der die Kinästhesie und die kinästhetisch bewegte Leiblichkeit fehlt» (Ms K III 4, Bl. 31b).

consonanza con i risultati recenti della neurobiologia vegetale²²⁰, nonostante non abbiano un'organizzazione dei vissuti centrata su un polo egoico, gli esseri vegetali possiedono una vita cosciente istintivo- pulsionale che funge per la costituzione oscura e latente di coordinate di senso fondamentali per l'orientamento nel mondo esterno: in altre parole, possiede una vita intenzionale fungente che, al pari di quella delle monadi umane e animali, deve essere ricondotta, in ultima istanza, alla struttura della vita trascendentale.

Da questo punto di vista, allora, la vita trascendentale non è soltanto una vita disumana, vale a dire una vita riferita a un soggetto che si qualifica come non umano nella misura in cui deve includere al proprio interno anche l'esistenza soggettiva dell'animale. Come riconosce Husserl nelle lezioni che tiene ad Amsterdam nel 1925,

essa [la purificazione tematica che si realizza nell'epochè trascendentale] [N.d.A.] esercita la propria forza anche in direzione del soggetto della coscienza [*das Bewußtseins-Ich*], rispetto al quale, allora, per così dire, è lasciato cadere tutto ciò che è realmente umano, tutto il reale animale [*animalisch*].²²¹

L'epoché universale, pertanto, garantisce l'accesso a un campo trascendentale che, benché si identifichi con la vita, non ha nulla a che vedere né con la vita umana né con la vita dell'animale. Essa comporta, come mette in luce Moran, un'uscita dalla sfera dell'esistenza soggettiva di esseri umani e animali²²². Per ammissione dello stesso Husserl, infatti, gli stadi monadici [*Monadestufen*] annoverano al proprio interno «gli animali inferiori e superiori, le piante e gli stadi inferiori

²²⁰ In particolare, lo scienziato italiano Stefano Mancuso nella sua opera *Verde brillante* scrive: «[le piante] [N.d.A.] non possiedono un cervello come il nostro, eppure nonostante questo sono in grado di rispondere in maniera adeguata alle sollecitazioni esterne e di essere [...] “consapevoli” di quello che sono e di ciò che le circonda» (S. Mancuso, A Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze- Milano 2015, p. 9; cfr. Ivi, pp. 107-126). A differenza dei soggetti umani e animali, i vegetali, dunque, anche per la scienza contemporanea non presentano un'organizzazione dei vissuti centrata, ma non per questo, possono essere dette prive di una relazione cosciente con il mondo esterno (su questo punto si veda anche: Mancuso, Petrini, *Biodiversi*, op. cit., pp. 41, 49- 61). Ovviamente non mancano anche gli elementi di discontinuità tra il pensiero husserliano e le ricerche scientifiche contemporanee. In primo luogo, per quel che riguarda il concetto di movimento. Mentre, infatti, Husserl scrive esplicitamente che la pianta «sie hat keinen Leib als Organ, als System von Organen, nämlich sie hat kein “ich bewege”» (Ms A V 24, Bl, 9a), Mancuso sottolinea che «i nostri sensi non sono in grado di percepire i movimenti [delle piante] [N.d.A.], [...] il loro movimento sfugge ai nostri occhi» (Mancuso, Viola, *Verde brillante*, op. cit., p. 35; Cfr. Mancuso, Petrini, *Biodiversi*, op. cit., pp. 39-40): l'idea che le piante siano sostanzialmente immobili o mosse da movimenti esclusivamente involontari è del tutto accantonata, dopo che Charles e Francis Darwin con i loro studi erano riusciti già a metterla in seria discussione (cfr. C. Darwin, F. Darwin, *The power of movement in plants*, Cambridge University Press, Cambridge 2009). Si tratta, in ogni caso, di una differenza che non presenta grossi impatti sulla riflessione husserliana. Il tipo di movimento che Mancuso, in continuità con Darwin, riconosce alle piante è, infatti, di un genere essenzialmente diverso da quello che caratterizza gli animali (cfr. Mancuso, Petrini, *Biodiversi*, op. cit., p. 39). In tal senso, anche l'ammissione del movimento delle piante non consentirebbe alla fenomenologia di attribuire quell'esistenza egoica che, nell'esperienza degli animali, passa attraverso la percezione dell'altrui capacità di movimento. Una lettura filosofica più sistematica dei risultati della neurobiologia vegetale contemporanea si può trovare nelle opere dell'italiano Emanuele Coccia e, in particolare, in: E. Coccia, *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Parigi 2016.

²²¹ Husserl, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 314 [traduzione mia].

²²² Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 117.

[*Unterstufen*] di queste»²²³. La soggettività trascendentale si indentifica con una soggettività monadica che, come rileva Kühn²²⁴, può assumere la forma non soltanto di monadi umane e animali, ma anche di monadi vegetali e, più nello specifico, di monadi delle piante: di una soggettività che, conseguentemente, travalica i confini dell'egologia fino a includere al proprio interno una molteplicità di forme di vita non egoiche che, tra l'altro, nella prospettiva statica restavano ancora escluse dal regno dei problemi trascendentali.

Tra queste rientrano certamente, come abbiamo visto, le piante ma non solo. Come Husserl, infatti, scrive esplicitamente in un manoscritto del giugno 1936,

[q]uesto elemento soggettivo è anche la guida di tutto ciò che nel mondo si chiama vita organica, pur non avendo realmente una vita che sia comprensibile analogicamente come un'«anima» [*anima*] e, perciò, comprensibile nella sua egoità.²²⁵

Anche gli esseri organici [*organische Wesen*], dunque, pur essendo privi di un'esistenza egoica, nella prospettiva fenomenologica husserliana sono riconosciuti partecipare della vita intenzionale. Ciò implica che non solo le piante, ma, più in generale, la totalità della natura organica si rivela essere dotata di una vita intenzionale nascosta e latente, come accade nei soggetti egoici addormentati²²⁶: si rivela essere, per usare le parole di Lee, un intero vitale [*ein Lebensganzes*] in un condizione di completo assopimento²²⁷. In questo modo, non solo gli animali e le piante ma anche gli esseri organici devono essere fenomenologicamente considerati, come ammette Husserl stesso, «come [esseri] [N.d.A.] ridotti [*reduziert*] a monadi»²²⁸: come esseri che, sottoposti al processo di riduzione trascendentale, manifestano una natura monadica e, conseguentemente, una vita intenzionale che si configura come vita monadica trascendentale.

Nella prospettiva della fenomenologia genetica, l'epoché universale viene, quindi, sviluppata in tutta la sua ampiezza e, in modo tale che, per riprendere le parole di Husserl, «noi siamo spinti indietro agli uomini, agli animali [*Tieren*], alle piante e agli ultimi esseri viventi»²²⁹: in modo tale, cioè, che, come osserva Lee, si arriva ad annoverare anche la natura organica all'interno del dominio del trascendentale²³⁰. Ciò significa che, per mezzo dell'approfondimento genetico, l'ambito del

²²³ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 596 [traduzione mia].

²²⁴ R. Kühn, *Pathos und Schmerz: Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Verlag Karl Alberg, Freiburg-München 2017, p. 153. Cfr. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 225, 230.

²²⁵ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 507 [traduzione con modifiche].

²²⁶ «Im Strömen haben wir dazu die sich fortgesetzt erweiternde Sphäre des „Schlafenden“, der Inaktivität, des für das Ich in seinem eigentlichen aktiven Sein „Unbewussten“» (Idem, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., p. 307).

²²⁷ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 229.

²²⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 611 [traduzione mia].

²²⁹ Ivi, p. 609 [traduzione mia].

²³⁰ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 228. Altobrando sottolinea come, in occasione di alcuni tentativi di «riflessione universale», Husserl sembri avanzare l'idea di un dominio del trascendentale che si estende

trascendentale oltrepassa non soltanto i limiti della ragione che, come abbiamo visto nel primo capitolo, sono serviti per separare esseri umani e animali, ma che esso, come mette in luce Deodati, si estende fino ad includere al proprio interno l'intero spettro degli esseri viventi²³¹. Si tratta di una posizione che trova conferma anche all'interno dell'ultima opera pubblicata da Husserl, in cui egli ammette esplicitamente che

in definitiva il regno dei problemi trascendentali abbraccia tutti gli esseri viventi, nella misura in cui essi, per quanto indirettamente e tuttavia in modo verificabile, abbiano appunto qualcosa come una "vita", e anche una vita in comune nel senso spirituale.²³²

La trascendentalità, da questo punto di vista, non è soltanto una proprietà del soggetto umano o, più in generale, della soggettività egoica. Trascendentale è, piuttosto, l'esistenza di ogni essere vivente in quanto tale, nella misura in cui, come fa notare Altobrando, la passività si trova in ogni vivere²³³: nella misura in cui, detto altrimenti, in ogni essere vivente sono presenti dei vissuti che, pur non assumendo la forma del *cogito* e pur non esercitando una forza affettiva tale da destare un rivolgimento da parte della coscienza egoica, hanno ugualmente una peculiare natura intenzionale. Risulta evidente, allora, che il ritrovamento, nella prospettiva genetica, di un'intenzionalità che permea la sfera dei vissuti fin dentro le pieghe dei vissuti istintivi e, più in generale, dei vissuti privi di riferimento all'ego cogito, in ultima istanza, comporta la necessità fenomenologica di estendere i confini del dominio del trascendentale fino a farli coincidere con quelli della totalità degli esseri viventi.

Rispetto alla fenomenologia statica, ne consegue una diversa descrizione non soltanto della sfera del trascendentale ma anche degli stessi esseri viventi. Come, infatti, chiarisce Husserl stesso, «in ogni caso l'[essere] [N.d.A.] in-sé della natura organica vuol dire una regola di decorso delle possibili sensazioni e prese di posizioni»²³⁴. L'essere-in-sé – vale, a dire l'essere soggettività monadica

fino entro le soglie dell'anorganico (Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 121). Di questi esiti della fenomenologia genetica, tuttavia, non si trova traccia in nessuna delle opere edite da Husserl dove, al contrario, l'autore distingue nettamente il campo delle cose viventi da quelle prive di vita [*leblose*] (cfr. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 248). Sembra, dunque, plausibile che, pur valutando l'ipotesi all'interno dei suoi manoscritti di ricerca, Husserl non avesse trovato ragioni fenomenologicamente sufficienti e adeguate ad estendere il campo trascendentale anche oltre la sfera dei viventi.

²³¹ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 212.

²³² Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 214. Analogamente, anche se in maniera meno esplicita, qualche pagina prima si legge: «Si tratta del regno di una soggettività completamente circoscritta in se stessa, essente nel suo modo, che funge in qualsiasi esperienza, in qualsiasi pensiero e in qualsiasi vita e che quindi è ovunque inevitabilmente presente e che, tuttavia, non è mai stata considerata, non è mai stata afferrata né compresa» (Ivi, pp. 141- 142).

²³³ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 183.

²³⁴ «Für die erwachten Monaden bedeutet das An-sich der [organischen] Natur jedenfalls eine Regel des Verlaufs möglicher Empfindungen und Auffassungen» (Ms B II 2, Bl. 15). All'estensione del dominio del trascendentale a tutti i viventi si aggiunge, in realtà, anche una seconda conseguenza che, pur essendo meno decisiva dal punto di vista della presente ricerca, Husserl coglie altrettanto nitidamente: vale a dire, l'evidenza per cui «la biologia, la quale apparentemente è inferiore alla matematica e alla fisica e che per tanto tempo è stata considerata dal fisicalismo quasi con commiserazione, come una fase preliminare, imperfetta e meramente descrittiva della successiva "spiegazione" fisica, è

trascendentale – della natura organica in quanto tale implica, dunque, che la stessa natura organica disponga, come rileva Lee, di un sistema di regole per la costituzione [*ein konstituierendes Regelsystem*]²³⁵. Da questo punto di vista, allora, l'estensione della trascendentalità alla totalità degli esseri viventi coincide con il riconoscimento di quello che Husserl chiama un «vero a-priori a cui il mondo degli esseri viventi rimanda»²³⁶: ossia, con il riconoscimento dell'esistenza di una struttura generale della trascendentalità e, conseguentemente, delle condizioni di possibilità di costituzione di un orizzonte di senso per l'esperienza che si ritrovano in tutti gli esseri viventi. Ciò significa che, nella prospettiva fenomenologica, come illustra Depraz, non soltanto ai soggetti egoici (umani e animali) ma, in generale, a tutti gli esseri viventi in quanto tali deve essere riconosciuta la possibilità di disporre di funzioni di costituzione²³⁷: che, in altre parole, a tutti i viventi – incluse le piante e gli organismi più semplici – appartiene la facoltà di costituire un proprio peculiare profilo di senso, anche laddove questo rimane soltanto implicito e latente.

Se, dunque, da un parte, nella prospettiva della presente ricerca, l'estensione del campo trascendentale resa possibile dalla fenomenologia genetica ha il merito di riuscire a superare i limiti del sensiocentrismo, ancora rilevati all'interno della riflessione statica, e di riconoscere a ogni essere vivente una specifica funzione di costituzione di coordinate di senso in grado di orientarne l'esperienza, d'altra parte vanno considerate anche le eventuali difficoltà teoretiche che si possono annidare dietro una tale operazione di estensione concettuale. Tra queste, in particolare, Depraz sottolinea un eccesso di trascendentalismo nell'attribuzione del carattere di trascendentalità alla totalità dei viventi a causa del quale, secondo l'autrice francese, diventa difficile distinguere la tarda riflessione husserliana da una metafisica della vita trascendentale²³⁸ o addirittura, come rileva Lee, da una forma di misticismo²³⁹. Poiché, come vedremo, nella prospettiva dell'etica ambientale a queste posizioni si connettono delle difficoltà di un certo rilievo teorico, è opportuno valutare se e fino a che punto la filosofia fenomenologica della vita sconfini effettivamente in una sorta di metafisica o di mistica vitalistica.

sempre stata in grado, fin dall'inizio, di restare più vicina alla filosofia e alla vera conoscenza» (Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 508). Alla riformulazione genetica del campo del trascendentale consegue, dunque, anche una revisione del giudizio attorno alle scienze e, in particolare, il riconoscimento di un ruolo per la biologia a tal punto centrale da essere considerata come la «più agevole via verso la filosofia trascendentale» (Ivi, pp. 507- 508).

²³⁵ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 228.

²³⁶ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 508.

²³⁷ Depraz, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», op. cit., p. 103. Su questo punto anche : Sweeney, «Nature and life in the later Husserl», op. cit., p. 293 ; Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 230; Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 211.

²³⁸ Depraz, «Pulsion, instinct, désir», op. cit., p. 119.

²³⁹ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., p. 229.

3.3.1.2. *Interconnessioni delle monadi nell'universo monadico*

Il sospetto di uno sconfinamento della fenomenologia husserliana in una metafisica o in una mistica vitalistica si fonda, in realtà, sul modo in cui Husserl descrive fenomenologicamente la soggettività monadica a cui si ha accesso per mezzo dell'epoché universale. Da quanto emerso finora, infatti, risulta evidente che ogni soggetto individuale che comprende se stesso come soggetto monadico si trova di fronte una pluralità di altre esistenze che, pur non essendo necessariamente dotate di un'analogia soggettività egoica, come riconosce Husserl stesso, «sono monadi poste su un piano di uguaglianza [*gleichstehender*] e uguali quanto al loro essere [*wesensgleicher*]»²⁴⁰. Il singolo soggetto monadico ha, pertanto, insito in sé il riferimento a vite intenzionali di genere diverso ma che presentano tutte quante un carattere monadico analogo al proprio. Per questo, come Husserl precisa poco oltre, «io quale monade originariamente modale [*urmodale*] (quale io monadico puro e semplice) ho in validità il mio orizzonte di auto-alienazione [*Selbstentfremdung*], [il mio orizzonte] [N.d.A.] di altre monadi»²⁴¹: ho, cioè, esperienza di altre vite intenzionali analoghe alla mia e che, pertanto, si presentano come monadi estranee [*fremden*] alla mia vita monadica individuale.

Come già accadeva per l'alterità animale, dunque, anche la vita monadica degli altri esseri viventi si rivela essere contraddistinta da un carattere di estraneità: vale a dire, come già spiegato in prospettiva statica²⁴², dall'impossibilità per il singolo soggetto di portare la vita interiore dell'altro essere monadico alla datità originaria dell'intuizione diretta. È Husserl stesso, tuttavia, che in un manoscritto dei primi anni venti osserva come, «dal punto di vista della riflessione assoluta, le monadi siano legate [*verbunden*] in una forma assoluta»²⁴³. La vita monadica a cui si accede per mezzo dell'epoché trascendentale, pertanto, si trova di fronte un universo di vite monadiche le quali sono, per loro stessa essenza, estranee ma, al contempo, collegate con essa.

Da questo punto di vista, allora, come Husserl afferma esplicitamente nell'ultima sua opera, l'«epoché universale [...] rivela che per le vite interiori, nella loro essenza propria, non esiste una reale separazione, un rapporto di esteriorità»²⁴⁴: rivela, cioè, l'impossibilità di confondere l'essenziale estraneità delle vite monadiche dei diversi esseri viventi con un'assoluta disgiunzione tra di esse. Ciò implica, come riconosce lo stesso autore, che, anziché costituirsi come esistenze individuali a se

²⁴⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 636 [traduzione mia]. Anche in *Meditazioni cartesiane* Husserl si muove in una prospettiva concettualmente simile, nonostante la limitazione all'interno dei confini della soggettività egoica come conseguenza dell'approccio cartesiano utilizzato. Si legge, infatti: «Poiché gli altri hanno un tal senso in virtù delle risorse di una costante verifica, è anche vero che sono, questo io non posso non ammetterlo [...]. Sono cioè monadi, che sono per sé proprio come io sono per me, come soggetto concreto, monade» (Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 147 [traduzione con modifiche]).

²⁴¹ Ibid. [traduzione mia].

²⁴² Cfr. Idem, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 147.

²⁴³ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 270 [traduzione mia].

²⁴⁴ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 275 [traduzione con modifiche].

stanti, le monadi singolari si costituiscono «come monadi singolari di un “noi”, in quanto universo di identica validità delle monadi esistenti»²⁴⁵. Per questo, accanto all'estensione del campo trascendentale fino ai confini degli esseri viventi, tra gli esiti principali dell'epoché universale si trova anche l'evidenza secondo la quale, per riprendere le parole di Husserl «[t]utte le vite interiori costituiscono un'unica unità dell'intenzionalità, la quale dev'essere esplicitata sistematicamente attraverso la fenomenologia»²⁴⁶: vale a dire, l'evidenza secondo la quale tutte le vite intenzionali dei diversi soggetti monadici si ritrovano legate insieme in una connessione [*Zusammenhang*] più ampia²⁴⁷, riguardo alla quale la fenomenologia trascendentale è chiamata a fornire un'illustrazione della sua natura e dei suoi tratti essenziali.

Il primo aspetto che emerge, nella prospettiva fenomenologica, in merito a questa connessione tra le diverse vite monadiche coincide con l'evidenza per cui essa «non è un mucchio [*Haufen*] di monadi meramente armonizzate le une con le altre, quanto piuttosto una connessione [*Zusammenhang*] unica»²⁴⁸. Da questo punto di vista, allora, la connessione inter-monadica non può essere confusa con una mera aggregazione di singole monadi semplicemente giustapposte. Piuttosto, il legame reciproco tra le diverse monadi produce un esito unitario: quello che Husserl stesso poco oltre definisce un “intero di monadi” [*ein Ganzes von Monaden*]²⁴⁹. Come si evince dalla *Filosofia dell'aritmetica*, infatti, per Husserl il concetto di intero indica un'entità «che è particolarmente semplice separare dal contesto in virtù di una coappartenenza particolarmente intima [*innig*] dei suoi elementi»²⁵⁰. Esso indica, detto altrimenti, una forma di unità a cui Altobrando si riferisce nei termini di una “unità della molteplicità”²⁵¹: vale a dire, una forma di unità in cui gli elementi contenuti al suo interno sono dotati di una relazione intrinseca e, conseguentemente, di una specifica unitarietà. Applicato al contesto monadico, pertanto, il concetto di intero suggerisce che l'esito della connessione tra le monadi coincida con quello che una decina d'anni più tardi Husserl chiama “universo delle monadi” [*Monadenall*]²⁵² come «totalità di possibili soggetti, di cui ognuno implica tutti gli altri e la

²⁴⁵ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 636-637 [traduzione mia].

²⁴⁶ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 276 [traduzione con modifiche].

²⁴⁷ Nell'ultima sua opera Husserl parla esplicitamente di «connessione globale di tutte le vite interiori» (cfr. Ivi, p. 274).

²⁴⁸ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 270 [traduzione mia].

²⁴⁹ Ibid. [traduzione mia].

²⁵⁰ Idem, *Husserliana*, vol. XII, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, trad. it. G. Leghissa (a cura di), *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001, p. 196 [traduzione con modifiche]. Al contrario, l'aggregato si definisce come: «una unità nella quale le rappresentazioni dei singoli oggetti sono contenute quali rappresentazioni parziali. È vero che questo collegamento di parti, così come lo troviamo in ogni aggregato preso a piacere, se paragonato con altri casi di collegamento va considerato debole ed esteriore, a tal punto che qui quasi si esiterebbe a parlare ancora di un collegamento» (Ivi, p. 63). All'aggregato manca, quindi, un vero e proprio momento di unità. Per una trattazione più dettagliata della differenza tra unità dell'intero e unità dell'aggregato: Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., pp. 74 ss.

²⁵¹ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 44.

²⁵² Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 610 [traduzione mia].

totalità [*Allheit*] in quanto totalità [*Allheit*]]²⁵³: vale a dire, come formazione unitaria totale [*All-Einheit*]]²⁵⁴ che abbraccia ogni singola monade e a cui ogni singola monade rimanda come sua parte²⁵⁵.

Ciò segna, in realtà, una differenza decisiva rispetto alle posizioni cui Husserl perviene all'interno della riflessione statica. Sebbene, infatti, anche il percorso cartesiano consenta il riconoscimento di legami essenziale tra i diversi soggetti intenzionali, è pur vero che, come scrive Husserl stesso, «[i]o li ottengo nel senso di una comunità umana, dell'uomo stesso il quale già come individuo ha il senso di un membro della comunità (il che si estende alle società animali)»²⁵⁶. Mentre, dunque, nella prospettiva statico-cartesiana è al singolo soggetto umano che fa riferimento la connessione con altri che sono, a loro volta, soggetti umani (ed eventualmente, solo in seconda battuta soggetti animali)²⁵⁷, la riflessione genetica «rimanda – come Husserl afferma esplicitamente – alla connessione [*Zusammenhang*] del mondo animale e [...] del mondo “organico”»²⁵⁸: rimanda, in altre parole, a legami che si estendono ben oltre la sola sfera delle monadi umane.

La fenomenologia genetica pone, da questo punto di vista, quella che Montavont definisce una “continuità mai interrotta” tra le monadi stesse²⁵⁹: vale a dire, una connessione ampia al punto tale da abbracciare, senza cesure, la totalità delle vite monadiche in quanto tali. Se, dunque, come evidenzia Deodati, nella prospettiva genetica la questione dell'intersoggettività non riguarda più esclusivamente il senso e la possibilità di un'intersoggettività solamente umana²⁶⁰, ciò accade perché, come nota poco oltre sempre Deodati, la questione dell'intersoggettività riguarda la prospettiva di una *communitas vitae* universale²⁶¹: ciò accade perché, detto altrimenti, la questione dell'intersoggettività va riferita a un intero monadico che tiene unita in sé la totalità degli esseri viventi, senza esclusione di sorta.

²⁵³ Ivi, p. 383 [traduzione mia]. Una definizione analoga del concetto di universo monadico viene fornita da Husserl anche in un manoscritto del gennaio 1934, in cui si legge: «ich Monade im Monadenall bin, worin jede Monade jede intentional impliziert und das ganze All impliziert, ein und dasselbe Monadenall für alle, in dem alle als Glieder sind» (Ivi, p. 589).

²⁵⁴ È Husserl stesso che propone questo accostamento, laddove scrive: «Das Monadenall, eine monadische All-Einheit [ist]» (Ivi, p. 610).

²⁵⁵ Anche su questo punto Husserl si esprime esplicitamente. In un manoscritto risalente alla fine del 1931, infatti, si legge: «Die Möglichkeit der einen eidetischen Singularität als Ich ist zugleich durch Implikation die Möglichkeit eines koexistenten Universums der dem Ich zugehörigen Anderen» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 383). E ancora: «sie [die Monade] [N.d.A.] ist, was sie ist, nur als socius einer Sozialität, als “Gemeinschaftsglied” in einer Totalgemeinschaft» (Ivi, p. 193).

²⁵⁶ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 148. Analogamente poco oltre: «La stessa indeterminata e sconfinata natura diviene quindi una natura che comprende un'illimitata molteplicità di uomini, anzi più generalmente di animali [*Animalien*], non si sa come distribuiti nello spazio infinito, come soggetti di una possibile comunità reciproca» (Ibid.).

²⁵⁷ Su questo punto Husserl in un manoscritto afferma esplicitamente: «Mensch nur ist als geselliges Wesen. Ein Geselliges ist auch das Tier, aber eine Gesellschaft, im weitesten Sinne eine Gemeinschaft von Ichsubjekten, wie es auch ein tierisch ist, ist noch keine Gemeinschaft von Menschen» (Ms A V 5, Bl. 18). È, dunque, sulla base dell'intersoggettività che lega tra di loro gli esseri umani che, secondo la fenomenologia statica, è possibile parlare di un legame intersoggettivo anche tra i soggetti egoici animali. In tal senso la connessione comunitaria tra gli animali deve essere considerata nella prospettiva statica, una connessione secondaria e derivata.

²⁵⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 618 [traduzione mia].

²⁵⁹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 269.

²⁶⁰ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 211.

²⁶¹ Ibid. Come si è visto nel primo capitolo, una formulazione analoga è presente anche in Husserl dove, in un manoscritto rimasto ancora inedito egli si riferisce a una “comunità vitale di tutti i viventi” [*die Lebensgemeinschaft aller Lebewesen*]

Ai fini della presente ricerca è, inoltre, opportuno sottolineare che, secondo quanto lo stesso Husserl dichiara nella *Filosofia dell'aritmetica*, l'unità dell'intero, oltre a distinguersi dalla mera aggregazione, non può essere confusa neppure con l'unità della totalità²⁶². Mentre l'intero, infatti, come abbiamo visto, rimanda all'*unità della molteplicità* e, conseguentemente, a un'unità che ha la forma dell'unitarietà [*Einheitlichkeit*], la totalità fa riferimento a un'unità che si denota, nelle parole di Husserl, come unificatezza [*Geeinigkeit*]²⁶³: vale a dire, come l'unità che coincide con l'*insieme della molteplicità* della parti. Mentre, dunque, l'unità della totalità, essendo il prodotto della molteplicità degli elementi che la compongono, non può essere colta a prescindere da questi, l'unità dell'intero è tale per cui, come scrive Husserl, «l'intero può essere colto senza che una parte o tutte siano colte per sé [...], come *un tutto*, [...] in una presa unitaria e tematica»²⁶⁴: è tale per cui, come chiarisce Altobrando²⁶⁵, pur non annullando la pluralità in esso contenuta, può essere afferrata nella sua singolarità e senza prestare attenzione alle parti di cui si costituisce. Da questo punto di vista, allora, diventa più comprensibile il senso in cui è possibile per Husserl affermare che «la molteplicità delle monadi [*Monadenvielheit*] è come una monade singolare essente per sé»²⁶⁶: la connessione monadica coincide, detto altrimenti, con una formazione unitaria che può essere colta per se stessa, senza passare attraverso l'apprensione delle diverse vite monadiche raccolte al suo interno.

Tale formazione unitaria, come si evince dal passaggio testuale appena riportato, presenta, inoltre, un carattere monadico analogo a quello delle parti racchiuse in essa. Ciò accade perché, come Husserl osservava già prima degli anni '10 sulla base della riflessione statica,

i miei atti e quelli di un altro possiedono dei rapporti di simultaneità o di successione temporale. Essi sono, pertanto, rappresentabili in una coscienza che vede questi rapporti e che, conseguentemente, ha in sé tutti gli stati psichici in qualità di coscienza totale

(Ms K III 4, Bl. 57 [traduzione mia]), al fine, come detto, di tracciare espressamente un legame essenziale tra tutti gli esseri viventi.

²⁶² All'interno dell'opera appena ricordata, infatti, Husserl si riferisce ai concetti di intero e di totalità come, rispettivamente, settimo e ottavo significato racchiuso all'interno dell'idea di unità (cfr. Husserl, *Filosofia dell'aritmetica*, op. cit., p. 196).

²⁶³ Ibid. In tal senso, Altobrando definisce l'unità della totalità come “unità complessiva” per distinguerla dall'unità come unitarietà che coincide, invece, con l'unità dell'intero (cfr. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 44).

²⁶⁴ Idem, *Esperienza e giudizio*, op. cit., p. 337. In maniera analoga, sebbene meno esplicita, Husserl si esprime anche nella stessa *Filosofia dell'aritmetica*, in cui egli afferma: «Se, per esempio, riferendoci a una certa intuizione parliamo di un reggimento di soldati, di un viale di alberi e simili, di regola manca la vera rappresentazione plurale ed è presente solo l'intuizione in forma non elaborata. Ma non appena si rendono necessarie nel corso ulteriore del pensiero, entrano in gioco quelle attività psichiche che esprimono il plurale» (Idem, *Filosofia dell'aritmetica*, op. cit., p. 255).

²⁶⁵ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 72.

²⁶⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 296 n.1 [traduzione mia].

[*Allbewusstsein*], così come ogni coscienza individuale ha in sé, nel proprio flusso temporale, i propri atti individuali.²⁶⁷

Come, dunque, i vari vissuti coscienti soggettivi non possono sorgere che all'interno di una più complessiva vita di coscienza individuale, analogamente, come nota Depraz, la condizione di possibilità dell'esistenza di una molteplicità di monadi tra loro connesse coincide con l'inclusione delle diverse vite monadiche all'interno di un unico flusso universale di coscienza²⁶⁸. Conseguentemente, allo stesso modo in cui il flusso dei vissuti della coscienza individuale si raccoglie in unità all'interno della soggettività monadica, anche l'unità del flusso della coscienza totale [*Allbewusstsein*] che abbraccia il sistema inter-monadico nel suo complesso deve poter coincidere con un'unità di natura monadica. Di questo Husserl dà atto apertamente nel momento in cui scrive che «noi comprendiamo la connessione [*Verknüpfung*] di più monadi sotto una “monade delle monadi” [*“Monade der Monaden”*]»²⁶⁹. Anche l'unità della molteplicità delle monadi deve, pertanto, poter essere vista a propria volta come una monade e, in particolare, come «una monade che – come Husserl precisa altrove – non ammette alcun plurale»²⁷⁰: vale a dire, come una monade che racchiude nella propria unità la totalità delle vite monadiche tra loro connesse.

Come osserva Meixner, Husserl sembra così avvicinarsi alle posizioni della metafisica, nella misura in cui utilizza per riferirsi all'universo monadico un concetto – quello di “monade delle monadi” – che coincide con l'idea moderna di sostanza spirituale²⁷¹. Una conferma in questa direzione sembra trovarsi anche tra le pagine dei manoscritti husserliani, dove si legge che «soltanto la “monade delle monadi” può realizzare il concetto superiore di sostanza»²⁷²: soltanto la monade che racchiude in sé l'intero flusso di coscienza inter-monadico può essere considerata sostanza in senso proprio.

Ciò accade perché, nonostante nel primo libro di *Idee*, come rileva Altobrando, Husserl presenti ancora un concetto piuttosto incerto di sostanza²⁷³, nel contesto della fenomenologia genetica egli

²⁶⁷ Idem, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., p. 19 [traduzione mia]. Si tratta di una posizione che, pur estesa al di là degli atti egoici della coscienza, Husserl ribadisce anche in un manoscritto degli anni venti, in cui, in termini più generali, la connessione monadica viene definita come: «was bei aller Mannigfaltigkeit einheitlich konstituiert ist in einem umspannenden Bewusstsein» (Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 301).

²⁶⁸ Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 320. In linea con quanto mette in luce Depraz, anche Husserl afferma: «Monaden nur kompossibel sind als ein monadisches von Entwicklungsgesetzen durchherrschtes [...] Ganzes» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 271).

²⁶⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 296 [traduzione mia]. Esattamente in questo senso, in un altro manoscritto del medesimo periodo, Husserl si chiede: «Ist ein Ich denkbar, das alle Ich übergreift, das alles und jedes [...] in einem Leben umspannt, also auch alle Gebilde aller Ich, alle Ich selbst, sofern sie für sich selbst konstituiert sind?» (Ivi, p. 302).

²⁷⁰ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 591 [traduzione mia].

²⁷¹ U. Meixner, «Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes», in Meixner U., Newen A. (Hg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, de Gruyter, Berlin/New York 2003, 308-388, p. 381.

²⁷² Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 296 [traduzione mia].

²⁷³ Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 222.

scrive esplicitamente che «[e]ssere-attraverso-se-stesso è: essere sostanza»²⁷⁴: la sostanza coincide, in altre parole, con l'essere-in-sé-e-per-se o, per meglio dire, con la caratteristica dell'indipendenza. Poiché, allora, la singola monade richiede per sua stessa essenza il riferimento a vite monadiche estranee²⁷⁵ e, contestualmente, a un intero monadico che renda possibile la loro coesistenza, non la singola monade, bensì «l'universo monadico – come ammette Husserl stesso – è assolutamente indipendente»²⁷⁶. È esattamente in tal senso che l'unica unità monadica a cui è fenomenologicamente possibile attribuire l'essere della sostanza coincide con la “monade delle monadi”: nel senso che solo quest'ultima esibisce le caratteristiche di perseità e di indipendenza che, nella prospettiva fenomenologica, accompagnano il concetto stesso della sostanza.

Se si considera, inoltre, che l'essere-in-sé-e-per-sé della sostanza coincide, per Husserl, con l'essere assoluto²⁷⁷, si comprende anche perché «nella riflessione assoluta – scrive l'autore – le monadi sono assolutamente connesse in una forma assoluta»²⁷⁸. Da questo punto di vista, infatti, è la formazione unitaria che ospita in sé le singole vite monadiche e le connessioni tra di esse – vale a dire, l'unità dell'universo monadico che si sostanzia in quella che Husserl chiama “monade delle monadi” – a rivelarsi, in ultima istanza, come sottolinea Zahavi, pienamente autosufficiente [*self-sufficient*] e, per questo assoluta²⁷⁹: a rivelare, cioè, un intrinseco carattere di assolutezza. Si tratta di un'ipotesi che trova un'esplicita conferma nelle lezioni di *Filosofia prima*, le quali vengono concluse da Husserl con il rilievo per cui «l'essere assoluto complessivo è quello dell'universo dei soggetti trascendentali che vivono l'uno con l'altro in una dimensione comunitaria reale o possibile»²⁸⁰: con

²⁷⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 292 [traduzione mia] La definizione fenomenologica di sostanza a cui Husserl perviene negli anni della svolta genetica è, più precisamente, la seguente: «In un certo senso una sostanza è dunque *causa sui*. Innanzitutto, solo un essente-per-sé è capace di autodeterminazione, e solo una sostanza può probabilmente esercitare una libera autodeterminazione e compiere così una causalità interiore, libera» (Ibid. [traduzione mia]). Analogamente, in un manoscritto dello stesso periodo si legge: «Esso [l'essere sostanziale] [N.d.A.] basta a se stesso e, per potersi conoscere in quanto essente, non abbisogna di alcun altro essente oltre se stesso. [...] Di lui si può dire che *in se et per se concipitur*, e i *conceptus* di ogni *res*, nel senso della natura, sono da forgiarsi puramente a partire da lui stesso» (Ivi, p. 257 [traduzione mia]).

²⁷⁵ «Es ist ja nicht so, als ob jede Monade für sich wäre [...] und nun so Sein hätte ohne die anderen nicht sein. Ihr eigenes Sein, so wie es als ichliches, intentional konstituierendes ist, “impliziert” jede andere und wird von ihr “impliziert”, jede ist “in Beziehung” auf jede, jede koexistiert so, dass ihre Existenz die Existenz aller anderen bedingt» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 194).

²⁷⁶ «Eine Monade [...] kann auch unselbständig sein, und ist sie solcher, der notwendig fremdes monadisches Sein fordert. [...] Absolut selbständig ist, wird man ansetzen, das Monadenall» (Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 295). Su questo punto si veda anche: Ivi, p. 37.

²⁷⁷ Ivi, p. 292.

²⁷⁸ Ivi, p. 270 [traduzione mia].

²⁷⁹ D. Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity. A response to the linguistic-pragmatic critique*, Ohio University Press, Athens 2001, p. 64. Questa equivalenza tra il carattere di indipendenza e di assolutezza trova conferma nel seguente passaggio testuale di un manoscritto husserliano: «Durch-sich-selbst-sein ist: Substanz sein (absolut sein)» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 292).

²⁸⁰ Idem, *Filosofia prima*, op. cit., p. 241. Un rilievo analogo si trova anche in un manoscritto dei primi anni Trenta, in cui si legge che «das absolut Seiende die apodiktische Wesensform hat als absolute Totalität des monadisch gegliederten Seins [...], [des] monadischen All» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 193). In maniera corrispondente anche nelle lezioni sulla *Psicologia fenomenologica* Husserl osserva: «Die [...] Intersubjektivität ist der absolute» (Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 344).

il rilievo per cui, detto altrimenti, la caratteristica di absolutezza è, in ultima analisi, da ricondurre all'unità che raccoglie in sé l'intero delle vite monadiche, vale a dire all'unità della "monade delle monadi".

Ciò non significa, tuttavia, come suggerisce Scarpat, che l'unica soggettività monadica a poter essere considerata come assoluta è, per Husserl, quella del soggetto inter-monadico²⁸¹: quella della monade delle monadi, appunto. Husserl, infatti, è esplicito su questo punto: «ogni singola monade [può essere] [N.d.A.] presa come sostanza»²⁸², può essere presa, cioè, come un certo essere assoluto. Piuttosto che cancellare il carattere assoluto delle singole vite monadiche, pertanto, come mette in luce Miettinen, il riconoscimento dell'absolutezza dell'universo delle monadi indica che la singola monade assoluta non racchiude in sé l'essere assoluto in quanto tale²⁸³. Per essere più precisi, infatti, Husserl scrive che «concretamente inteso l'assoluto è: questa molteplicità come molteplicità di poli soggettivi [*Subjektpolen*], polo per una vita concreta a cui appartiene un tale specifico polo»²⁸⁴. L'unità dell'universo monadico è, dunque, certamente l'unità della soggettività assoluta ma, più precisamente, essa coincide con l'unità di quello che anche altrove Husserl chiama l'"assoluto concreto" [*konkret Absolut*]: vale a dire, con un assoluto la cui concretezza è indice proprio della sua assoluta indipendenza²⁸⁵. Dal lato della singola monade, allora, l'identificazione dell'essere assoluto con la "monade delle monadi" non significa negare il carattere assoluto della monade individuale, bensì piuttosto, come nota ancora Miettinen, coglierne la sua essenziale astrattezza²⁸⁶: cogliere, cioè, come il singolo soggetto monadico non rappresenti la sola modalità dell'assoluto fenomenologico ma, piuttosto, un aspetto particolare di un assoluto concreto che comprende la molteplicità dei soggetti²⁸⁷.

Corrispondentemente, dal lato dell'intero o dell'universo monadico, il carattere di concreta absolutezza implica, come riconosce Husserl stesso, che «l'intero universo monadico è sempre coinvolto come fondamento [*Fundierung*]]»²⁸⁸. Se, infatti, ogni singola vita monadica è tale per cui essa trae il proprio senso d'essere assoluto dall'assoluto intero monadico di cui è parte, ne consegue che questo, come rileva altrove l'autore, «rappresenta la sola autonoma base d'essere [*Seinsboden*]

²⁸¹ Scarpat, «Un'espressione sbagliata e un penoso enigma», op. cit., p. 132.

²⁸² Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 193 [traduzione mia].

²⁸³ T. Miettinen, «Transcendental social ontology», in Heinämaa, Hartimo and Miettinen (eds), *Phenomenology and the Transcendental*, op. cit., pp. 147- 171, p. 155.

²⁸⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 274 [traduzione mia].

²⁸⁵ Sul legame essenziale tra indipendenza e concretezza Husserl scrive: «Derivano di qui importanti determinazioni dei concetti formali-categoriali di individuo, concreto e astratto. Un'essenza non indipendente [*unselbständiges*] si dice un astratto, una assolutamente indipendente [*ein absolut selbständiges*] si dice un concreto» (Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 37).

²⁸⁶ Miettinen, «Transcendental social ontology», op. cit., p. 155.

²⁸⁷ «Und konkret genommen ist absolut: diese Vielheit als eine Vielheit von Subjektpolen, Polen für ein jedem solchen Pol gesondert zugehöriges konkretes Leben» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 274).

²⁸⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 610 [traduzione mia].

da cui [...] l'universo degli esseri oggettivi reali [...] trae la propria validità e il proprio senso d'essere»²⁸⁹: ne consegue, per riprendere le parole di Zahavi, che l'intersoggettività sembra essere enfatizzata come la base ontologica assoluta di ogni cosa esistente²⁹⁰ e, conseguentemente, anche delle diverse vite monadiche individuali.

In questa prospettiva, allora, la dipendenza delle singole monadi dall'intero monadico non riguarda soltanto il carattere assoluto delle monadi stesse. Allo stesso tempo, infatti, la connessione inter-monadica implica anche, come ammette Husserl stesso, che «la soggettività è ciò che è, cioè un io costitutivamente fungente, soltanto nell'intersoggettività»²⁹¹: che, detto altrimenti, la soggettività monadica può fungere per la costituzione di un orizzonte di senso soltanto nel legame con altre vite monadiche. In questo modo, tuttavia, Husserl non si limita ad affermare, come giustamente suggerisce Zahavi la necessità di individuare una struttura tripartita io-noi-mondo per il processo di costituzione²⁹²: vale a dire, l'impossibilità di prescindere dal riferimento ad altri soggetti per la costituzione delle coordinate di senso del mondo circostante. L'evidenza per cui solo nell'intersoggettività il soggetto si offre come soggetto fungente indica, infatti, come nota sempre Zahavi, che solo nella connessione con le altre vite monadiche il soggetto si rivela come soggetto dotato di proprie funzioni costitutive: che, in altre parole, solo all'interno dell'unità dell'intero monadico il soggetto si rivela come soggetto trascendentale²⁹³. Da questo punto di vista, allora, oltre che per il proprio carattere di absolutezza, la singola monade dipende dall'unità dell'universo monadico anche per quanto riguarda il proprio senso d'essere trascendentale. In tal senso, il soggetto monadico individuale rivela una propria distintiva astrattezza sia per quanto riguarda la propria natura assoluta sia per quanto riguarda il proprio carattere trascendentale.

Nella prospettiva dell'unità dell'intero monadico ne consegue che, come Husserl riconosce già nelle lezioni del 1925, «[l]a soggettività trascendentale pienamente concreta coincide con l'universo intrinsecamente unitario puramente trascendentale, e solo così concreto, della comunità aperta dei soggetti»²⁹⁴: coincide, detto altrimenti, con la formazione unitaria dell'intero monadico. In maniera coerente con quanto accade per la caratteristica dell'absolutezza, pertanto, anche la trascendentalità nella sua accezione concreta può essere attribuita soltanto alla soggettività assolutamente indipendente della monade che racchiude in sé la totalità delle vite monadiche: vale a dire con la “monade delle monadi”.

²⁸⁹ Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 344 [traduzione mia].

²⁹⁰ Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 64.

²⁹¹ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 199.

²⁹² Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 117.

²⁹³ Ivi, p. 65.

²⁹⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 344 [traduzione mia].

Come Husserl stesso puntualizza, in gioco qui non c'è tanto un'estensione della soggettività trascendentale alla dimensione intersoggettiva, quanto piuttosto una migliore comprensione della soggettività trascendentale stessa, che nella sua forma concreta si qualifica «come monade primordiale [*primordial*], che raccoglie intenzionalmente in sé altre monadi»²⁹⁵: come “monade delle monadi”, appunto. Nonostante, allora, il soggetto trascendentale si colga inizialmente come soggetto singolare posto di fronte ad altri soggetti dotati di un analogo carattere trascendentale²⁹⁶, come si legge in un manoscritto posto in appendice alle lezioni sulla *Filosofia prima*,

quando ci si pone dal punto di vista ultimamente trascendentale [*letzt-transzendentalen Standpunkt*] si afferra nella sua totalità l'infinitezza della soggettività totale [*Allsubjektivität*] trascendentale – [della soggettività] [N.d.A.] che si trova mondanamente e che <si> trova nel mondo nelle esperienze mondane soggettive che vengono vissute.²⁹⁷

Nonostante, dunque, in un primo momento la riflessione trascendentale restituisca il carattere trascendentale della sola monade individuale, l'approfondimento genetico ne mette in luce il significato astratto e la presenza, come suo fondamento, di una soggettività monadica totale a cui, per usare le parole di Zahavi²⁹⁸, spetta il carattere di soggettività trascendentale pienamente concreta e universale.

In maniera corrispondente, allora, la vita trascendentale che fa riferimento alla soggettività trascendentale «è – come scrive Husserl – tutta in uno»²⁹⁹. In altre parole: le singole vite monadiche trascendentali si raccolgono in una formazione unitaria che coincide, conseguentemente, con un intero di vita monadica trascendentale. Come accade per la soggettività trascendentale, pertanto, l'approfondimento della riflessione fenomenologica nella prospettiva genetica identifica, in ultima istanza, la vita monadica trascendentale con quella che Husserl stesso definisce «la totalità concreta della vita»³⁰⁰: vale a dire, con una vita trascendentale totale, che fa riferimento alla formazione unitaria dell'intero monadico o, più precisamente, all'unità monadica in cui sono racchiuse e da cui

²⁹⁵ «So erweitert sich die transzendente Subjektivität zur Intersubjektivität oder vielmehr, eigentlich gesprochen, erweitert sie sich nicht, sondern es versteht sich selbst nur die transzendente Subjektivität besser. Sie versteht sich als primordiale Monade, die in sich andere Monaden intentional trägt» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 17).

²⁹⁶ Ibid. Cfr. Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 380, 390.

²⁹⁷ Idem, *Husserliana*, vol. VIII, op. cit., p. 480 [traduzione mia]. Analogamente in un manoscritto del 1933: «Transzendente Phänomenologie – die Welt als Phänomen der transzendente Subjektivität, des transzendentalen *ego*, in dem transzendente Allheit von *ego*'s etc. beschlossen ist» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 618).

²⁹⁸ Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 65. Sulla trascendentalità della “monade delle monadi” come soggettività totale Husserl insiste a più riprese e in diversi momenti della riflessione genetica (cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. VIII, op. cit., p. 480; Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 380, 390).

²⁹⁹ «Alles in eins ist Leben, und Welt ist Selbstobjektivierung des Lebens in Form von Pflanzen, Tieren und Menschen, die geboren werden und sterben. Leben stirbt nicht, weil Leben nur ist in einer Universalität und inneren Einheit des Lebens» (Husserl, *Husserliana*, vol. XXIX, op. cit., p. 334 [traduzione mia]).

³⁰⁰ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 210.

dipendono le diverse vite monadiche particolari, da quelle degli esseri umani fino a quelle degli esseri organici in generale.

Emerge, così, un secondo motivo per cui, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la vita trascendentale non può essere identificata con la vita intenzionale dell'essere umano. Se, infatti, la vita trascendentale non presenta alcun tratto caratteristico della vita umana, ciò accade non soltanto perché essa va riferita a un orizzonte monadico di cui fanno parte anche monadi non umane. In secondo luogo, ciò accade anche perché la vita trascendentale va riferita, in ultima istanza, alla formazione unitaria dell'intero monadico: alla formazione unitaria che, detto altrimenti, nella misura in cui raccoglie nella propria unità la molteplicità delle vite monadiche, non può essere definita dalle caratteristiche particolari di nessuna di queste ultime. Per questo, secondo Montavont, la vita trascendentale che si riferisce all'unità dell'intero delle monadi è, in realtà, una vita anonima³⁰¹: vale a dire, una vita che non è, in ultima istanza, assimilabile alla vita di nessuna soggettività monadica particolare.

Nonostante, dunque, nella prospettiva statica Husserl difenda esplicitamente la tesi di una pluralità irriducibile di soggetti trascendentali³⁰², molti sottolineano come nella tarda fenomenologia husserliana emerga una nozione di vita trascendentale che sembra muovere in una direzione contraria rispetto a essa. Secondo Fink, in particolare, presa nella sua concretezza, la vita trascendentale coincide con la cosiddetta “*Urleben*”: vale a dire, con una vita trascendentale che precede la distinzione tra le vite delle diverse monadi e da cui, proprio per questo, irrompe la molteplicità delle vite monadiche individuali³⁰³. Secondo questa interpretazione, pertanto, la vita trascendentale deve essere intesa, in ultima istanza, per usare un'espressione di Moran, nei termini di una vita originaria impersonale e indifferenziata, la quale sottostà alle vite delle singole monadi come loro base [*ground*]³⁰⁴: la quale, cioè, precede e dà origine a ogni distinzione tra le diverse vite monadiche individuali.

Da questo punto di vista, allora, l'anonimato della vita trascendentale concreta sarebbe indice del fatto che, come rileva Zahavi, questa stessa vita trascendentale è anteriore a ogni individuazione

³⁰¹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 191. L'autrice francese, inoltre, sottolinea come l'esperienza della morte altrui sia ciò che permette alla vita trascendentale individuale di avere accesso a questa vita anonima che racchiude in sé le vite monadiche particolari e che, a differenza di queste, che nascono e muoiono, non muore mai (cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. XXIX, op. cit., p. 334; Idem, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., pp. 98-102).

³⁰² Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., pp. 120- 122.

³⁰³ E. Fink, *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, K. Alber, Munich 1976, p. 223. Fink, in realtà, porta avanti questa interpretazione anche in diversi altri contesti, tra i quali spicca la discussione pubblicata a margine della traduzione inglese del saggio di Schutz sul problema dell'intersoggettività in Husserl (cfr. A. Schutz, *Collected paper III. Studies in phenomenological philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, p. 86), in cui Fink suggerisce che sia presente negli ultimi manoscritti di Husserl l'idea di una soggettività originaria e, contestualmente, di una vita originaria che «volge se stessa al plurale» (Ibid.): di cui, cioè, le diverse monadi individuali non sarebbero altro che un'auto-realizzazione mondana.

³⁰⁴ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 245.

[*individuation*] e, conseguentemente, a ogni pluralità³⁰⁵: ovvero del fatto che, come chiarisce Kühn³⁰⁶, concretamente intesa, la vita trascendentale non può mai essere, al contempo, vita di un soggetto individuale. Conseguentemente, come mette in luce Moran, sulla base di questa linea interpretativa l'esito della fenomenologia genetica di Husserl sembrerebbe coincidere la messa da parte del soggetto trascendentale individuale come *solus ipse* a favore di una dimensione di comune individualità condivisa³⁰⁷ o, per meglio dire, di una dimensione vitale che fa riferimento a una soggettività monadica che trascende la sfera delle esistenze monadiche particolari e in cui riposa la molteplicità delle vite trascendentali delle singole monadi.

Se, dunque, in ultima analisi la vita trascendentale deve emergere come una vita indifferenziata e sovraindividuale, conformemente a ciò la riflessione genetica deve essere vista virare in direzione di quella che Zahavi indica come un'estromissione della pluralità dall'ambito della trascendentalità³⁰⁸: vale a dire, di una dimensione di trascendentalità vitale che annulla la pluralità dei soggetti trascendentali emersa dall'analisi statica a vantaggio di una formazione trascendentale unitaria che precede e fonda la pluralità delle vite monadiche trascendentali e che coincide con la vita trascendentale totale della monade universale. In questo modo, allora, non soltanto acquista concretezza il sospetto, anticipato poco sopra, che la fenomenologia trascendentale genetica confluisca in una metafisica (o in una mistica) della vita trascendentale³⁰⁹. Di pari passo, come nota Depraz nel contesto precedentemente ricordato, emerge anche una consonanza e una continuità concettuale forte con l'ecologia metafisica contemporanea³¹⁰, e, in generale, con tutte quelle proposte che, nell'ambito del dibattito etico sull'ambiente, sposano un'impostazione teoretica ed etica di natura olistica.

³⁰⁵ Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 66.

³⁰⁶ Kühn, «Pulsion et passibilité radicale», op. cit., p. 157. Già Gadamer proponeva un'interpretazione della caratteristica di anonimato della vita trascendentale in linea con quella di Kühn, laddove in *Verità e metodo* si legge: «è rivelativo del suo più profondo atteggiamento il fatto che egli [Husserl] [N.d.A] non parli più di soggettività, bensì di vita. [...] È un'intenzionalità anonima, che non è più, cioè, funzione di qualcuno in particolare, quella attraverso cui viene costituito l'orizzonte del mondo che tutto abbraccia» (H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bombiani, Milano 2000, p. 513 [traduzione con modifiche]).

³⁰⁷ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 250. A questa dimensione vitale originaria e indifferenziata a cui devono essere ricondotte tutte le monadi corrisponde, secondo Depraz, un flusso coscienziale assoluto che fonda e regola il sistema dei flussi coscienziali monadici e che coincide con quella che nella fenomenologia statica Husserl chiama "onniscienza divina" (cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., pp. 8-9). Sull'effettiva possibilità di mantenere questa equivalenza tra unità dell'intero monadico e Dio anche nella prospettiva statica, si rimanda al paragrafo successivo.

³⁰⁸ Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 66. Sulla necessità di riconoscere in questo l'esito della fenomenologia genetica husserliana si pronuncia esplicitamente anche Fink (cfr. Schutz, *Collected paper III*, op. cit., p. 86).

³⁰⁹ Sempre Moran, infatti, sottolinea come la linea interpretativa della vita trascendentale inaugurata da Fink sia particolarmente prossima alla metafisica neoplatonica, nella misura in cui tratta la sfera della vita e della soggettività trascendentale alla stregua del principio-Uno, quale fonte indeclinabile di ogni successiva opposizione e distinzione (Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 246).

³¹⁰ Depraz, «Pulsion, instinct, désir», op. cit., p. 121.

In particolare, proprio la posizione centrale attribuita dalla fenomenologia genetica alla vita nel suo significato complessivo e, quindi, anche nel suo significato biologico³¹¹ sembra avvicinare Husserl alle tesi contemporanee del biocentrismo radicale e, nello specifico, al pensiero di Aldo Leopold, quale capostipite dell'olismo nell'etica ambientale³¹². Come per Husserl, infatti, la vita della monade umana fa essenzialmente parte della formazione unitaria in cui si raccolgono le connessioni inter-monadiche – di quella che egli stesso ne *La crisi delle scienze europee* chiama “comunità della vita” [*Miteinander des Lebens*]³¹³ – allo stesso modo anche per Leopold l'essere umano «è un cittadino biotico»³¹⁴: l'essere umano, cioè, fa parte di una cosiddetta “comunità biotica”³¹⁵ al pari di tutti gli altri esseri viventi. Come, dunque, per la fenomenologia husserliana, anche per Leopold, e per il pensiero biocentrico più in generale, l'essere umano non vive nell'isolamento dalle altre specie viventi né si giustappone ad esse. L'essere umano, piuttosto, come mette in luce Benson, è parte dello stesso sistema di vita che racchiude gli esseri organici, le piante e il resto degli animali³¹⁶: è parte, detto altrimenti, di una comunità organica che raccoglie in sé la totalità degli esseri viventi e che, conseguentemente, fa in modo che l'essere umano sia intrinsecamente connesso con essi. L'eco della fenomenologia husserliana nel pensiero di Leopold si ritrova, pertanto, in primo luogo in questo: nel

³¹¹ Come sottolinea Orth, la sovrapposizione tra i confini della vita intenzionale e della vita organica comporta che «la vita – e precisamente proprio nel suo significato biologico – si mostra come terminus a quo e terminus ad quem di ogni evento costitutivo intenzionale» (Orth, «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», op. cit., p. 52 [traduzione mia]). In maniera analoga anche la monade delle monadi a cui si riferisce la vita trascendentale concreta sembra manifestare a propria volta, come rileva poco oltre lo stesso autore, un essenziale carattere biologico, nella misura in cui viene paragonata da Husserl a un “organismo psicofisico universale” [*universale psychophysischen Organismus*] (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 129). Cfr. Orth, «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», op. cit., p. 60. In questo modo, diventa chiara la ragione per la quale, in un manoscritto redatto negli ultimi anni di vita, Husserl scriva che «La biologia è una psicofisica concreta e autentica. Ad essa incombono dovunque e necessariamente compiti universali e solo apparentemente essa è in svantaggio rispetto alla fisica [...]. Piuttosto, in quanto biologia realmente universale, abbraccia l'intero mondo concreto, e quindi implicitamente anche la fisica, e attraverso la considerazione delle correlazioni diventa una filosofia del tutto universale» (Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., pp. 508- 509).

³¹² Per questa definizione olistica del pensiero di Leopold, si veda: Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., pp. 15, 60; J. B. Callicott, *Companion to a Sand County Almanac*, The University of Wisconsin Press, Madison 1987, pp. 4-5. Nonostante, infatti, nella sua accezione generale il concetto di comunità biotica indichi un tipo di comunità chiusa e autoreferenziale, Leopold assume questo stesso concetto in maniera tale che, come scrive egli stesso, «[l']etica della terra allarga i confini della comunità biotica per includervi suolo, acque, piante e animali o, in una parola sola, la terra» (Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, op. cit., p. 165).

³¹³ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 260. È interessante notare che un altro autore dell'etica biocentrica contemporanea, ossia Paul Taylor, utilizza lo stesso concetto di comunità di vita (cfr. P. Taylor, «Biocentric egalitarianism» in L. P. Pojman (ed.), *Environmental Ethics. Readings in theory and application*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (CA) 1998, pp. 98- 110, p. 100).

³¹⁴ Leopold, *A sand county almanac*, op. cit., p. 204 [traduzione mia].

³¹⁵ Il concetto di comunità biotica è centrale nelle prospettive biocentriche e viene mutuato dall'ecologia. In particolare, esso indica il «complesso di popolazioni animali e vegetali che vivono e interagiscono fra loro» (C. Johnson, *Dizionario della nuova ecologia. Le parole chiave della filosofia ambientalista*, Mondadori, Milano 1994).

³¹⁶ Benson, *Environmental Ethics*, op. cit., p. 122. In linea con queste osservazioni anche un altro esponente del biocentrismo, vale a dire Paul Taylor, sostiene che «[s]e entriamo in quest'ottica [biocentrica] [N.d.A.] arriviamo a comprendere gli altri esseri viventi [...] in modo che suscita in noi il senso profondo della comune parentela tra i membri della comunità di vita sulla Terra» (Taylor, «Biocentric egalitarianism», op. cit., p. 105 [traduzione mia]. Cfr. Idem, «The ethics of respect for nature», *Environmental Ethics*, 3 (1981), pp. 197- 218).

riconoscimento di una profonda interdipendenza tra le diverse forme di vita sulla base di una comune appartenenza a uno stesso sistema vitale.

L'essere membro, al pari degli altri esseri viventi, di una medesima comunità biotica, nella prospettiva di Leopold, comporta per l'essere umano, come riconosce lo stesso Leopold, che esso deve «rispetto per gli altri componenti, nel rispettare la comunità biotica in quanto tale»³¹⁷. La riflessione di Leopold, pertanto, aggiunge un risvolto morale alla consapevolezza dell'essere parte di una comunità di vita più ampia di quella umana. A questa consapevolezza, infatti, come mette in luce Iovino, si accompagna l'idea del rispetto e della considerazione morale non soltanto per gli altri componenti (umani e non umani) della comunità ma anche e soprattutto per la comunità biotica in quanto tale³¹⁸.

Leopold traduce quest'istanza generale in termini moralmente più precisi in uno degli assunti base del suo pensiero, il quale recita che «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende altrimenti»³¹⁹. La qualità morale delle azioni si pesa, pertanto, nell'ottica di Leopold, sulle conseguenze che queste stesse azioni hanno sulla comunità biotica, prima che sui singoli individui che ne fanno parte. Ciò significa non soltanto che per Leopold la comunità biotica possiede un valore intrinseco ma, più precisamente, come sottolinea Bartolommei, che essa, nella sua integrità, coincide con il *summum bonum*³²⁰: con un bene, cioè, che può essere considerato come fine ultimo o come fine a se stesso, nella misura in cui contiene in sé tutti gli altri beni.

Da questo punto di vista, allora, come già l'universo monadico [*Monadenall*] che racchiude in sé le vite trascendentali delle singole monadi individuali, così anche la comunità biotica si presenta come un intero³²¹ che raccoglie nella propria unità le vite dei diversi esseri viventi e che, in tal senso, è dotato della caratteristica dell'essere-in-sé-e-per-sé: vale a dire, come un intero a cui spetta, nell'ottica fenomenologica, una caratteristica di concreta assolutezza. L'olismo della proposta teorica di Leopold e dell'etica biocentrica più in generale consiste, pertanto, come osserva sempre Bartolommei³²², in questo: nel riconoscimento di un carattere indipendente e assoluto alla comunità biotica a cui afferiscono la totalità degli esseri viventi.

³¹⁷ Leopold, *A sand county almanac*, op. cit., p. 204 [traduzione mia].

³¹⁸ Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 63.

³¹⁹ Leopold, *A sand county almanac*, op. cit., pp. 201-202 [traduzione mia].

³²⁰ Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., p. 55.

³²¹ Sull'opportunità di vedere nella comunità biotica l'unità di un intero, Iovino osserva: «[i]n ciò sta il particolare olismo della *land ethic* [di Leopold] [N.d.A.]: l'ambiente non è solo un insieme, ma una *comunità organica* di esseri naturali: la "biotic community"» (Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 62). La comunità biotica non coincide, dunque, con l'insieme totale della molteplicità dei viventi, ma con un intero organico che contiene al suo interno questi stessi viventi come sue parti.

³²² Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., pp. 54-55.

In un approccio biocentrico rigoroso come quello di Leopold, tuttavia, il superamento di quello che viene definito il «pregiudizio ben radicato»³²³ della superiorità ontologica e morale dell'essere umano sulle altre specie presuppone, come fa notare Iovino, il principio dell'eguaglianza³²⁴. In quanto parte della comunità biotica, infatti, come puntualizza Benson, l'essere umano esiste esattamente negli stessi termini degli altri esseri viventi³²⁵: vale a dire, come essere biologico e naturale³²⁶. Se questo, sotto il profilo etico, implica uno scivolamento del biocentrismo nell'egualitarismo e nei paradossi morali reattivi a quest'ultimo già precedentemente considerati³²⁷, dal punto di vista della presente ricerca, segna anche una differenza essenziale rispetto alla proposta fenomenologica husserliana. Mentre, infatti, nell'ottica biocentrica, l'essere umano è un membro della comunità biotica in tutto e per tutto analogo al resto degli esseri viventi, per Husserl l'appartenenza a un medesimo universo monadico non cancella le differenze essenziali tra le diverse monadi individuali e, in modo particolare, l'evidenza secondo la quale è necessario distinguere le vite monadiche attraversate dall'attività egoica da quelle (vegetali e organiche) che ne sono prive e, all'interno delle prime, le vite monadiche degli animali [*Tiere*] da quelle degli esseri umani³²⁸. La continuità concettuale con gli approcci biocentrici dell'etica ambientale sembra, dunque, solo parzialmente possibile, nella misura in cui la dimensione vitale assoluta da esse individuata non sembra prestarsi a rendere conto dell'essenziale diversità degli esseri viventi

Tale discontinuità, tuttavia, non riguarda la totalità delle posizioni olistiche presenti all'interno del dibattito dell'etica ambientale. Nell'opera principale di Arne Naess, uno degli eredi più originali del pensiero di Leopold, infatti, si legge:

L'unicità dell'*Homo sapiens*, le sue capacità uniche tra milioni di altri esseri viventi, sono state usate come strumento di dominio ed abuso di potere. L'ecosofia propone di usarle per

³²³ Taylor, «Biocentric equalitarianism», op. cit., p. 108 [traduzione mia].

³²⁴ Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 44.

³²⁵ Benson, *Environmental Ethics*, op. cit., p. 123.

³²⁶ Da questo punto di vista, Alici individua nella prospettiva biocentrica una traccia della difficoltà di elaborare il rapporto tra natura e cultura che, nella sua lettura, attraversa le diverse oscillazioni delle diverse proposte contemporanee di etica ambientale (Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., pp. 22-23).

³²⁷ Su questo punto si veda, in particolare, Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 46. Benché esistano etiche biocentriche che rifiutano l'egualitarismo, come ad esempio il biocentrismo non egualitario di Kenneth Goodpaster sulla base di una distinzione tra "carattere regolativo" e "carattere operativo" dell'etica e sul riconoscimento del solo carattere regolativo alle tesi biocentriche (cfr. K. E. Goodpaster, «On being morally considerable», in Zimmerman et. al., *Environmental philosophy. From animal right to radical ecology*, Prentice Hall, Upper Saddle River 1998, pp. 56-70, pp. 58, 69) la critica ne ha giustamente messo in luce la capacità di fornire criteri operativi per l'agire morale solamente vaghi e indeterminati (cfr. Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., p. 134; J. B. Callicott, «On the intrinsic value of non human species», in B. G. Norton, H. Shue (eds.), *The preservation of Species*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 138- 172, p. 155).

³²⁸ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 248.

sviluppare un atteggiamento di responsabilità universale che le altre specie non possono né capire né condividere.³²⁹

Pur operando sull'eredità concettuale della prospettiva biocentrica di Leopold³³⁰, Naess riconosce che l'essere umano presenta, rispetto agli altri esseri viventi, delle specificità che riguardano non soltanto la sfera biologica ma anche e la sfera sociale e culturale³³¹. La critica rispetto alla prospettiva biocentrica è esplicita, «perché spesso – come scrive Naess stesso – l'ambientalismo [...] sottolinea quanto abbiamo in comune con le altre specie»³³²: sottolinea, detto altrimenti, i soli tratti biologici che gli essere umani condividono con il resto dei viventi. Al contrario, secondo Naess, una filosofia ambientale autentica non può dimenticare quanto insegnano le stesse scienze: vale a dire, nelle parole dello stesso autore, «tutta la meravigliosa ricchezza e varietà delle forme di vita»³³³. Oltre, dunque, a non trascurare le specificità dell'essere umano, l'ecosofia – ovvero la proposta filosofica di Naess – tenta di tenere in considerazione la specifica diversità di cui è portatrice ogni specie vivente in quanto tale.

Più precisamente, nell'ecosofia di Naess questa considerazione delle diversità essenziali di ogni specie vivente si sposa con la tesi secondo la quale «un organismo è un'interazione»³³⁴: ovvero, con la tesi secondo la quale la costituzione di ogni singolo essere vivente passa attraverso la relazione con il resto delle specie viventi. Ciò significa, come precisa poco oltre lo stesso Naess, che «se un topo fosse collocato nel vuoto assoluto, non sarebbe più un topo»³³⁵: che, detto altrimenti, per ogni organismo vivente la relazione con gli altri entra a far parte della sua stessa definizione. In tal senso, allora, Naess già nell'introduzione della sua opera principale dichiara che «gli organismi sono come nodi in una rete di relazioni intrinseche»³³⁶: nel senso che, cioè, essi non rappresentano in nessun modo degli individui a se stanti e del tutto separabili dal resto dei viventi.

Questa inseparabilità riguarda gli organismi viventi in quanto tali e, quindi, tanto il topo quanto l'essere umano. Ne consegue che anche quest'ultimo, per l'ecosofia, «non è un elemento in un

³²⁹ A. Naess, *Okology, samfunn og livsstill*, trad. it. E. Recchia, *Ecosofia*, Red Edizioni, Como 1994, p. 218.

³³⁰ Sulla possibilità di porre in continuità il pensiero biocentrico e l'ecosofia di Naess, si pronuncia esplicitamente Naess stesso laddove afferma che l'ecosofia può essere definita «biocentrica, in un senso ampio di *bios*» (A. Naess, «Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise», in P. Reed, D. Rothenberg (eds.), *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 70-82, p. 74 [traduzione mia]).

³³¹ Sulla stratificazioni delle differenze tra l'essere umano e le altre specie viventi, Naess scrive esplicitamente: «*L'Homo sapiens* è per molti versi unico. Unico dal punto di vista biologico grazie alla struttura del suo cervello e unico dal punto di vista sociale, grazie alle sue numerose culture principali e alla stupefacente molteplicità delle sue culture minori, non meno originali» (Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 216).

³³² Ibid.

³³³ Ibid.

³³⁴ Ivi, p. 66.

³³⁵ Ivi, p. 66.

³³⁶ Ivi, p. 29.

ambiente, ma è un nodo di raccordo all'interno di un sistema di relazioni»³³⁷: vale a dire, che anche il singolo soggetto umano deve il proprio essere e la propria costituzione alle relazioni che intrattiene non soltanto con gli altri membri della sua specie ma, più in generale, con la più ampia molteplicità degli esseri viventi³³⁸. Accanto, dunque, al riconoscimento della ineliminabile diversità degli organismi viventi, si ravvisa così un secondo elemento di continuità con la monadologia fenomenologica di Husserl, il quale consiste, come rileva anche Benson³³⁹, con il riconoscimento della caratteristica di un'essenziale interdipendenza tra la molteplicità degli esseri viventi (umani e non umani).

Tale riconoscimento comporta per Naess non soltanto il rifiuto dell'idea che gli organismi vivano in maniera indipendente l'uno dall'altro e dal loro ambiente. Esso comporta, più precisamente, l'adozione di quella che Naess stesso definisce «un'immagine del campo totale e relazionale»³⁴⁰: vale a dire, un'immagine della realtà come campo di interconnessioni tra i diversi esseri viventi. Per Naess, da questo punto di vista, come mette in luce Iovino, non è solo l'organismo ma è la stessa realtà a possedere una natura relazionale³⁴¹: ovvero, a presentarsi come un tessuto variegato di relazioni, grazie alle quali i singoli organismi acquisiscono il proprio essere e la propria definizione individuale. Come, dunque, per Husserl le connessioni tra le monadi sono possibili solo all'interno dell'unità dell'intero dell'universo monadico, in maniera analoga anche per Naess le relazioni tra gli individui si comprendono solo all'interno di una formazione unitaria [*Gestalt*] o, come afferma Naess stesso, di un «intero [che] [N.d.A.] è maggiore della somma delle sue parti»³⁴². Evidentemente, allora, la presa in carico delle differenze essenziali tra i diversi esseri viventi si inserisce all'interno dell'impostazione olistica che Naess eredita dal biocentrismo di Leopold e, in questo modo, confluisce in uno dei postulati fondamentali dell'ecosofia, in base al quale «[n]ell'unità la

³³⁷ Ivi, p. 97.

³³⁸ Anche su questo punto Naess si esprime apertamente, laddove scrive che «[i]l sistema relazionale collega gli esseri umani, come sistemi organici, con animali, piante ed ecosistemi tradizionalmente considerati [...] esterni all'organismo umano» (Ibid.). La conseguenza dal punto di vista etico è che, quando Naess riprende il concetto spinoziano di autoconservazione, lo estende oltre i confini delle relazioni tra gli esseri umani, arrivando ad auspicare una profonda identificazione del soggetto umano con tutte le altre forme di vita (cfr. Ivi, p. 104; Idem, «Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World», *The Trumpeter*, vol. 4, n. 3 (1987), pp. 35-42, p. 35).

³³⁹ Benson, *Environmental Ethics*, op. cit., p. 124. Questo carattere di interdipendenza tra i viventi viene esplicitamente messo in luce anche da Naess, laddove scrive che «[c]iò presuppone che si dia molta importanza all'interrelazione tra tutte le cose» (Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 221).

³⁴⁰ Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 29.

³⁴¹ Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 95.

³⁴² Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 97. Naess, in realtà, sottolinea l'impossibilità di una completa sovrapposizione tra il concetto di intero e quello ecosofico di *Gestalt*, nella misura in cui, rispetto al primo, quest'ultimo «rafforza la tendenza a mettere a fuoco le relazioni tra gli interi e le loro parti» (Ivi, p. 68). Tuttavia, nella misura in cui, poco oltre, è l'autore stesso a precisare che l'affermazione citata nel corpo del testo rappresenta la tesi del pensiero gestaltico (Ivi, p. 97), è possibile rintracciare una certa affinità concettuale tra la nozione di intero e quella della formazione unitaria della *Gestalt* nella sua accezione ecosofica (cfr. Ivi, p. 79).

diversità!»³⁴³: in base al quale, cioè, i singoli organismi viventi, pur nelle loro diversità, sono tutti ugualmente parte del medesimo campo relazionale, vale a dire della medesima formazione unitaria. Nonostante, quindi, non esista un essere vivente uguale all'altro, come nota Iovino, tutti sono in ugual modo dei momenti di un più ampio intero organico e, conseguentemente, non possono realizzarsi appieno se non all'interno di tale complesso³⁴⁴: sono, in altre parole, delle parti di una formazione unitaria più ampia che, abbracciando la totalità delle vite e delle relazioni tra i viventi, è posta alla base della loro stessa costituzione.

Questa formazione unitaria [*Gestalt*] non si identifica, come in Leopold, con la comunità biotica ma con quello che Naess stesso chiama “sé ecologico” [*ecological self*]³⁴⁵ o, più semplicemente, “Sè” [*Self*]³⁴⁶: vale a dire, con un intero che, anziché identificarsi con l'insieme delle funzioni biologiche che il soggetto umano ha in comune con il resto dei viventi, manifesta a propria volta una peculiare sussistenza ontologica di soggetto³⁴⁷. In questo modo, Naess non si limita soltanto a rivedere l'impostazione olistica del biocentrismo, passando, come sottolinea Iovino, da un olismo funzionale, come quello di Leopold, a un vero e proprio olismo metafisico³⁴⁸.

Più precisamente, egli identifica la formazione unitaria [*Gestalt*] che racchiude l'insieme delle relazioni tra gli esseri viventi con una seconda forma di soggetto – un “Sé” (con la maiuscola) – che, nella misura in cui ricomprende al proprio interno i sé (con la minuscola) individuali come suoi momenti particolari, si qualifica come una sorta di soggetto che, non a caso, sempre Iovino definisce come “Io” inter-relazionale³⁴⁹: vale a dire, come una sorta di soggetto onnicomprensivo i cui confini si dilatano oltre quelli dell'individuo per comprendere l'insieme degli organismi viventi e delle loro relazioni reciproche. La seconda conseguenza della caratterizzazione della *Gestalt* ecosofica come “Sè” coincide, pertanto, con la specificazione dell'ecosofia nei termini di quella che Warwick Fox chiama “ecologia transpersonale”³⁵⁰: nei termini, cioè, di una proposta ecologica che viene fatta poggiare su un unico sostrato ontologico universale, il quale attraversa e trascende ogni singola esistenza che, sotto forma umana e non umana, possa essere vissuta in prima persona.

³⁴³ Ivi, p. 221.

³⁴⁴ Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 95.

³⁴⁵ Naess, «Self-Realization», op. cit., p. 35 [traduzione mia]

³⁴⁶ Idem, *Ecosofia*, op. cit., pp. 66, 104, 252. Cfr. anche Idem, «Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise», in P. Reed, D. Rothenberg (a cura di), *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 70-82, p. 70: «L'universo è il mio universo, non quello del mio ego, ma quello del Sé più grande che abbiamo in comune» [traduzione mia].

³⁴⁷ Sulla sussistenza ontologica del Sé, Naess si esprime nella sua opera principale, nella quale egli afferma che «Il confronto tra sviluppisti e conservazionisti rivela la difficoltà di percepire ciò che è reale. [...] La differenza tra le due posizioni non riguarda tanto l'etica quanto l'ontologia. [...] Ai suoi occhi [del conservazionista] [N.d.A.] lo sviluppatista sembra soffrire di una sorta di cecità radicale» (Idem, *Ecosofia*, op. cit., p. 79).

³⁴⁸ Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, op. cit., p. 95.

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Shambhala, Boston-London 1990, p. 249.

Tale sostrato ontologico, come sottolinea lo stesso Naess, «è stato conosciuto nella storia della filosofia sotto vari nomi: il “sé universale”, l’“assoluto”, l’“atman”, eccetera»³⁵¹. Esso, pertanto, sembra ricordare, come constata Bookchin, una versione occidentale del “Grande Insieme Onnicomprensivo” delle filosofie orientali³⁵², ma, allo stesso tempo, anche l’assoluto intero monadico universale – la “monade delle monadi” – che Husserl pone alla base delle vite trascendentali delle monadi individuali. Tale presunta affinità concettuale merita, tuttavia, una più accurata verifica. In particolare, va verificato che il carattere anonimo della vita trascendentale concreta che si riferisce all’intero monadico possa effettivamente essere accostato al carattere transpersonale e sovraindividuale del Sé di cui parla Naess. In tal caso, infatti, la fenomenologia husserliana avrebbe come esito una metafisica relazionale in cui, come evidenzia Iovino, l’intero detiene un primato ontologico sugli esseri viventi individuali³⁵³: in cui, cioè, la vita di esseri umani, piante e animali deve essere ricondotta a una sfera di essere che si profila oltre essi.

Da questo punto di vista, allora, si tratta di appurare se effettivamente la fenomenologia husserliana presenti una struttura concettuale in grado di legittimare appelli, come quello di Naess³⁵⁴, che invitano il singolo ad abbandonare la propria individualità per identificarsi con la dimensione ontologica collettiva e in cui, evidentemente, si cela, come mette in luce Pollo, lo spettro di principi totalitari³⁵⁵ oppure se, invece, essa, tutto al contrario, non offra un apparato concettuale tale che

³⁵¹ Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 104.

³⁵² M. Bookchin, «Social ecology versus deep ecology», in Pojman (eds.), *Environmental Ethics*, op. cit., pp. 155- 163, p. 159. È interessante notare che per il sociologo indiano Ramachandra Guha l’ecosofia di Naess fa un uso improprio delle filosofie e delle tradizioni orientali, nella misura in cui Naess riduce induismo, taoismo buddismo e non violenza gandhiana a un blocco compatto ed esercita, così, una considerevole violenza sul dato storico e sulle differenze tra queste diverse espressioni del “pensiero orientale” (cfr. R. Guha, «Radical american environmentalism and wilderness preservation: a third world critique», *Environmental Ethics*, 11 (1989), pp. 71-83).

³⁵³ Iovino, *Filosofie dell’ambiente*, op. cit., p.106. Per questo Iovino prosegue sottolineando come, nonostante, come abbiamo visto, anche l’impostazione olistica del biocentrismo assegni un primato all’intero, vale a dire alla comunità biotica, tale primato riguarda solo il valore e non la stessa realtà (Ibid.).

³⁵⁴ Naess formula, in particolare, l’appello ecosofico nei seguenti termini: «Nel pensiero politico di tipo individualistico e utilitaristico che è predominante nei Paesi occidentali avanzati, espressioni come “realizzazione di sé”, “manifestazione del sé”, “appagamento” sono riferite sempre a quella che sopra abbiamo definito “realizzazione dell’io”. [...] Il movimento dell’ecologia profonda [...] va oltre, auspicando un’identificazione profonda con tutte le altre forme di vita» (Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 104). E ancora, oltre: «La prospettiva ecosofica si sviluppa attraverso processi di identificazione così profondi che i confini del proprio sé non sono più indicati in modo adeguato dall’io personale o dall’organismo. Allora ci si sente profondamente parte dell’unità della vita» (Ivi, pp. 221-222).

³⁵⁵ S. Pollo, *Umani e animali: questioni di etica*. Carrocci Editore, Roma 2016, p. 125. Lo stesso pericolo viene messo in luce anche da Luigi Alici (cfr. Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., p. 24) e, in forma ancora più dura, da Regan, il quale avanza nei confronti della prospettiva olistica *tout-court* in campo ambientale, dunque anche per l’olismo funzionalista del biocentrismo, l’accusa di «fascismo ecologico» o «fascismo ambientalistico» (Regan, *I diritti animali*, op. cit., p. 484). Proprio rispetto a quest’ultima forma di olismo, ci sono stati tentativi di sganciare il pensiero di Leopold dalla critica di “fascismo”, sottolineando come la proposta olistica avanzata da quest’ultimo fosse non sostitutiva ma integrativa della sua stessa proposta più orientata al benessere umano, che è stata considerata nel capitolo precedente (cfr. J. B. Callicott, «Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofascism», in Idem, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, Albany 1999). Non è mancato, tuttavia, chi ha fatto notare come questa soluzione interpretativa potesse essere sposabile solo a costo di rendere meno solido l’impianto argomentativo dell’etica di Leopold e di trasformarla in una cosiddetta “tigre di carta” (M. P. Nelson, «Holists and Fascists and Paper Tigers. . . Oh My!», *Ethics and the Environment*, 2 (1996), pp. 102–117).

permetta di pensare, come suggerisce Belshaw, che «dire “tutto è connesso” è vero; ma dire “tutto è uno” è falso»³⁵⁶: ovvero tale da accettare che non è necessaria la dismissione della dimensione individuale per riconoscere che le relazioni sono intrinseche alla realtà e alla costituzione di ogni essere vivente.

3.3.2. L'incarnazione della vita

Per come è stata ricostruita finora, identificando la dimensione trascendentale con la vita, la fenomenologia genetica arriva a estendere la caratteristica trascendentale a tutti gli esseri viventi, nel loro complesso, nonché ad affermare una connessione essenziale tra di essi all'interno di una vita trascendentale assolutamente concreta e universale. Se, ora, ci si chiede come nella prospettiva husserliana si realizzino queste connessioni inter-monadiche di cui si compone lo stesso universo delle monadi [*Monadennull*], si deve notare innanzitutto che, come scrive anche Husserl, «nella misura in cui esse [le monadi] [N.d.A.] non hanno nè finestre né porte, non può entrare nessun altro soggetto»³⁵⁷: che, detto altrimenti, la natura delle connessioni tra le monadi procede di pari passo con un'altra caratteristica delle monadi stesse, vale a dire con il loro essere dotate (o meno) di finestre. Dove, infatti, come in Leibniz, i soggetti monadici sono privi di queste ultime, essi si trovano privi di aperture che possano metterli in relazione con gli altri e con il mondo esterno. Conseguentemente, come osserva Kühn, in una situazione del genere l'unità tra gli stessi soggetti monadici non può che essere presupposta [*vorausgesetzt*]³⁵⁸. Dove, invece, come nella monadologia husserliana, le monadi sono dotate di finestre³⁵⁹, «un mio proprio atto soggettivo passa nella soggettività del mio amico e viceversa, una motivazione reciproca produce tra di noi un'unità reale, proprio effettivamente un'unità reale»³⁶⁰: si produce, in altre parole, un'intesa reciproca e, nella comprensione, un'unione intenzionale tra le monadi. Esattamente in tal senso, come evidenzia ancora Kühn, per Husserl la connessione unitaria tra le monadi non rappresenta qualcosa di pre-dato [*nicht als Vorgegebenheit*]³⁶¹: nel senso, cioè, che essa rappresenta una situazione che i singoli soggetti monadici sono chiamati a

³⁵⁶C. Belshaw, *Environmental philosophy*, McGill- Queen's University Press, Montreal- Kingston 2001, p. 187 [traduzione mia].

³⁵⁷ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 260 [traduzione mia].

³⁵⁸ Kühn, *Pathos und Schmerz*, op. cit., p. 153.

³⁵⁹ «Leibniz sagte, Monaden haben keine Fenster. Ich aber meine, jede Seelenmonade hat unendlich viele Fenster, nämlich jede verständnisvolle Wahrnehmung eines fremden Leibes ist solch ein Fenster» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., p. 473). Sulla necessità per Husserl che le monadi abbiano finestre, si veda anche il testo nr. 13 del secondo volume dedicato alla fenomenologia dell'intersoggettività, in cui si legge: «Aber die Monaden haben Fenster» (Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 260).

³⁶⁰ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 260 [traduzione mia]. Il legame tra l'intersoggettività monadica e la dotazione di finestre delle monadi stesse viene ulteriormente ribadito in un altro manoscritto dello stesso periodo, in cui si legge: «sie [die Monade] [N.d.A.] bliebe ohne Fenster der Verständigung, wenn nicht intersubjektive Phänomene da wären» (Idem, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., p. 230).

³⁶¹ Kühn, *Pathos und Schmerz*, op. cit., p. 153.

realizzare, nella misura in cui dispongono di infinite aperture – di infinite finestre – verso il mondo esterno che rendono possibili l’esperienza e la relazione con l’alterità.

Da quanto emerso nella ricostruzione della fenomenologia statica, per Husserl l’esperienza dell’alterità si lega in maniera essenziale all’empatia, tant’è che questa, come ricorda Makkreel, viene vista da molti come la condizione trascendentale dell’intersoggettività nel pensiero husserliano³⁶². Quando, dunque, Husserl afferma che «le finestre [delle monadi] [N.d.A.] sono le esperienze empatiche [*Einfühlungen*]»³⁶³ sembra muovere esattamente in questa direzione: vale a dire, in direzione del riconoscimento che l’esperienza degli altri, attraverso la quale il soggetto monadico può instaurare una connessione unitaria con essi, coincide con l’empatia o, più precisamente, con un’esperienza di natura empatica.

Va, tuttavia, notato che, mentre le connessioni intermonadiche investono l’intero spettro delle monadi e riguardano, in tal senso, la totalità degli esseri viventi, l’esperienza dell’alterità dell’altro che si realizza nell’empatia non presenta la medesima estensione. Nonostante, infatti, sussistano possibilità di relazioni empatiche tra esseri umani e animali³⁶⁴, come abbiamo illustrato nel primo capitolo, queste sono assolutamente irrealizzabili al di fuori del regno dei soggetti psichici [*Animalien*] e, conseguentemente, non coinvolgono né gli esseri organici né gli esseri vegetali. Poiché, come abbiamo visto poco sopra, questi ultimi sono inclusi allo stesso titolo dei soggetti psichici all’interno del sistema di connessioni monadiche di cui si compone l’intero delle monadi, ne risulta che l’esperienza dell’altro attraverso la quale si realizza questo stesso sistema di connessioni, come nota Depraz, non può essere del tutto riconducibile all’empatia dell’approccio cartesiano³⁶⁵: ovvero, che deve fenomenologicamente potersi dare un’esperienza e una relazione con l’alterità anche laddove non siano presenti le strutture intenzionali dell’empatia vera e propria.

Questa emerge, in particolare, osservando quanto, secondo Husserl, accade nel bambino. Allo sguardo del fenomenologo, infatti, emerge quanto segue:

il bambino vuole la madre, in cui si soddisfano i bisogni originari del bambino, esso urla involontariamente, fa ciò più spesso. Innanzitutto, il bambino ha molto tardi la madre come corpo [*als Körper*] nel proprio campo spaziale. Questa prima madre quale identica, riconoscibile e come premessa per la soddisfazione dei bisogni; quando essa arriva ed è

³⁶² Makkreel, «How is empathy related to understanding? », op. cit., p. 210.

³⁶³ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 260 [traduzione mia].

³⁶⁴ Husserl ammette che «è chiaro che gli animali [...] corrono, aumentino di numero e si riproducano, mangino e si comprendano a vicenda come tali e che *comprendano anche noi come tali* [corsivo mio] [N.d.A.] e tutto ciò in una comprensione reciproca» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 625- 626 [traduzione mia]): ammette, in altre parole, che non sono solo gli esseri umani ad avere esperienza empatica dell’alterità animale, ma anche gli animali a, come scrive testualmente, «trovarsi in relazioni empatiche» (Ivi, p. 623 [traduzione mia]) tra di loro e con gli esseri umani.

³⁶⁵ Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 323.

fisicamente là, allora entra il soddisfacimento. Non c'è ancora traccia di empatia [...] del corpo altrui come corpo vivo e dell'empatia.³⁶⁶

Fin da piccolo, pertanto, il bambino ha esperienza dell'alterità. In particolare, esso entra in una relazione con la madre e ciò ben prima che che esso possa avere esperienza dell'analogia tra i loro corpi vivi: vale a dire, ben prima che esso possa avere un'esperienza empatica della madre. Attraverso lo studio fenomenologico della vita intenzionale del bambino, quindi, come nota Șerban, Husserl segnala un limite importante per la struttura intenzionale dell'empatia³⁶⁷: segnala, cioè, che l'esperienza dell'altro che poggia sul sistema di apprensione analogizzante – quale è, appunto, l'empatia – non è né l'unica né necessariamente la più originaria esperienza che il soggetto, anche psichico, possa avere degli altri esseri viventi. Essa, piuttosto, come sottolinea Miettinen, è preceduta dall'esperienza di un "altro" che non è "oggetto" di empatia³⁶⁸, di modo tale che, dal punto di vista dell'analisi genetica, è necessario riconoscere che gli altri entrano in relazione con il soggetto ben prima che questo abbia una coscienza empatica di essi.

Proprio il carattere non originario dell'empatia induce Husserl a ipotizzare che «[q]uando subentra l'empatia, forse la comunità, l'intersoggettività, è già là e l'empatia [è] [N.d.A.], quindi, semplicemente un operare che svela [*enthüllendes Leisten*]»³⁶⁹. Nella misura in cui, dunque, l'esperienza empatica non coincide con un'esperienza originaria dell'alterità, essa, come puntualizza Zahavi, deve essere vista come lo svelamento [*unfolding*] di un qualcosa che è già là³⁷⁰: vale a dire, di un'alterità che è presente nella vita intenzionale del soggetto monadico prima ancora che questo possa avere delle esperienze empatiche vere e proprie. Si tratta, conseguentemente, di un'alterità e di un'intersoggettività che, sfuggendo all'oggettivazione empatica, come fa notare Klaus Held, sono a

³⁶⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 605 [traduzione mia]. Il manoscritto citato risale alla metà degli anni '30, ma già in una nota del secondo libro di *Idee* Husserl riconosce che una struttura intenzionale dell'esperienza dell'altro è presente «prima ancora che il bambino colga e possa cogliere l'analogia sensibile del suo corpo vivo visivo con quello dell'"altro" e a maggior ragione prima che possa attribuire all'altro un corpo vivo tattile e un corpo vivo capace di volizione» (Idem, *Idee...*, II, op. cit., p. 99 n.1). Si tratta di un fenomeno che trova conferma sperimentale e particolare evidenza empirica nel rapporto del feto con la madre. I lavori di Tomatis, in particolare, offrono uno sguardo suggestivo sulla centralità della voce materna nella vita intrauterina (cfr. Tomatis A., *De la Communication intra-utérine au Langage humain. Libération de Œdipe*, Editions ESF, Paris 1988; trad. it. di L. Merletti, *Dalla comunicazione intrauterina al linguaggio umano. La liberazione di Edipo*, Ibis, Como-Pavia 1993). Interessanti sono anche gli studi di William Stern, nei quali si evidenzia l'importanza degli involontari processi di imitazione intersoggettiva per lo sviluppo psicologico dei neonati (cfr. W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit bis zum 6. Lebensjahr (1914)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Heidelberg 1967, pp. 64-69).

³⁶⁷ C. Șerban, «Fungierende Leiblichkeit: le rôle méthodologique du corps dans la phénoménologie de Husserl», *Studia Phaenomenologica*, 11 (2011), pp. 243- 264, p. 257.

³⁶⁸ Miettinen, «Transcendental social ontology», op. cit., p. 154. Poco dopo, nel manoscritto appena citato, Husserl parla esplicitamente della possibilità di un "Verkehr [...] ohne Einfühlung", vale a dire di connessioni tra le monadi che avvengono in assenza di empatia.

³⁶⁹ Husserl, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., p. 436 [traduzione mia].

³⁷⁰ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 73.

loro volta contraddistinte da un sostanziale anonimato³⁷¹: ossia, da un'esistenza che è priva di una caratterizzazione spazio-temporalmente [*raum-zeitlich*] determinata.

Da questo punto di vista, allora, l'empatia non può che essere pensata come poggiante su un'esperienza dell'alterità geneticamente più originaria – un'esperienza empatica originaria [*Ureinfehlung*], come la definisce Montavont³⁷² – la quale presenta due qualità fondamentali. Da un lato, infatti, come sottolinea Yamaguchi, l'empatia originaria deve essere vista come una forma di empatia anonima³⁷³: l'esperienza originaria dell'alterità deve, detto altrimenti, poter condividere lo stesso carattere anonimo dell'alterità con cui essa mette in contatto. Dall'altro lato e nonostante questa caratteristica di anonimato, come osserva Montavont, l'"empatia originaria" riesce a costituire una comunità – un'intersoggettività – che, per questo, è più originaria di quella che si forma sulla base dell'esperienza empatica in senso stretto³⁷⁴: riesce, cioè, a costituire dei legami e delle connessioni tra i soggetti che non dipendono affatto da eventuali relazioni empatiche tra di essi. Ciò significa che il rinvenimento di una sfera empatica originaria consente non soltanto di spiegare la presenza originaria di altri soggetti all'interno della coscienza individuale, ma, come di seguito suggerisce Montavont³⁷⁵, anche di comprendere più precisamente come si realizzi una connessione reciproca tra monadi, che non sono sempre dotate della facoltà di instaurare tra di loro una reciproca relazione empatica.

Questa sfera empatica originaria include, in realtà, una molteplicità di diverse esperienze dell'alterità. A titolo di esempio, è possibile pensare a una situazione a cui Husserl stesso fa riferimento in un manoscritto composto a cavallo tra il 1930 e il 1931: vale a dire, la situazione di una battuta di caccia³⁷⁶. Se si osservano le azioni del cacciatore, è possibile notare che egli, pur non essendo accompagnato da nessuno, si trova in una relazione essenziale con un ampio spettro di alterità. Dai luoghi che perlustra, al vestiario e alle attrezzature che indossa, fino anche ai gesti più semplici che il cacciatore compie: tutto rimanda ad "abitudini sociali" [*soziale Habitualitäten*]³⁷⁷ e a tradizioni culturali che includono al proprio interno il riferimento ad altri soggetti (contemporanei o

³⁷¹ K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 160. Su questo punto anche Miettinen, «Transcendental social ontology», op. cit., p. 154.

³⁷² Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 268. Dal nostro punto di vista, se le finestre delle monadi possono essere ricondotte a esperienze empatiche, nonostante non tutte le monadi siano dotate di una coscienza empatica, dipende proprio da questo: vale a dire, dalla possibilità di riferirsi anche alle esperienze originarie dell'alterità nei termini di un'esperienza empatica, pur non intesa in senso stretto.

³⁷³ Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, op. cit., p. 103.

³⁷⁴ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 268.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 167. Benchè la situazione della caccia sia eticamente controversa sotto il profilo dell'etica ambientale, in questo contesto essa mi sembra poter essere assunta in maniera non problematica nella misura in cui il metodo dell'analisi fenomenologica consente di sospendere ogni giudizio – e, dunque, anche ogni giudizio etico a suo riguardo.

³⁷⁷ Ivi, p. 208 [traduzione mia].

meno) che il cacciatore non incontra direttamente e di cui non ha una coscienza esplicita. Per questo Miettinen definisce questo tipo di esperienze “interpassività” [*interpassivity*]³⁷⁸, riprendendo un’espressione coniata da Robert Pfaller per descrivere la tendenza comune a tutti i soggetti a realizzare desideri, atti e credenze sulla base di una relazione inconscia con altri soggetti³⁷⁹. Si tratta evidentemente di un’esperienza che, pur esulando dalla sfera dell’apprensione analogizzante dell’altro e, conseguentemente, dalla sfera dell’esperienza empatica, deve comunque essere considerata «nei termini – scrive Husserl stesso – di un’esperienza dell’alterità»³⁸⁰: vale a dire, come esperienza di un altro che, essendo parte integrante dell’esperienza del soggetto, entra involontariamente e pre-riflessivamente in relazione con esso.

Continuando ad analizzare fenomenologicamente la situazione del cacciatore, Husserl nota che questo, pur non essendo in compagnia di altri soggetti umani, in realtà non è solo. Egli è, infatti, accompagnato dal proprio cane da caccia che, quando fiuta la traccia della selvaggina, lo informa abbaiando nella sua direzione³⁸¹. Tra la vita intenzionale dell’animale e dell’essere umano si realizza, così, quella che Husserl chiama “unità sintetica dell’esperienza” [*synthetisch Erfahrungseinheit*]³⁸²: si realizza, in altre parole, una connessione tra soggetti monadici, che non riguarda soltanto il cacciatore e il suo cane, ma, quanto meno, anche l’altro animale che quest’ultimo ha fiutato. Come l’interpassività, anche quest’ultima connessione si realizza, in realtà, senza ricorrere ad un’autentica esperienza empatica dell’alterità. In questo caso, infatti, l’altro entra nell’esperienza del soggetto o attraverso i suoni e i versi che emette (il cane del cacciatore) o attraverso l’odore che emana (la selvaggina), ma mai attraverso la rappresentazione percettiva di un *Körper* che possa venir appreso analogicamente come un *Leib*. Ciò significa, come mette in luce Pugliese, che la relazione intersoggettiva che qui mette in connessione i diversi viventi è mediata da una qualche forma di sensibilità che, sebbene debba essere intesa nel senso più ampio possibile e non in termini strettamente sensualistici, non costituisce ancora una rappresentazione percettiva esplicita dell’altro nella dualità del suo corpo-vivo [*Leib*] e del suo corpo-cosa [*Körper*]³⁸³: non costituisce ancora una

³⁷⁸ Miettinen, «Transcendental social ontology», op. cit., p. 152.

³⁷⁹ R. Pfaller, *Die Illusionen der Anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, pp. 25 ss.

³⁸⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 611 [traduzione mia]. Quest’esperienza latente di altri soggetti non è presente soltanto nelle tradizioni culturali e nelle abitudini sociali degli altri esseri umani. Anche se, come abbiamo visto nel primo capitolo, le api non sembrano manifestare la capacità di prendere una posizione critica nei confronti dei processi costruttivi di un alveare, questi ultimi attraversano un’infinità di generazioni di api, mettendole in connessione tra di loro. Qualcosa del genere accade anche per il cosiddetto “comportamento di sciame” [*swarming behavior*] che recentemente è stato riconosciuto nei vegetali e che indica la capacità di assumere una relazione coordinata con altri soggetti, i quali non sono direttamente presenti nell’esperienza sensibile del soggetto stesso. Per un approfondimento sul comportamento di sciame nelle piante si veda: Ciszak M, Comparini D, Mazzolai B, Baluska F, Arecchi FT, et al., «Swarming Behavior in Plant Roots», *Plos One*, nr. 7, vol. 1 (2012), doi: 10.1371/journal.pone.0029759.

³⁸¹ Ivi, p. 167.

³⁸² Ibid.

³⁸³ Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 63.

vera e propria coscienza empatica dell'alterità. Prima ancora dell'empatia, pertanto, come afferma esplicitamente Moran, è la variegata capacità espressiva del corpo vivo a porre le basi per l'esperienza e la relazione con l'alterità³⁸⁴: nel commercio quotidiano con gli altri esseri viventi, detto altrimenti, è l'odorarsi, il toccarsi e perfino il gustarsi a precedere e a fondare il riconoscimento empatico ed esplicito tra di essi.

Accanto, dunque, all'esperienza interpassiva dell'altro, la sfera della *Ureinfühlung* comprende anche un altro tipo di esperienza originaria dell'alterità che, riprendendo un'espressione di Şerban, potremmo definire "espressività corporea"³⁸⁵. Si tratta, infatti, di un'esperienza dell'alterità la quale poggia sul fatto che, come scrive Husserl stesso, «la prima e più immediata espressione è quella dell'aspetto esteriore del corpo vivo»³⁸⁶: vale a dire, sul fatto che i suoni, gli odori e tutto l'insieme di sensazioni che, più in generale, si approfondono dal corpo vivo del soggetto manifestano la sua vita interiore in maniera più originaria e immediata dell'apparizione percettiva del suo corpo oggettivo [*Körper*]. Il corpo vivo ha, pertanto, un aspetto sensibile esteriore in cui vengono alla luce gli orizzonti di senso che insistono sulla vita intenzionale del soggetto e che, per questo, come nota Şerban, invita l'altro alla comprensione³⁸⁷: invita, cioè, ciascun soggetto, nel momento in cui ha un'esperienza soggettiva (anche latente e implicita) del corpo vivo di un altro essere vivente, a instaurare una relazione intersoggettiva con questo.

Da questo punto di vista, allora, come osserva Pugliese, la percezione corporea dell'altro serve come mediazione necessaria dell'incontro intersoggettivo, non soltanto nella sua forma più propriamente empatica – nella *Einfühlung* propriamente detta – ma anche nella sua forma più originaria che coincide con una sorta di "contatto intercorporeo"³⁸⁸: ovvero, con l'esperienza sensibile

³⁸⁴ Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, op. cit., p. 103. Diversi studi recenti hanno cercato di mostrare come quest'esperienza sensibile degli altri esseri viventi sia strutturalmente diffusa anche tra i vegetali. Non solo attraverso il contatto tattile: le piante entrano in relazione e comunicano tra di loro e con gli altri esseri viventi anche attraverso canali sensoriali assimilabili al gusto, all'olfatto e all'udito. Rispetto a quest'ultimo, in particolare, esperienze pratiche e ricerche in laboratorio hanno mostrato come le piante non solo traggano benefici dall'ascolto della musica, al pari degli animali e dei pazienti affetti da ictus o in coma, ma siano in grado di produrre a loro volta dei suoni, denominati scientificamente *clicking*, grazie ai quali stabiliscono delle relazioni intersoggettive tra di loro e con gli animali che vivono nel sottosuolo. Per una panoramica generale sulle capacità relazionali dei vegetali che passano attraverso la sensibilità corporea si veda: Mancuso, Viola, *Verde brillante*, op. cit., pp. 42-70. Per un approfondimento sulla capacità delle piante di emettere suoni: S. Mancuso, D. Robert, «Toward understanding Plant Bioacoustic», *Trends in plants sciences*, nr. 17, vol. 6 (2012), pp. 323-325.

³⁸⁵ Şerban, «Fungierende Leiblichkeit», op. cit., p. 257.

³⁸⁶ «Der erste und einfachste Ausdruck ist der des leiblichen Aussehens» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 665). Joona Taipale nota, a tal proposito, che l'unione indissolubile di *Leib* e *Seele* di cui si è più volte dato riscontro nei precedenti capitoli risiede precisamente in questo: nel fatto che «l'esteriorità corporea si presenta come un'espressione della vita interiore del soggetto: del proprio sé incarnato» (J. Taipale, *Phenomenology and embodiment. Husserl and the constitution of subjectivity*, Northwestern University Press, Evanston 2014, p. 65 [traduzione mia]).

³⁸⁷ Şerban, «Fungierende Leiblichkeit», op. cit., p. 260.

³⁸⁸ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 63. In realtà, anche per quanto riguarda l'altro genere di esperienza dell'alterità di cui si compone la sfera delle *Ureinfühlungen* – vale a dire, l'interpassività – sussiste la possibilità di rintracciare una mediazione corporea, specialmente considerando l'esperienza interpassiva dell'altro che si colloca al di fuori dei confini della soggettività umana. Qui, infatti, per le ragioni che abbiamo visto nel primo capitolo, il legame con

del corpo vivo dell'altro non riconducibile alla struttura intenzionale che ne consente l'apprensione analogizzante. In questo modo, diventa evidente che la corporeità, come mette in luce Şerban, si attesta come contesto [*milieu*] della relazione reciproca³⁸⁹ o, per meglio dire, come condizione di possibilità inaggirabile e necessaria di un'intersoggettività che connette tra loro diversi soggetti: non soltanto i soggetti psichici (umani e animali) dotati della facoltà di comprensione empatica, ma l'intero spettro degli esseri viventi nella cui vita intenzionale sono racchiuse esclusivamente le cosiddette "esperienze empatiche originarie" [*Ureinfühlungen*] che ne rappresentano il fondamento genetico.

Questo ruolo centrale ed essenziale che la corporeità detiene nel processo di costituzione delle relazioni intersoggettive genera una duplice serie di conseguenze che riguardano la sfera trascendentale: sia quella particolare delle diverse monadi individuali sia quella concreta dell'unità dell'intero monadico. Per quanto riguarda la prima, ciò che emerge è, come evidenzia Kühn, una correlazione insondata all'interno della monade tra la vita e il corpo vivo [*Leib*]³⁹⁰, in base alla quale quest'ultima non soltanto richiede il riferimento alla vita per non essere scambiata per un mero corpo materiale [*Körper*]³⁹¹, ma è essa stessa riferimento essenziale per il darsi della vita trascendentale. Senza corpo vivo, infatti, verrebbe meno la possibilità di quel legame relazionale reciproco tra i diversi esseri viventi, che, invece, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, rappresenta uno degli elementi essenziali della vita trascendentale. Come, dunque, non può darsi una vita monadica trascendentale che sia assolutamente isolata rispetto al resto dei viventi, analogamente non può darsi neppure una vita trascendentale che sia del tutto slegata dalla dimensione del corpo vivo: vale a dire, una vita trascendentale che sia, per così dire, assolutamente disincarnata³⁹². Da questo punto di vista, allora, come nota Welton, ponendo l'accento sulla nozione di vita trascendentale, la fenomenologia genetica spinge per un superamento della formalità e dell'astrattezza dell'ego cogito che emergeva nell'approccio cartesiano³⁹³. Essa, in particolare, preme per un soggetto trascendentale – il soggetto monadico, appunto – che, come osserva Jacobs, unisce in sé le caratteristiche della relazionalità e

gli esemplari della propria specie che non sono presenti in carne e ossa non può passare attraverso la mediazione né linguistica né culturale. Esso, piuttosto, secondo Husserl riposa sul fenomeno che abbiamo visto sul capitolo precedente: vale a dire, sulla trasmissibilità da una generazione all'altra delle acquisizioni intenzionali attraverso la trasmissione del patrimonio genetico. Su questo punto si veda, in particolare: Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 609; Idem, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., pp. 511- 512.

³⁸⁹ Şerban, «Fungierende Leiblichkeit», op. cit., p. 261.

³⁹⁰ Kühn, «Pulsion et passibilité radicale», op. cit., p. 157.

³⁹¹ Oppure, come scrive Şerban, «il s'agit d'un corps vivant, qui n'attend donc pas que l'esprit en opère l'animation, et peut-être d'un corps expressif pour autant qu'il est vivant» (Şerban, «Fungierende Leiblichkeit», op. cit., p. 263).

³⁹² In tal senso nel secondo libro di *Idee* si legge: «Che cos'è necessario perché si dia una coscienza soggettiva nel senso abituale? Naturalmente, una coscienza esige un corpo vivo che appaia [*erscheinenden Leib*] e un corpo vivo intersoggettivo – un'intesa intersoggettiva» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 288- 289).

³⁹³ Welton, *The Other Husserl*, op. cit., p. 230.

dell'incarnazione³⁹⁴: per un soggetto trascendentale che, detto altrimenti, ha nel proprio corpo vivo un aspetto essenziale del proprio essere³⁹⁵ e, grazie a questo, si connette altrettanto essenzialmente alla restante parte degli esseri viventi.

Sulla base di quanto illustrato finora, tuttavia, qualcosa del genere mi sembra accadere anche sul piano della sfera trascendentale che si riferisce all'unità dell'intero monadico, nella misura in cui questa si compone non soltanto della totalità delle monadi, ma, parimenti, delle loro relazioni reciproche. Come, dunque, le relazioni intersoggettive tra le monadi richiedono la mediazione della dimensione sensibile del corpo vivo, analogamente, come Husserl ammette apertamente in conclusione del secondo libro di *Idee*, anche «la possibilità della socialità [*Sozialität*]³⁹⁶ [...] presuppone l'intersoggettività del corpo vivo»³⁹⁷: detto altrimenti, anche la formazione unitaria che raccoglie in sé queste stesse relazioni intersoggettive non può essere pensata a prescindere dal riferimento a un corpo vivo intersoggettivo, vale a dire, a un corpo vivo che, quanto meno nella sua essenziale espressività, come puntualizza Orth, rimanda strutturalmente ad altri (così come il corpo vivo di questi ultimi rimanda strutturalmente al soggetto stesso)³⁹⁸.

In termini più strettamente monadologici, dal mio punto di vista, questo significa che, non solo la vita trascendentale individuale, ma anche l'unità assolutamente concreta dell'intero monadico presenta una correlazione essenziale con un corpo vivo intersoggettivo che, quanto meno nella sua caratteristica espressività, offre l'occasione per la comunicazione e, più in generale, per la relazione tra i diversi esseri viventi. In quest'ottica, allora, come mette in luce Șerban, l'unità dell'intero

³⁹⁴ H. Jacobs, «Transcendental subjectivity and the human being», in Heinämaa, Hartimo, Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, op. cit., pp. 87- 105, p. 87. Analogamente, Vergani sottolinea come il concetto di monade rappresenti in Husserl proprio il tentativo di reimpostare il problema della soggettività trascendentale sulla base delle scoperte della fenomenologia genetica e per questo, più precisamente, con il tentativo di concretizzare l'ego cogito trascendentale (cfr. M. Vergani, «Saggio introduttivo», in Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, op. cit., pp. 17- 50, pp. 25-28). Sulle caratteristiche di relazionalità e incarnazione della soggettività a cui va riferita la vita trascendentale si veda anche: Crowell, «Transcendental life», op. cit., p. 29; Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 75; Welton, *The Other Husserl*, op. cit., p. 231.

³⁹⁵ Zahavi sottolinea come il riconoscimento di un'inaggrabilità del riferimento al corpo vivo da parte del soggetto trascendentale sia non soltanto alla base del legame essenziale di quest'ultimo con il resto dei viventi, ma anche, al contempo, della correlazione essenziale tra il soggetto empirico e lo stesso soggetto trascendentale: vale a dire, del fatto che, da un parte, il soggetto empirico rimanda sempre nelle proprie funzioni costitutive alla soggettività trascendentale e, quest'ultima, d'altra parte, deve sempre comprendersi come entità mondana (cfr. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 75). Su questo punto anche: Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 638- 639.

³⁹⁶ È qui opportuno ricordare che Husserl intende i legami sociali in un senso abbastanza ampio, tant'è che in un manoscritto del marzo 1935 viene definita nei termini di *Sozialität* anche l'esito della relazione intersoggettiva tra gli animali (cfr. Ms K III 7, Bl. 4b).

³⁹⁷ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 296.

³⁹⁸ Orth, «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», op. cit., p. 61 [traduzione mia]. Zahavi ha tentato di specificare ulteriormente il significato della nozione husserliana di corpo vivo intersoggettivo riconducendola all'esperienza delle sensazioni doppie che Husserl pone alla base dell'empatia e che permetterebbero al soggetto di anticipare sia la maniera in cui l'altro può avere esperienza di me sia la maniera in cui io posso esperire oggettualmente un altro, prima che questo entri nel campo della mia esperienza (cfr. Zahavi *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 104). Quest'interpretazione, tuttavia, non riesce a spiegare in che senso potrebbero avere un corpo vivo intersoggettivo anche quegli esseri viventi che, pur facendo parte dell'intero monadico, non sembrano avere né sensazioni doppie né, tantomeno, esperienze empatiche.

monadico, nella misura in cui rappresenta una connessione unitaria che le singole monadi con le loro relazioni reciproche sono chiamate a realizzare, non è soltanto priva del carattere dell'immediatezza, ma è ugualmente priva del carattere incorporeo [*incorporelle*]³⁹⁹. Come già per la vita trascendentale individuale, pertanto, anche per la vita monadica totale mi pare possibile rintracciare la presenza di una correlazione essenziale con la dimensione del corpo vivo, senza la quale non potrebbero costituirsi le connessioni inter-monadiche di cui essa si compone. Ne consegue che la natura dell'unità dell'universo monadico si rivela tale da non poter aggirare le caratteristiche essenziali della corporeità [*Leiblichkeit*] a cui essa necessariamente si connette.

Riguardo a queste caratteristiche, in particolare, come afferma Husserl stesso,

bisogna fare attenzione che, per ogni esperienza concreta [*dinglichen*], il corpo vivo è co-esperito come corpo fungente [*als fungierender Leib*] (e perciò non come mera cosa) e che, anche laddove esso stesso sia esperito come cosa, è sempre esperito come [cosa] [N.d.A.] doppia [*doppelt*] e insieme come cosa esperita e come corpo vivo fungente.⁴⁰⁰

La descrizione fenomenologica dell'esperienza concreta – ossia dell'esperienza delle cose del mondo – restituisce, pertanto, due proprietà che devono essere essenzialmente riferite alla corporeità: vale a dire, da una parte, il suo essere fungente e, dall'altra parte, la sua peculiare duplicità. Rispetto alla prima caratteristica, nello specifico, Husserl osserva che nel corpo vivo gli organi percettivi [*Wahrnehmungsorganen*] «fungono [fungieren] [corsivo mio] [N.d.A.] nel vedere, nel sentire, ecc., unitamente all'inerente mobilità egoica, alla cosiddetta cinestesi»⁴⁰¹. È, dunque, nel suo aspetto sensibile [*sinnlich*], piuttosto che cinestetico, che il corpo vivo presenta un carattere fungente analogo a quello della coscienza intenzionale che si raccoglie all'interno della vita trascendentale. Poiché, come si è visto a proposito di quest'ultima, l'essere fungente indica per Husserl il trovarsi sullo sfondo pre-egoico della coscienza, in una posizione geneticamente originaria, ne consegue, come scrive Husserl, che «[o]gni oggetto, in qualità di oggetto spaziale, [...] si dà soggettivamente attraverso il corpo vivo fungente»⁴⁰²: che, detto altrimenti, in quanto corpo fungente, il corpo vivo è implicato in

³⁹⁹ Șerban, «Fungierende Leiblichkeit», op. cit., p. 261.

⁴⁰⁰ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 57 [traduzione mia]. L'accostamento tra corpo vivo e corpo fungente viene ribadito da Husserl anche nell'ultima sua opera, dove egli scrive che «“Leiblich” besagt offenbar nicht bloß “körperlich”, sondern das Wort verweist auf jenes Kinasthetische und in dieser eigenen Weise ichliche Fungieren, und in erster Linie sehend, hornd usw., wozu selbstverständlich noch andere ichliche Modi (z.B. Heben, Tragen, StoBen und dgl.) gehören» (Idem, *Husserliana*, vol. VI, op. cit., p. 110).

⁴⁰¹ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 136.

⁴⁰² Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 392 [traduzione mia]. Questo legame essenziale tra il corpo vivo, in quanto corpo fungente, e l'esperienza concreta è ribadito più volte da Husserl (cfr. Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., pp. 303- 304, 326) fino alla sua ultima opera edita, in cui in maniera inequivocabile si legge: «So ist Sinnlichkeit, das ichtatige Fungieren des Leibes bzw. der Leibesorgane, zu aller Körpererfahrung grundwesentlich gehorig» (Idem, *Husserliana*, vol. VI, op. cit., p. 109). Esso è tale che, in un manoscritto degli anni '30, Husserl arriva a definire il corpo vivo fungente nei termini di un corpo di esperienza [*Erfahrungsleib*] (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 326).

tutte le attività costituenti del soggetto egoico e precisamente, come puntualizza Housset, come sfondo che motiva l'attività stessa di costituzione⁴⁰³.

Dal momento che, inoltre, avere un carattere fungente significa disporre di unità di senso che si formano, in maniera implicita e nascosta, nella passività originaria, anche il corpo vivo, in qualità di corpo fungente, come osserva Jacobs, deve poter a modo proprio dar forma alle originarie coordinate di senso su cui si imbastisce il mondo circostante⁴⁰⁴. Si tratta di un aspetto del corpo vivo che è sì è avuto già modo di analizzare dettagliatamente a proposito delle funzioni costitutive delle pulsioni⁴⁰⁵ e che trova un ulteriore riscontro proprio nell'incontro con l'altro che ha luogo nell'esperienza originariamente empatica della cosiddetta "espressività corporea". Come illustra Pugliese, infatti, a questo incontro è legata una peculiare emotività, in cui il mondo circostante si carica di atmosfere e di risonanze⁴⁰⁶: in cui, per riprendere l'esempio iniziale, la sensazione uditiva dell'abbaiare del cane si intreccia senza soluzione di continuità con la sorpresa e l'allerta del cacciatore e, al contempo, con la fuga impaurita della selvaggina. Anche nell'esperienza sensibile dell'altro, pertanto, il corpo vivo presenta un carattere fungente che suggerisce una disposizione originaria alla significazione da parte del corpo vivo stesso.

Questa fa sì che all'unità dell'intero monadico che si lega con il corpo vivo in maniera essenziale e, più precisamente, alla sua anonima vita trascendentale, come scrive Husserl,

appartiene, prima di tutto e necessariamente, in ognuno dei suoi tratti la *posizionalità* [corsivo mio] [N.d.A.]. In essa per il soggetto è costantemente presente qualcosa di esistente, qualcosa che vale come esistente.⁴⁰⁷

Nella misura in cui l'intero delle monadi è colto nell'impossibilità di aggirare il legame con il corpo vivo fungente, la vita trascendentale anonima che fa riferimento all'intero stesso deve, pertanto, necessariamente manifestare una disposizione significativa analoga a quella del corpo vivo a cui si connette: deve, cioè, poter costituire, in continuità con il corpo vivo, delle implicite validità d'essere e dei latenti orizzonti di senso. Da questo punto di vista, allora, come mette in luce Orth, la fenomenologia husserliana riconosce come alla vita che abbraccia la totalità degli esseri viventi competano delle peculiari funzioni intenzionali e, in tal senso, un preciso significato fenomenologico

⁴⁰³ Housset, *Husserl et lénigme du monde*, op. cit., p. 204.

⁴⁰⁴ Jacobs, «Transcendental subjectivity and the human being», op. cit., p. 100.

⁴⁰⁵ Cfr. §2.3.2. Un'ulteriore esplicazione significativa di questo fenomeno si trova anche negli studi di Legrand e Ravn, che, analizzando l'esperienza dei danzatori, hanno messo in luce come l'auto-costituzione del corpo proprio proceda in modo interconnesso con la costituzione del mondo circostante nelle sue qualità sonore, visibili, tattili, etc. (cfr. D. Legrand, S. Ravn, «Perceiving subjectivity in bodily movement: The case of dancers», *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 8 (2009), pp. 389-408).

⁴⁰⁶ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 65.

⁴⁰⁷ Husserl, *Filosofia prima*, op. cit., p. 202 [traduzione con modifiche].

o, per meglio dire, intenzionale⁴⁰⁸. Mentre, dunque, per Leopold la comunità biotica è indice di un'interdipendenza tra gli esseri viventi di carattere meramente biologico e funzionale⁴⁰⁹, il carattere fungente del corpo vivo a cui si lega la husserliana "comunità della vita" suggerisce come quest'ultima, pur essendo connessa con le funzioni biologiche che sono proprie del corpo stesso, non possa essere ridotta a esse: suggerisce, in altre parole, un ulteriore elemento di discontinuità tra la nozione di universo delle monadi a cui giunge la fenomenologia husserliana e il concetto di comunità biotica posto al centro dell'etica ambientale biocentrica.

Oltre al carattere fungente, tuttavia, per Husserl il corpo vivo presenta anche una seconda caratteristica essenziale: vale a dire, come abbiamo visto sopra, la caratteristica della duplicità, la quale viene illustrata da Husserl stesso con il noto esempio delle mani che si toccano⁴¹⁰. Quando, in particolare, la mano destra tocca la mano sinistra, quest'ultima si manifesta nelle sue proprietà materiali (come morbida, liscia, calda, etc.) nella misura in cui l'organo tattile della mano destra ha sensazioni tattili rappresentanti che vengono obiettivate e trasformate nelle note caratteristiche della mano sinistra: vale a dire, nella misura in cui la mano destra funge nel processo di costituzione oggettuale della mano sinistra. Mentre, dunque, la mano sinistra viene rappresentata nelle qualità materiali proprie del corpo in quanto *Körper*, la mano destra presenta il carattere fungente tipico del *Leib*. Il fatto che questa divergenza di ruoli insista, come sottolinea Bernet, su di una unica e medesima dimensione corporea⁴¹¹, consente, allora, a Husserl di affermare che

[i]l corpo vivo si costituisce originariamente in duplice modo: da un lato è cosa fisica, materia, ha una sua estensione in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le sue analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho sensazioni "su" di esso e "in" esso [...]. Esse sono, invece, proprietà della cosa [denominata] [N.d.A.] corpo vivo.⁴¹²

⁴⁰⁸ Orth, «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», op. cit., p. 62.

⁴⁰⁹ Questo è particolarmente evidente nell'immagine che Leopold utilizza per descrivere le interazioni e i meccanismi della comunità biotica: l'immagine della piramide biotica (cfr. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, op. cit., p. 175). Questa, infatti, è costituita da «linee di dipendenza per il cibo e le altre prestazioni» (Ibid.) e, in tal senso, suggerisce come gli esseri viventi che fanno parte della comunità biotica siano legati reciprocamente solo per quanto riguarda l'espletamento delle loro funzioni biologiche di base. Sulla riduzione operata da Leopold della vita (umana ma non solo) alla sua dimensione biologica si veda anche: Bartolommei, *Etica e ambiente*, op. cit., p. 49.

⁴¹⁰ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., pp. 147- 148. Lettore precoce e particolarmente attento delle analisi del secondo libro di *Idee*, Merleau-Ponty ha attirato l'attenzione sulla descrizione husserliana dell'esperienza della mano toccante e della mano toccata e, in modo particolare, sulla peculiare reversibilità dei ruoli all'interno di questa stessa esperienza: vale a dire, sul fatto che i ruoli non sono assegnati una volta per tutte, nella misura in cui la mano toccata può sempre trasformarsi nella mano toccante e viceversa (cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 144 ss.; Idem, *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 189 ss.).

⁴¹¹ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 303.

⁴¹² Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 148.

Secondo l'analisi fenomenologica delle mani che si toccano, pertanto, il corpo vivo possiede un'essenziale duplicità nella misura in cui, come sottolineano sia Pugliese⁴¹³ sia Taipale⁴¹⁴, l'aspetto fungente del *Leib* non esclude quello esteriore (materiale) del *Körper* ma, al contrario, si integra con esso nell'inesauribilità del rimando reciproco: nella misura in cui, detto altrimenti, quelle che Husserl definisce "*Innenleiblichkeit*" e "*Aussenleiblichkeit*"⁴¹⁵ si corrispondono vicendevolmente nell'unità del corpo vivo. Dall'esperienza delle mani che si toccano emerge, pertanto, un'accezione del carattere duplice del corpo vivo in base al quale questo coincide, per usare un'espressione di Bernet, con una superficie sensibile dotata di due facce⁴¹⁶: una è quella dell'interiorità corporea su cui insistono tutte le sensazioni mentre l'altra è quella dell'esteriorità fisica del corpo che ne porta a manifestazione le proprietà materiali.

È evidente, tuttavia, che rappresentando una delle caratteristiche essenziali della corporeità, la duplicità del corpo vivo non si rivela soltanto nell'esperienza delle mani che si toccano ma appartiene, come rileva Pugliese, all'esperienza quotidiana del corpo vivo in generale⁴¹⁷. Tra la varietà di esperienze corporee che manifestano il carattere duplice del corpo vivo, allora, vale la pena ricordare, accanto all'esperienza dello sguardo dell'altro⁴¹⁸, in maniera particolare l'esperienza della voce. Benchè l'analisi fenomenologica di quest'ultima non trovi ampio spazio nelle pagine husserliane, in maniera interessante in un passaggio del secondo libro di *Idee* si legge:

Per distinguere lo spettro dalla reale incarnazione [*Verleiblichung*] di una soggettività e del suo io non è del tutto corretto ricorrere ai fantasmi spaziali. Perché così non si prende in considerazione il ruolo assolutamente essenziale di una voce prodotta da se stessi [...]. Secondo le mie osservazioni, sembra che nel bambino la voce che egli stesso produce e che poi sente [...] costituisca il ponte dell'obiettivazione dell'io, cioè per la formazione

⁴¹³ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 61.

⁴¹⁴ Taipale, *Phenomenology and embodiment*, op. cit., p. 65. L'autore finlandese evidenzia come, così intesa, la duplicità della corporeità impedisca non solo la riduzione di quest'ultima al solo aspetto materiale, ma anche la sua identificazione con il soggetto costituente inteso in senso stretto (Ibid.). Della stessa linea anche Pugliese, la quale sottolinea come la dimensione del *Körper* comporti per la corporeità una peculiare impenetrabilità e mancanza di trasparenza, in base alle quali il corpo è per il soggetto non soltanto organo del proprio volere (e, in tal senso, *Leib*), ma anche ostacolo o distrazione, come mostra anche semplicemente il vissuto della stanchezza (cfr. Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 61).

⁴¹⁵ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 337.

⁴¹⁶ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 303. L'espressione è, in realtà, ripresa dalle pagine del secondo libro di *Idee*, in cui è lo stesso Husserl ad affermare che «il corpo vivo è una realtà a due facce» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 283). Su questa base, Pugliese sottolinea la necessità di considerare *Leib* e *Körper* come modi costitutivi differenti di una stessa corporeità, relativi a differenti atteggiamenti intenzionali, che possono essere distinti solo a posteriori e per via teoretica (Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., n. 17 pp. 60-61).

⁴¹⁷ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 61.

⁴¹⁸ Si tratta di un'esperienza sul cui sentimento di estraneità Sartre, più che Husserl, ha posto particolare attenzione permettendo di mostrare come, al di là di un certo irenismo ancora presente nel discorso husserliano, nell'incontro con il corpo dell'altro abbia luogo necessariamente una certa obiettivazione e, conseguentemente, un certo estraniamento (Cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 420).

dell'“alter”, prima ancora che il bambino colga e possa cogliere l'analogia sensibile del suo corpo vivo visivo con quello dell'“altro” [...].⁴¹⁹

Una comprensione piena ed esaustiva del corpo vivo in tutte le diverse caratteristiche richiede, pertanto, una riflessione fenomenologica sull'esperienza della voce, intesa come produzione vocale: vale a dire, come esperienza di emissione di suoni che precedono la vera e propria elaborazione linguistico- verbale⁴²⁰. Nel bambino, in particolare, secondo Husserl, l'esperienza della propria voce risulta essere fondamentale per aver accesso proprio al carattere duplice del corpo vivo. Come già le mani che si toccano, infatti, anche i suoni (vagiti, versi, etc.) emessi dai bambini rappresentano, come nota Șerban, un fenomeno corporeo unitario “a due facce”⁴²¹. A differenza del precedente esempio della mani, tuttavia, il lato materiale della voce del bambino – le caratteristiche acustiche dei suoni che esso emette – non rimanda solamente alle sensazioni acustiche che si raccolgono negli organi uditivi del bambino: non rimanda, cioè, solamente al lato fungente del suo corpo vivo. Come illustra Pugliese, infatti, le stesse caratteristiche acustiche del suono rimandano, al contempo, a un soggetto che coincide con la fonte del suono⁴²²: rimandano, in altre parole, al lato soggettivo del suono.

Da questo punto di vista, allora, l'esperienza della propria voce sembra mostrare in maniera più evidente, rispetto all'esperienza delle mani che si toccano, quanto Husserl scrive in un manoscritto della fine del 1931, vale a dire, che

il corpo vivo, in quanto continuamente fungente in maniera percettiva, dal punto di vista ontico, per come si mostra, ha una duplicità, in cui l'io [*Ich*]⁴²³ è onticamente presente e,

⁴¹⁹ Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 99 n. 1 [traduzione con modifiche]. Chi, nella prospettiva fenomenologica, si è occupato più distesamente del fenomeno vocale sono sicuramente Merleau-Ponty (cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 244- 274) e, in particolare, Derrida, sebbene quest'ultimo mettendo in luce il nesso privilegiato tra voce, presenza e linguaggio si ponga al di là dei limiti delle concise analisi husserliane che si concentrano sulla vocalità come fenomeno acustico e corporeo (cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968). Tra i lavori fenomenologici più recenti sull'argomento, si segnala: D. Ihde, *Voice and Listening. Phenomenologies of Sound*, SUNY, New York 2007.

⁴²⁰ La distinzione tra produzione verbale e produzione vocale permette di attribuire quest'ultima non soltanto agli animali, come Husserl ammette esplicitamente (cfr. Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 184), ma, come mostrano gli studi empirici recenti di Marcuso ricordati sopra, anche ai vegetali (cfr. Mancuso, Robert, «Toward understanding Plant Bioacoustic», op. cit.). Le osservazioni fenomenologiche che Husserl compie sulla vocalizzazione dei bambini sembrano, dunque, potersi legittimamente estendere ai viventi in generale.

⁴²¹ Șerban, «Fungierende Leiblichkeit», op. cit., p. 258.

⁴²² Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 69. Da questo punto di vista, sono interessanti gli studi di Ihde, in cui si mette in luce come proprio la sonorità detenga una funzione fondamentale, per così dire, “vivificante”, tale per cui «quando la sonorità è aggiunta a figure astratte esse “vengono alla vita”» e al contrario «l'improvvisa assenza di suono può disincarnare [*disembody*] una scena» (Ihde, *Voice and Listening*, op. cit., p. 82).

⁴²³ Poiché, come Husserl aveva precisato inequivocabilmente qualche pagina prima, fenomenologicamente sussiste «die notwendige Auffassung aller Organismen als Leiblichkeiten» (Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 624), l'io qui deve essere inteso non nei termini della soggettività egoica, ma dell'esistenza soggettiva che, in senso lato, può essere riferita a tutti gli esseri viventi nella misura in cui possiedono una vita trascendentale. Su questo punto si rimanda al paragrafo 3.2.2. del presente lavoro.

appunto, in una maniera stabile della “funzione” che è stabilmente unificata con l’aspetto materiale che appare onticamente.⁴²⁴

L’esperienza della voce propria rivela, detto altrimenti, come all’interno di una medesima esperienza corporea, accanto all’inesauribile rimando reciproco tra l’aspetto materiale e l’aspetto fungente del corpo vivo, sussita un rapporto analogo anche tra lo stesso aspetto materiale e la dimensione soggettiva dell’esperienza. Ciò significa che, senza escludere i precedenti rilievi a proposito della duplicità del corpo vivo, per questa stessa duplicità l’esperienza della propria voce mette in luce una seconda accezione, in base alla quale, come chiarisce lo stesso Husserl, «il corpo vivo come fenomeno dell’esperienza, come ciò che si mostra a proprio modo come corpo vivo, possiede due lati: un lato materiale [*körperliche*] e un lato soggettivo [*eine Ich-Seite*]»⁴²⁵: in base alla quale, cioè, le due facce del corpo vivo coincidono una con l’aspetto materiale della corporeità e l’altra con la dimensione soggettiva che, come visto nel secondo capitolo, afferisce a esso.

In questo modo, allora, la duplicità indica non soltanto l’inesauribilità del rimando reciproco tra caratteristiche fisiche e funzionalità fungente del corpo vivo. Al contempo, essa indica che, nelle parole di Husserl, «io sono unito [...] con esso [con il corpo vivo] [N.d.A.] in maniera peculiare»⁴²⁶: ovvero, che l’esteriorità del corpo vivo si unisce in maniera essenziale alla dimensione soggettiva che insiste sul corpo vivo stesso. In tal senso, come osserva Zahavi, nella sua duplicità il corpo vivo è anche essenzialmente un corpo soggettivo⁴²⁷: vale a dire, un corpo che possiede, pur nella sua materialità, un inaggirabile riferimento alla soggettività.

Husserl così indica che, come mette in luce Taipale, laddove è presente il corpo vivo, in gioco c’è sempre una forma, pur minimale, di coscienza soggettiva [*selfhood*]⁴²⁸. Questa correlazione essenziale tra corpo vivo e dimensione soggettiva, che trovava una prima illustrazione già nella fenomenologia statica dell’animale [*Tier*], sulla base di questa seconda accezione della duplicità del

⁴²⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XXXIX, op. cit., p. 633 [traduzione mia].

⁴²⁵ Ibid. Analogamente in un manoscritto del 1933: «die Monaden [sind] [N.d.A.] [...] bezogen auf und dadurch untrennbar einig mit je seinem Leib» (Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 589). Una riflessione che vada in direzione del riconoscimento della duplice faccia soggettiva e materiale del corpo vivo si trova anche in Idem, *Idee...*, II, op. cit., pp. 283 ss.

⁴²⁶ Idem, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 58 [traduzione mia].

⁴²⁷ Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, op. cit., p. 101. Non a caso, la traduzione italiana del tedesco “*Leib*” oscilla tra le espressioni “corpo vivo” e “corpo proprio”. Entrambe rappresentano delle traduzioni altrettanto valide che mettono in luce le due diverse caratteristiche essenziali del *Leib* che abbiamo ripercorso in queste pagine. Mentre, infatti, come osserva Pugliese, l’espressione “corpo vivo” restituisce in maniera più immediata il carattere fungente della corporeità (Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 60 n. 17), la nozione di “corpo proprio”, come fa notare Ferretti, indica esattamente la possibilità del soggetto di percepire dall’interno il proprio corpo e di poterlo indicare come il suo (Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., p. 76 n. 46).

⁴²⁸ Taipale, *Phenomenology and embodiment*, op. cit., p. 23. A tal proposito, anche Bernet parla del qui assoluto del corpo vivo come del nome che Husserl assegna alla soggettività primitiva (Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 311) anche se, definendo il lato soggettivo del corpo vivo in questo modo, il rischio è quello di perdere di vista la distinzione che, pure, Husserl pone, come abbiamo visto tra corporeità e soggettività propriamente detta.

corpo vivo, acquisisce, in realtà, una più precisa determinazione. Nel suo lato soggettivo, infatti, come ammette Husserl stesso, «il corpo vivo rappresenta ciò che c'è di più originariamente mio [*das ursprünglichst Meine*], ciò che mi è originariamente proprio [*Eigene*], ciò che mi è costantemente proprio»⁴²⁹: il corpo vivo rappresenta, vale a dire, la sfera dei vissuti originariamente soggettivi.

Da questo punto di vista, allora, il vissuto del corpo, pur presentando un lato meramente materiale, non si configura come un'assoluta estraneità. Questo spiega perché, ad esempio, anche coloro che soffrono di gravi disturbi della coscienza, come nel caso della schizofrenia, raccontino di essere privati della paternità [*authorship*] delle esperienze corporee e non della loro proprietà: raccontino, cioè, di un'alterità che controlla un corpo che, tuttavia, essi non possono fare a meno di continuare ad avvertire come il proprio. Mentre, dunque, nella prospettiva statica, il corpo vivo è corpo soggettivo nella misura in cui, come sottolinea Bernet, si correla a una soggettività che ne rappresenta il principio di animazione⁴³⁰, la seconda accezione della duplicità del corpo vivo restituisce una visione in base alla quale esso, oltre a essere l'organo percettivo e volitivo di un soggetto, racchiude in se stesso quella che Taipale definisce una ipseità primordiale e indubitabile⁴³¹: in base alla quale, cioè, il corpo vivo dispone di un senso di sé originario e inaggrabile che, pur precedendo l'esplicita autocoscienza da parte del soggetto, impedisce a quest'ultimo di confondere la propria sfera di esperienza soggettiva con quella degli altri esseri viventi.

Due sono, allora, le conseguenze di questo legame indissolubile tra la sfera soggettiva e il corpo vivo. In primo luogo, esso fa in modo che, come mette in luce Orth, la distinzione tra la propria e l'altrui corporeità coincida con la distinzione tra la propria e l'altrui soggettività⁴³²: ovvero che, in riferimento al lato soggettivo del corpo vivo, il soggetto sia immediatamente certo di possedere una sfera di esperienze assolutamente distinta da quelle degli altri esseri viventi. Ciò significa che se, da una parte, il corpo vivo rende possibili le connessioni inter-monadiche dell'intero delle monadi, dall'altra parte, lo stesso corpo vivo, in ragione della sua intrinseca duplicità, consente, come osserva

⁴²⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 58 [traduzione mia]. In maniera analoga poco oltre Husserl scrive: «Nehme ich reflektive Einstellung ein auf mein Ich als Ich der Funktionen, so finde ich also diese besondere Ichzugehörigkeit des Leibes als des "meinen", der so mein ist, wie nichts anderes mein sein kann, und der bei allem mir Zueignen mitbeteiligt sein muss» (Ivi, p. 59).

⁴³⁰ Bernet, *Force – Pulsion – Desir*, op. cit., p. 300. Sulla definizione statica della soggettività come fattore animante del corpo vivo, Husserl si pronuncia esplicitamente nel secondo libro di *Idee*, dove scrive: «ci accorgiamo che tutto ciò che è autenticamente soggettivo sta dalla parte dello spirito (che si esprime nel corpo vivo), mentre il corpo vivo è soggettivo, e può definire i suoi stati e le sue caratteristiche mie, dell'io, soggettive, soltanto in virtù del fatto che è animato» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 100 [traduzione con modifiche]).

⁴³¹ Taipale, *Phenomenology and embodiment*, op. cit., p. 23.

⁴³² Orth, «Der Begriff des Lebens», op. cit., p. 61.

Șerban, la distinzione originaria tra il proprio e l'estraneo⁴³³: consente, in altre parole, la distinzione originaria tra le vite intenzionali delle stesse monadi.

Questo contemporaneo ruolo di connessione e distinzione tra le monadi che è in capo al corpo vivo, in realtà, non rende contraddittoria la posizione del corpo vivo stesso, nella misura in cui, come chiarisce direttamente Husserl,

questa stessa distinzione [*Trennung*] non ostacola, bensì essa stessa costituisce la condizione di possibilità grazie alla quale le monadi possono corrispondersi, grazie alla quale esse, in altre parole, possono ritrovarsi in comunità.⁴³⁴

Nel presupporre un ruolo centrale del corpo vivo, pertanto, le connessioni tra le monadi presuppongono anche la distinzione fondamentale che, nel suo carattere duplice e, in modo particolare, nel suo lato soggettivo, il corpo vivo comporta tra le monadi stesse: presuppongono, cioè, per riprendere le parole di Zahavi, la pluralità delle monadi individuali⁴³⁵. Conseguentemente, mi sembra si possa affermare che la necessità fenomenologica di far riferimento, per la costituzione delle connessioni inter-monadiche, a un corpo vivo dal carattere duplice impedisca all'unità dell'intero delle monadi, che abbraccia queste stesse connessioni, di comprendersi secondo quello che Montavont chiama il modello della fusione primordiale⁴³⁶: vale a dire, secondo un modello di unità in cui si perde la distinzione tra le vite monadiche individuali.

Pur non essendo sufficiente a escludere la natura trans-personale dell'unità dell'intero delle monadi e della vita trascendentale anonima che gli si riferisce, allora, la correlazione essenziale di questa stessa unità con il corpo vivo consente, in virtù della duplicità di quest'ultimo, di segnalare un aspetto di discontinuità con il pensiero olistico dell'ecosofia: vale a dire, l'impossibilità di sostenere fenomenologicamente l'appello di Naess ad abbandonare la propria individualità particolare per identificarsi con il resto degli esseri viventi nell'unità del campo relazionale.

⁴³³ Șerban, «Fungierende Leiblichkeit», op. cit., p. 248. Come Husserl nota già dai primi anni Venti: «zwei Monaden mit derselben funktionellen Eigenart sind aber undenkbar. [...] [Denn] [N.d.A.] zwei koexistente Monaden nicht dasselbe individuelle Ich enthalten könnten» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 33).

⁴³⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 335 [traduzione mia].

⁴³⁵ Zahavi, *Self-awareness and alterity*, op. cit., p. 143. Come sottolinea Depraz, già il concetto leibniziano di monade era formulato in maniera tale che ogni monade fosse differente e distinta dalle altre (Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 315).

⁴³⁶ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 128 (cfr. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., pp. 327- 328). In tal senso Husserl stesso scrive: «ein Aussereinander-sein (im logischen und nicht räumlichen Sinn), das nie zu einer kontinuierlichen Verbindung werden kann, einer Verbindung, die kontinuierliches Ineinanderfließen der monadische eigenen Zeiten wäre» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 335). Un interessante esempio letterario di questa unità fusionale primordiale è contenuto nelle pagine conclusive del romanzo *Siddharta* di Herman Hesse in cui, ispirandosi, come Naess, al pensiero orientale, l'autore scrive: «Oggi, invece, penso penso: questa pietra è pietra, ed è anche animale, è anche dio, è anche Buddha, io l'amo e l'onore non perché un giorno o l'altro possa diventare questo o quello, ma perché essa è, ed è sempre stata, tutto» (H. Hesse, *Siddhartha*, trad. it. M. Mila, *Siddhartha*, Adelphi, Milano 2011, p. 189).

D'altra parte, non bisogna dimenticare che l'originarietà e l'inaggrabilità della distinzione tra sé e l'altro, non è l'unica conseguenza dello stretto legame tra la dimensione soggettiva e il corpo vivo, preso nella sua duplicità. Questo stesso legame, infatti, suggerisce che, come non è possibile immaginare un corpo vivo che sia privo dell'ipseità primordiale, allo stesso modo, per la coscienza soggettiva, come rileva direttamente Husserl, «il proprio corpo vivo è sempre e necessariamente qua [da]»⁴³⁷: il corpo vivo, detto altrimenti, costituisce un riferimento essenziale per la coscienza soggettiva. Senza un corpo vivo, infatti, non è solamente impossibile, come notano Heinämaa, Hartimo e Miettinen, che il soggetto abbia delle percezioni⁴³⁸, ma, come abbiamo visto nel precedente capitolo e come ricorda anche Zahavi⁴³⁹, nel corpo vivo si radicano anche tutto l'insieme delle sensazioni hyletiche, in cui, come nel caso delle sensazioni di localizzazione [*Empfindnisse*], si uniscono la costituzione originaria del mondo e la costituzione originaria di sé.

Per questo, come mette in luce Pugliese, «l'esperienza e i campi di sensazione che costituiscono la riduzione non possono essere separati dal corpo sensibile e dal corpo materiale»⁴⁴⁰: se nella riduzione il soggetto facesse astrazione dal corpo vivo, nel suo duplice aspetto materiale [*Leibkörper*] e soggettivo [*Ichleib*], verrebbero meno le condizioni sotto le quali esso ottiene non soltanto le unità di senso ma, in modo particolare, la coscienza originaria di sé. Da questo punto di vista, allora, il legame indissolubile tra la dimensione soggettiva e il corpo vivo, oltre a indirizzare verso il riconoscimento della condizione trascendentale di quest'ultimo⁴⁴¹, permette di evidenziare come, per usare le parole di Housset, la coscienza soggettiva non possa, in nessun caso, essere pensata nei termini di una coscienza disincarnata⁴⁴².

⁴³⁷ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 303 [traduzione mia].

⁴³⁸ Heinämaa, Hartimo, Miettinen, «Introduction», op. cit., p. 9. Su questo punto Husserl si pronuncia esplicitamente fin dalle lezioni su *La cosa e lo spazio*, in cui afferma: «qui a noi importa soltanto che la costituzione della cosa fisica sia intrecciata, in maniera rilevante, con la costituzione del corpo vivo soggettivo [*Ichleib*]» (Husserl, *La cosa e lo spazio*, op. cit., pp. 198- 199).

⁴³⁹ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 107.

⁴⁴⁰ Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., pp. 61-62. Contrariamente a quanto riporta Pugliese, Housset sostiene che la riduzione primordiale, pur non privando il soggetto del lato soggettivo del corpo vivo, «conduce a una coscienza senza corpo [*Körper*]» (Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, op. cit., p. 200 [traduzione mia]): conduce, cioè, a una coscienza privata del riferimento all'aspetto materiale e oggettivo del corpo vivo. Questa distinzione operata dall'autore francese, tuttavia, ci sembra difficilmente condivisibile, nella misura in cui essa sembra rifiutare il carattere duplice del corpo vivo, che, invece, appartiene a quest'ultimo in maniera essenziale.

⁴⁴¹ Su questo punto si veda: Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., p. 107; Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, op. cit., p. 200; Heinämaa, Hartimo, Miettinen, «Introduction», op. cit., p. 9. Zahavi, in particolare, mette in luce come, se, da un lato, l'integrazione del corpo vivo nella sfera trascendentale consenta un deciso superamento del carattere astratto della soggettività trascendentale kantiana, dall'altro lato, costringe la fenomenologia trascendentale a confrontarsi con i problemi della nascita e della morte del soggetto trascendentale, rispetto ai quali la riflessione husserliana conosce un'evoluzione costante, senza riuscire ad arrivare a una posizione definitiva (cfr. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, op. cit., pp. 107-109). Un raggruppamento dei manoscritti di ricerca in cui Husserl affronta i problemi della nascita e della morte si trova in: Husserl, *Husserliana*, vol. XLII, op. cit., pp. 1-82. Manoscritti interessanti si trovano anche in: Idem, *Husserliana: Materialen*, vol. VIII, op. cit., pp. 89- 106, 154- 159, 417- 429, 435- 442.

⁴⁴² Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, op. cit., p. 200.

In maniera corrispondente, pertanto, mi pare possibile affermare che proprio la disincarnazione – vale a dire, l’astrazione della vita intenzionale dal *Leib* – si configuri quale condizione necessaria per ipotizzare un flusso di coscienza che sia del tutto privo di carattere soggettivo: vale a dire, per ammettere, nella prospettiva fenomenologica, l’esistenza di una vita intenzionale a cui sia possibile pensare nei termini di una vita impersonale, come alcuni suggeriscono a proposito della vita trascendentale anonima. Quest’ultima, tuttavia, è vita trascendentale di un intero che, come illustrato sopra, qualora non avesse alcun riferimento al corpo vivo, sarebbe privato della condizione di possibilità delle stesse connessioni inter-monadiche di cui si compone. Ne consegue che, sebbene la vita trascendentale dell’intero monadico non sia assimilabile alla vita di nessuna soggettività monadica particolare, essa non mi sembra potersi dire del tutto priva di riferimento a una dimensione soggettiva⁴⁴³. Piuttosto, l’impossibilità dell’intero delle monadi di aggirare il riferimento alla duplicità del corpo vivo «svela – come scrive Husserl stesso – un io identico anche nell’anonimia»⁴⁴⁴: svela, detto altrimenti, l’impossibilità di considerare il carattere anonimo della vita trascendentale dell’intero monadico alla stregua di un’assenza radicale di riferimento alla soggettività.

Dal mio punto di vista, ciò significa che, nella correlazione essenziale tra l’intero delle monadi e il corpo vivo, la vita trascendentale che si riferisce al primo non può essere letta nei termini di quella che Marbach chiama “vita di nessuno”⁴⁴⁵ e che, corrispondentemente, i vissuti intenzionali e le connessioni inter-monadiche che la attraversano devono sempre poter “accadere” a un qualcuno: ossia, devono sempre poter avere un qualche riferimento soggettivo⁴⁴⁶. Proprio, dunque, l’impossibilità di aggirare il riferimento al corpo vivo, mi sembra impedire qualsiasi assimilazione dell’intero monadico e della sua anonima vita trascendentale, a quella che altrove Altobrando definisce una forma di coscienza “panica”, ovunque onnipresente [*omni-ubiquitous*]⁴⁴⁷: vale a dire, a una sorta di coscienza impersonale che attraversa le esistenze dei singoli soggetti monadici e a cui questi stessi soggetti siano riconducibili in un’ottica trans-personale.

⁴⁴³ In linea con quest’affermazione, Loidolt osserva: «Und auch wenn auf der subjektiven Seite der Korrelation kein „fertiges“ Subjekt mehr steht, so bedeutet das doch nicht, dass es sich nicht mehr um eine subjektive Erlebnisseite handelt» (Loidolt, «Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“», op. cit., p. 131).

⁴⁴⁴ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 355 [traduzione mia]. Analogamente qualche pagina prima si legge: «Bewusstseinsstrom in seiner Uroriginalität <ist> undenkbar ohne uroriginalen Ichpol» (Ivi, p. 350).

⁴⁴⁵ «Soll Klarheit herrschen, kann nicht mehr von “niemandes” Erlebnissen gesprochen werden» (Marbach, op. cit., p. 100).

⁴⁴⁶ Su questo punto anche: Altobrando, *Husserl e il concetto della monade*, op. cit., p. 174.

⁴⁴⁷ Idem, «The Limits of the Absolute Consciousness», op. cit., p. 68. In realtà, poiché la connessione tra le monadi, sulla base della dinamica della coscienza intenzionale stessa, è (in maniera consapevole o inconsapevole, come nel caso delle monadi non umane) teleologicamente orientata all’accordo tra le monadi stesse, l’analisi husserliana, pur rimanendo al di qua di tale posizione ontologica, mostra una tendenza verso un certo irenismo (cfr. Pugliese, *Il movente dell’esperienza*, op. cit., p. 62 n. 18; Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, op. cit., p. 260).

Se, dunque, il percorso argomentativo seguito finora consente di mostrare come la vita trascendentale anonima non rappresenti una vita impersonale alle spalle delle vite dei diversi esseri viventi e delle loro connessioni reciproche, resta da chiarire a quale soggettività essa possa fare riferimento e quale sia, corrispondentemente, il significato della sua anonimia. In modo particolare, per quanto riguarda la prima questione, si tratta di mettere in chiaro se, come si chiede anche Husserl «è pensabile un Io che sormonta tutti i soggetti, che abbraccia in un'unica vita ogni cosa che è costituita temporalmente e, perciò, anche tutti i prodotti di tutti i soggetti e tutti i soggetti stessi [...]?!»⁴⁴⁸: vale a dire, se il riferimento soggettivo della vita trascendentale anonima debba essere posto in un soggetto sovraindividuale.

Nonostante nella prospettiva statica, come nota Lee⁴⁴⁹, Husserl sembri dare una risposta affermativa a tal riguardo, ravvisando in Dio la coscienza totale [*Allbewusstsein*] che raccoglie in sé la totalità delle vite monadiche dei diversi esseri viventi⁴⁵⁰, i dubbi che egli stesso solleva contestualmente alla formulazione di questa tesi⁴⁵¹ sembrano trovare conferma nelle analisi genetiche. Quando, infatti, nel 1926 Husserl avanza come esempio di connessione inter-monadica il caso in cui un soggetto cerchi di compiacere qualcun altro – dove questo altro ha una natura non meglio precisata e può, pertanto, coincidere con un altro soggetto umano, con il proprio cane o con la propria collezione di bonsai – Husserl puntualizza che, in questo caso, «il desiderio espresso dall'altro [...] entra nella mia propria vita»⁴⁵²: che, detto altrimenti, la connessione con l'altro soggetto monadico, e con tutti gli altri esseri viventi che intervengono nella soddisfazione dell'altrui desiderio, non cade al di fuori della vita intenzionale dello stesso soggetto.

Per questo, in maniera inequivocabile, in un manoscritto del 1930 Husserl scrive che «l'intersoggettività trascendentale rappresenta ciò che esiste per me»⁴⁵³: ovvero, che le connessioni inter-monadiche si raccolgono essenzialmente nell'interiorità della propria soggettività. Poiché, in realtà, come precisa Deodati, qui l'interiorità è intesa da Husserl nel suo senso fenomenologico – vale a dire, come l'interno di un nesso intenzionale⁴⁵⁴ – ciò mi rende possibile affermare che la comunità delle monadi coincide con l'inclusione intenzionale [*intentional includedness*] tra le monadi stesse⁴⁵⁵

⁴⁴⁸ Husserl, *Husserliana*, vol. XIV, op. cit., p. 302 [traduzione mia].

⁴⁴⁹ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit., pp. 231-232.

⁴⁵⁰ «[q]uando noi ascriviamo a Dio (coscienza universale [*Allbewusstsein*]) la facoltà di guardare dentro la coscienza degli altri, diventa pensabile che l'essere di Dio abbraccia in sé tutti gli altri esseri assoluti» (Husserl, *Husserliana*, vol. XIII, op. cit., p. 9 [traduzione mia]).

⁴⁵¹ «Ist das aber denkbar?» si chiede in una nota posta a margine del passo sopra riportato (Ibid.).

⁴⁵² Idem, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 485 [traduzione mia]. Nello stesso contesto, Husserl precisa che il desiderio dell'altro che entra nella mia vita non coincide con il desiderio preso come momento della sua vita, poiché questa, per le ragioni illustrate nel primo capitolo, è inaccessibile al soggetto (Ibid.).

⁴⁵³ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 77 [traduzione mia].

⁴⁵⁴ Deodati, *La dynamis dell'intenzionalità*, op. cit., p. 204.

⁴⁵⁵ L'espressione “*intentional includedness*” è ripresa da Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 75.

e che, in maniera corrispondente, l'unità dell'intero monadico deve essere vista come, nelle parole di Husserl, «un'unità dell'intenzionalità intersoggettiva [...] un inter-monadico essere l'uno-nell'altro [*Ineinander*] della vita e dell'operare soggettivo»⁴⁵⁶: come, in altre parole, un'unità che si costituisce nella reciproca penetrazione tra i diversi esseri viventi. Nell'ottica della fenomenologia genetica, pertanto, anche l'unità dell'universo delle monadi [*Monadenall*] mi sembra dover essere necessariamente ricondotta nella sfera dell'immanenza della vita intenzionale delle diverse soggettività monadiche particolari.

Da questo punto di vista, allora, mi pare potersi evincere come la vita trascendentale anonima si riferisca a un'unità dell'intero delle monadi che insiste nella vita intenzionale del soggetto monadico individuale, vale a dire nella vita intenzionale del singolo essere vivente. Più precisamente, mi pare che la vita trascendentale anonima faccia riferimento a un'unità dell'intero monadico che, in termini fenomenologici più rigorosi, si definisce, per riprendere un'espressione di Depraz, come «unità intenzionale» [*unité intentionnelle*]⁴⁵⁷: vale a dire, come unità vissuta dal soggetto nel modo di una singolarità indeclinabile. Questo rende possibile dire che, mentre nelle riflessioni monadologiche che esulano dall'approccio fenomenologico – come, ad esempio, nella monadologia leibniziana⁴⁵⁸ – le connessioni tra le monadi sono racchiuse in una soggettività monadica totale [*Allmonade*] che è esteriore alle monadi stesse e che viene identificata da Leibniz con Dio, per Husserl queste stesse connessioni, come puntualizza Zahavi, non possono «essere osservate dall'esterno [*to be observed from the outside*]»⁴⁵⁹: ovvero, non possono essere abbracciate esternamente da una prospettiva soggettiva ulteriore rispetto a quella degli esseri viventi che entrano in relazione nella connessione reciproca. Tutto al contrario, come Husserl spiega esplicitamente, «l'intersoggettività trascendentale [viene] [N.d.A.] vista attraverso la mia soggettività»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ Husserl, *Husserliana*, vol. IX, op. cit., p. 485 [traduzione mia].

⁴⁵⁷ Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 317. Ne *La crisi delle scienze europee* Husserl lo scrive esplicitamente: «ciò che nella prospettiva ingenua o nell'obiettività costituisce un rapporto di esteriorità, visto dall'interno diventa un'inerenza intenzionale» (Ivi, p. 276). Interessante è anche una nota a margine del testo di Leibniz *Über das Kontinuitätsprinzip*, conservato nella biblioteca personale di Husserl presso l'Archivio Husserl di Lovanio e registrato con il codice BQ 251 (I- II), nella quale Husserl definisce la realizzazione delle connessioni inter-monadiche come «la costituzione di una intenzionalità unitaria».

⁴⁵⁸ Scrive Leibniz: «Vi è un'infinità di figure e di movimenti presenti e passati che confluiscono nella causa efficiente di questo mio scrivere [...]: occorre che la ragione sufficiente o la ragione ultima sia fuori della sequenza o serie di questa schiera di contingenze, per quanto infinita possa essere. E così la ragione ultima delle cose deve trovarsi in una sostanza necessaria [...] e questa sostanza è ciò che chiamiamo Dio [...] Si può dunque ritenere che tale Sostanza suprema [...] deve essere illimitata e contenere tutta la realtà possibile, non esistendo nulla di indipendente da essa» (G. W. Leibniz, *Lehrsätze über die Monadologie*, trad. it. G. Preti, *Monadologia*, Se, Milano 2007, pp. 23-24). Cfr. Kühn, *Pathos und Schmerz*, op. cit., p. 153.

⁴⁵⁹ Più precisamente Zahavi scrive: «Per Husserl, l'intersoggettività non è un tipo di relazione [posta] [N.d.A.] nel mondo che deve essere osservata dall'esterno» (Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 79 [traduzione mia]). In maniera corrispondente anche Moran scrive che «[w]e cannot take a third-person view on intersubjectivity; we are always already caught up in the intersubjective domain» (Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 253).

⁴⁶⁰ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., p. 256.

Mi sembra, quindi, che la prospettiva che raccoglie dentro di sé le connessioni tra i diversi esseri viventi coincida, in ultima istanza, con quella del singolo soggetto monadico. Ne consegue, come Husserl stesso riconosce in un manoscritto di qualche anno successivo, «che l'universo degli io trascendentali si realizza in me e che, di nuovo, in ognuno di essi si realizza l'universo degli io trascendentali»⁴⁶¹: che, in altre parole, l'unità dell'interno monadico non trascende la sfera dell'immanenza della vita intenzionale individuale di ogni singola monade. In maniera corrispondente, pertanto, mi pare si possa dire che anche la vita trascendentale che si riferisce a questo stesso intero monadico, per usare le parole di Montavont, mi abita⁴⁶²: si connette, cioè, ad un soggetto che, anziché presentare un carattere ideale e sovraindividuale, coincide con il soggetto monadico individuale.

In questo modo, allora, diventa possibile mettere in luce due aspetti fondamentali della monadologia husserliana. In primo luogo, diventa evidente che il concetto husserliano di vita trascendentale non si discosta soltanto dall'unità relazionale transpersonale – vale a dire, dal Sé onnicomprensivo – di cui, ad esempio, parla Naess. Come puntualizza Ichiro Yamaguchi⁴⁶³, infatti, la vita trascendentale fa riferimento a una soggettività che, nella misura in cui si identifica con il singolo soggetto monadico, non coincide affatto con un'entità metafisica. Ciò implica, pertanto, come mette in luce Perreau, che la teoria husserliana della vita trascendentale non è in nessun modo assimilabile a una concezione metafisica o onto-cosmologica della vita⁴⁶⁴: né alle diverse prospettive della *Lebensphilosophie* (dalle quali, come ricostruisce Staiti⁴⁶⁵, Husserl si distanzia in maniera critica) né a qualsiasi altra prospettiva filosofica che, come alcune filosofie dell'ambiente contemporanee ispirate a un certo vitalismo⁴⁶⁶, faccia della vita un'entità sovraindividuale olistica, il

⁴⁶¹ Idem, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 370 [traduzione mia]. Analogamente, in un altro manoscritto del medesimo periodo si legge: «das Eidos dieses Universums, also das Eidos transzendente Intersubjektivität, zugleich impliziert ist im Eidos transzendentales Ich» (Ivi, p. 383). E ancora, in maniera più precisa, in un testo collegato alla redazione de *La crisi delle scienze europee*: «Ferner: daB dieser "Strom" [des Lebens] [N.d.A.] intersubjektiv ist, einzelsubjektiv entspricht ihm je der Lebensstrom des Einzelich» (Idem, *Husserliana*, vol. XXIX, op. cit., p. 247).

⁴⁶² Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 131.

⁴⁶³ Yamaguchi, «Triebintentionalitaet als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phaenomenologie», op. cit., p. 236.

⁴⁶⁴ Perreau, «Vécus, vie intentionelle et monde de la vie», op. cit., p. 166. In realtà, come Husserl stesso dichiara in conclusione delle *Meditazioni cartesiane*, la fenomenologia non è priva di esiti metafisici (cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 171). Va, però, ben notato, come ricorda Ferretti, che i «risultati metafisici» di cui Husserl parla non sono quelli della metafisica abituale, con la sua presupposizione di una trascendenza naturalista. Qui egli si rifa al significato originale di metafisica come «conoscenza ultima dell'essere» (o, come ripete più volte Husserl stesso, come «filosofia prima», dove quest'ultimo termine viene inteso da Husserl nella sua accezione cartesiana, in riferimento alle *Meditationes de prima philosophia*, piuttosto che aristotelica) e quindi allo studio del campo originario e assolutamente fondato del sapere (cfr. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., p. 100).

⁴⁶⁵ Staiti, *Husserl's transcendental phenomenology*, op. cit., pp. 170-221.

⁴⁶⁶ Tra di esse, si segnala, in particolare, la cosiddetta «ipotesi Gaia» formulata dallo scienziato e pensatore inglese James Lovelock (cfr. J. Lovelock, *Gaia. A new look at life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 2000). Per la continuità tra l'ecosofia e il vitalismo: A. Light, «Compatibilism in political ecology», in E. Katz & A. Light, *Environmental pragmatism*, Routledge, Londra- New York 1996, pp. 161- 185.

cui equilibrio complessivo, come nota criticamente Alici, conta più dei singoli esseri viventi che essa racchiude al proprio interno⁴⁶⁷.

In secondo luogo, però, mi sembra emergere altrettanto inequivocabilmente che, come evidenzia Zahavi, il carattere anonimo della vita trascendentale riferita all'universo monadico non può in nessun caso comportare l'abbandono di una delle caratteristiche fondamentali della fenomenologia, quale è, appunto, la prospettiva in prima persona⁴⁶⁸. Nella misura in cui, infatti, la vita trascendentale insiste sul piano dell'immanenza della vita intenzionale della soggettività monadica, il suo carattere anonimo non può indicare alcuna assoluta estraneità nei confronti di quest'ultima. Piuttosto, come suggerisce Montavont, esso denota «ciò che mi è proprio [...], un proprio lontano dalla proprietà»⁴⁶⁹: esso denota, detto altrimenti, il fatto che la vita trascendentale è vita che afferisce al piano dell'immanenza della vita intenzionale del soggetto, pur non appartenendo essa stessa al soggetto.

L'anonimia manifesta, pertanto, una condizione peculiare della vita trascendentale concreta, in base alla quale essa si ritrova a insistere nella vita intenzionale del soggetto senza, tuttavia, coincidere con la vita trascendentale del soggetto stesso. Questo dipende non soltanto dal fatto che la vita trascendentale concreta, abbracciando in sé la totalità delle vite monadiche particolari reciprocamente connesse, non può essere assimilata a nessuna di esse, ma, contemporaneamente, anche dal fatto che questa stessa vita trascendentale è la vita di una connessione unitaria – l'universo monadico – che, come fa notare Zahavi, si trova oltre la sfera di influenza dell'ego⁴⁷⁰: che, cioè, non è costituita da capo a fondo dall'attività costitutiva del soggetto egoico. Da questo punto di vista, allora, l'anonimia, più che una caratterizzazione impersonale della vita trascendentale, suggerisce che, come rileva Montavont, «qualche cosa vive in me, senza che l'io [l'ego] [N.d.A.] viva in lui»⁴⁷¹: ovvero, che la connessione unitaria delle monadi, a cui fa riferimento la vita trascendentale totale, rappresenta una connessione che non coincide con il prodotto dell'atteggiamento attivo di costituzione del soggetto, ma con un legame intenzionale che accade in esso e a esso, nel senso dell'aver luogo che è proprio dell'evento.

Si chiarisce, così, anche il senso del carattere fondativo della vita trascendentale assolutamente concreta nei confronti della vita trascendentale della singola monade. Se la vita trascendentale

⁴⁶⁷ Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., p. 24.

⁴⁶⁸ Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 79. Crowell precisa che, se la vita trascendentale concreta dovesse essere concepita come una vita che il soggetto non vive in prima persona, Husserl non offrirebbe più un concetto fenomenologico di vita (Crowell, «Transcendental life», op. cit., p. 44).

⁴⁶⁹ Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 131 [traduzione mia].

⁴⁷⁰ Zahavi, *Self-awareness and alterity*, op. cit., p. 153. A proposito delle unità di questo genere, in *Esperienza e giudizio* Husserl scrive: «essa si svolge secondo una regolarità assolutamente rigida, senza alcuna partecipazione della attività irraggiantesi dal centro dell'io» (Husserl, *Esperienza e giudizio*, op. cit., p. 255).

⁴⁷¹ Ivi, p. 67 [traduzione mia]. In maniera corrispondente, alcune pagine dopo si legge che la vita trascendentale «vive, in effetti, anonimamente in me, senza che io viva in essa» (Ivi, p. 69 [traduzione mia]).

concreta rappresenta, come scrive Husserl stesso⁴⁷², lo strato fondativo [*Grundsichte*] geneticamente originario della vita monadica individuale, allora, quest'ultimo si definisce come, nelle parole dello stesso autore, «la vita “che è in relazione” [*das zusammenhängende Leben*] nell'intenzionalità immediata»⁴⁷³: appunto, come vita che tiene insieme una molteplicità di monadi e di connessioni inter-monadiche senza trascendere la sfera dell'immanenza della vita intenzionale di ogni singola monade. Questo implica che, nel passaggio all'approccio genetico e alla vita trascendentale, Husserl non pone la dimensione originaria su cui si fonda la vita trascendentale del singolo soggetto al di fuori di quest'ultimo – come parrebbero, invece, suggerire gli autori successivi, laddove parlano di una vita anonima impersonale – quanto, piuttosto, come mette in luce Moran, con il suo strato basilare [*basic layer*]⁴⁷⁴: vale a dire, con il livello geneticamente primordiale della stessa vita monadica individuale.

Questo, pertanto, mi rende possibile affermare che nel passaggio dall'ego alla vita trascendentale Husserl non mette da parte l'idea che il soggetto (monadico) rappresenti la sfera d'essere assoluta [*die absolute Seinssphäre*]⁴⁷⁵, nella misura in cui continua a riporre proprio all'interno di esso il fondamento ultimo di ogni sua possibile attività di costituzione. Contemporaneamente, tuttavia, come riassume efficacemente Orth, nella transizione alla fenomenologia genetica «[I]“Io-sono” come principio primo della filosofia viene qualificato come “io-vivo” che implica un “noi-viviamo”»⁴⁷⁶: nella transizione alla fenomenologia genetica, detto altrimenti, la riflessione trascendentale raggiunge una sfera fondativa che, pur insistendo nella vita intenzionale del soggetto, è costituita dalla totalità delle vite monadiche e delle loro connessioni reciproche. Questo comporta, come riconosce anche Husserl, che «nessun soggetto può sottrarsi all'implicazione intenzionale per cui rientra nell'orizzonte di tutti i soggetti»⁴⁷⁷. Anche la più forte enfasi sull'unicità e la non dismissibilità del punto di vista del soggetto, come quella che in effetti si ritrova nella fenomenologia husserliana, pertanto, non può ignorare l'implicazione reciproca tra gli esseri viventi.

Nonostante, dunque, la riconduzione dello strato fondativo alla vita trascendentale concreta per Husserl non rappresenti affatto una messa in discussione del primato fenomenologico dell'esperienza

⁴⁷² Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 77.

⁴⁷³ Ibid. [traduzione mia].

⁴⁷⁴ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 250.

⁴⁷⁵ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 215. Si veda anche: Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 230.

⁴⁷⁶ Orth, «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», op. cit., p. 53, n.10 [traduzione mia]. Non a caso, Husserl stesso, a proposito della vita monadica, scrive: «l'esistenza di ogni monade è implicita in ognuna [in ogni monade] [N.d.A.]» (Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 377 [traduzione mia]).

⁴⁷⁷ Idem, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 275.

del soggetto, mi sembra di poter dire, con Zahavi⁴⁷⁸, che essa costringe senz'altro a un suo ripensamento. Nello specifico, essa impone di riconoscere, come scrive Husserl stesso, che

[I]le cose non stanno come se ogni monade fosse per sé (fondata per sé) e avesse il proprio senso d'essere senza le altre monadi, bensì ogni [monade] [N.d.A.] [...] non può essere senza le altre. Il suo proprio essere, così come essa è da costituire in senso egoico, intenzionale, implica ogni altra e viene implicato da queste; ciascuna è "in relazione" a ciascuna; ognuna esiste in maniera tale che la sua esistenza condiziona l'esistenza di tutte le altre.⁴⁷⁹

Il riferimento fondativo alla vita trascendentale concreta, pertanto, obbliga la fenomenologia husserliana a riconoscere che, per il soggetto trascendentale, la relazione con gli altri soggetti è originaria e intrascendibile: che, detto altrimenti, la soggettività trascendentale rappresenta essenzialmente quella che Husserl stesso altrove chiama una co-soggettività [*Mitsubjektivität*]⁴⁸⁰.

Dal mio punto di vista, ne consegue che la revisione della nozione di soggetto, imposta dall'adozione della nozione di vita trascendentale, muove, da una parte, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, in direzione di un suo ampliamento: in direzione, vale a dire, dell'attribuzione di una soggettività monadica (non necessariamente egoica) a tutti gli esseri viventi in quanto esseri dotati di una vita intenzionale. Dall'altra parte, questa stessa revisione del soggetto mi sembra spingere per un riconoscimento di quello che Moran chiama l'"intreccio [*Verflechtung*] geneticamente originario"⁴⁸¹, ossia dell'inaggirabile essere-l'uno-per-l'altro [*Füreinanderseins*]⁴⁸² tra i diversi soggetti monadici individuali. Da questo punto di vista, pertanto, l'esito finale della riduzione trascendentale mi pare coincidere non tanto con il superamento della sfera soggettiva dell'esperienza in direzione di una dimensione impersonale della coscienza, bensì, piuttosto, con il riconoscimento che tutti gli esseri viventi presentano una propria vita intenzionale peculiare, le cui funzioni costitutive, come nota Miettinen, sono rese possibili dalla dipendenza (e non dall'indipendenza) reciproca⁴⁸³: le cui funzioni costitutive, in altre parole, si fondano geneticamente in una trama indistricabile di relazioni in cui sono presi tutti gli esseri viventi (umani e non umani) e che ognuno di essi vive nel modo di una singolarità che, nella prospettiva fenomenologica, non può essere dismessa.

⁴⁷⁸ Zahavi, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, op. cit., p. 84.

⁴⁷⁹ Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 194 [traduzione mia]. Analogamente, più avanti si legge: «[i]o non posso essere ciò che io sono senza l'altro che è per me, questo altro non [può essere ciò che è] senza me» (Ivi, p. 370 [traduzione mia]).

⁴⁸⁰ Idem, *Husserliana*, vol. VI, op. cit., p. 258 [traduzione mia].

⁴⁸¹ Moran, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, op. cit., p. 128.

⁴⁸² Husserl, *Husserliana*, vol. XV, op. cit., p. 366 [traduzione mia].

⁴⁸³ Miettinen, «Transcendental social ontology», op. cit., p. 155.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Davanti ai quattro grandi oneri politico-morali della nostra esistenza
– dinanzi alla fame e alla miseria del Terzo mondo;
dinanzi alla tortura e alla continua violazione della dignità negli Stati illegali;
dinanzi alla crescente disoccupazione e alla ineguale distribuzione
della ricchezza sociale nelle nazioni occidentali industrializzate;
dinanzi, infine, al rischio della distruzione [...] della vita
su questa Terra – davanti a circostanze di fatto provocatorie di questa specie
[...] la filosofia non toglie a nessuno la responsabilità pratica.
Neanche ai filosofi [...].

(J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Roma- Bari 1994, pp. 26-27)

Questo lavoro ha preso le mosse dall'ipotesi che la riflessione compiuta da Husserl attorno al tema dell'animale potesse offrire uno scenario concettuale che, distinguendosi da una certa tradizione moderna ancora sottesa all'etica ambientale e radicandosi su una lettura complessa dell'esperienza, ripensasse la nozione di soggetto oltre la pregiudiziale reciproca opposizione ed estraneità tra l'essere umano, il mondo che abita e gli altri esseri viventi che lo abitano con lui. Dalla ricostruzione delle analisi husserliane attorno al *Tier* e all'*Animal* è emerso, in effetti, come Husserl avanzi una visione complessa del soggetto che, pur dichiarandosi in continuità con la tradizione cartesiana, rivede alcuni assunti fondamentali della moderna filosofia del soggetto e della ontologia a essa connessa inaugurate da Descartes.

In particolare, dalle analisi husserliane attorno al *Tier* si evince l'impossibilità fenomenologica di far coincidere – o, comunque, di legare in maniera esclusiva – la nozione di soggetto e quella di essere umano. Il modo in cui il soggetto (umano) fa esperienza dell'altro animale, infatti, obbliga a riconoscere l'animale stesso non come una macchina ma come un essere animato da una vita interiore [*Seele*] analoga a quella che il soggetto (umano) riconosce per se stesso. In tal senso, la comprensione empatica attraverso la quale l'animale si offre nell'esperienza del soggetto (umano) restituisce immediatamente l'animale come altro soggetto egoico: come, detto altrimenti, *alter-ego*, distinto dall'*alter-ego* umano e, tuttavia, analogamente dotato di una propria esistenza soggettiva.

Parallelamente, anche la visione auto-referenziale del soggetto, che si sviluppa a partire dall'epoca moderna, viene messa in discussione sulla base dei risultati delle riflessioni husserliane intorno all'animale. L'approfondimento fenomenologico dell'animale inteso, nella prospettiva genetica, come *Animal*, infatti, conduce a rilevare quella che abbiamo indicato come una "origine impura" del soggetto: un'esperienza originaria che il soggetto ha di se stesso e che si rivela essere indissolubilmente intrecciata con il riferimento al mondo esterno e, più in generale, all'altro da sé. In

questo modo, lungi dal potersi determinare sulla base dell'esclusivo riferimento a se stesso¹, il soggetto husserliano si rivela essere tale per cui, oltre a non poter essere ricondotto in maniera esclusiva al solo essere umano, possiede una fondamentale dipendenza dal mondo esterno, senza la prossimità al quale perderebbe la possibilità di costituire se stesso e i propri espliciti orizzonti di senso.

In discontinuità con la tradizione di pensiero moderna, nella quale, tuttavia, egli si iscrive, Husserl, pertanto, attraverso le analisi fenomenologiche che si rivolgono al *Tier* ed all'*Animal*, non indica nell'essere umano l'unico referente della nozione di soggetto né nell'auto-sufficienza la caratteristica fondamentale della soggettività². La complessità della visione husserliana del soggetto consiste, allora, precisamente in questo: nel tentativo di pensare in maniera coerente un soggetto che possa alternativamente specificarsi come umano e non umano e che sia, al contempo, attivo ma anche passivo.

Husserl, in realtà, non offre una definizione esplicita che indichi come debba essere inteso un genere siffatto di soggettività. Anche l'espressione leibniziana "monade", almeno in prima battuta, non individua una qualità distintiva del soggetto diversa dalla già menzionata capacità di unire in sé la dimensione attiva e passiva dell'esistenza soggettiva. In tal senso, "monade" si configura solo come il titolo con cui, nella prospettiva husserliana, è possibile designare il soggetto nella sua complessità.

In merito a quest'ultimo, un tentativo di determinazione più precisa, per quanto indiretta e non definitiva³, può essere ricavato focalizzandosi sull'attenzione che Husserl pone alla dimensione passiva dell'esistenza soggettiva. Se, questa, infatti, pur esulando dalla sfera di attività dell'io, può comunque essere vista come pertinenza della sfera soggettiva, è perché, nella prospettiva

¹ È questa, invece, la soluzione interpretativa che sembra sposare Ferretti, laddove, commentando il testo delle *Meditazioni cartesiane* scrive: «ciò che non è "proprio", ovvero l'altrui, l'estraneo, l'"*Außer-mir*" [...] può essere derivato da ciò che è proprio [...] La sfera del proprio costituisce, quindi, uno strato di esperienza idealmente più originario, fondamentale, che condiziona l'esperienza altrui, mentre "la reciproca non vale". Nell'io trascendentale c'è l'estraneo perché c'è il proprio e non l'inverso» (Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., p. 75; cfr. Ivi, pp. 59, 66).

² È interessante notare come entrambi questi momenti siano necessari per un autentico ripensamento della nozione moderna di soggettività. Se, da una parte, infatti, come Derrida fa notare rispetto al pensiero di Levinas, per il superamento del pregiudizio antropocentrico non è sufficiente la trasformazione del soggetto auto-referenziale moderno in un "soggetto ostaggio dell'altro" (Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 171), dall'altra parte, come osserva Nussbaum, il superamento della scissione tra soggettività e animalità è ciò che permette di mettere in discussione l'auto-sufficienza come nucleo del soggetto e di riconoscere a quest'ultimo un aspetto di dipendenza e di passività che gli appartiene in maniera essenziale (cfr. Nussbaum, *Frontiers of justice*, op. cit., pp. 131- 132).

³ Bernet, ad esempio, sostiene che l'essere-soggetto non coincide con la manifestazione immediata della propria vita ma, piuttosto, con la distinzione dalle cose del mondo che ha luogo nel trascendimento del soggetto verso il mondo stesso (Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., pp. 326- 327). Benché questa interpretazione abbia il merito di riconoscere come in Husserl il soggetto non si costituisca nell'auto-referenzialità ma nell'apertura essenziale al mondo e agli altri esseri viventi, d'altra parte essa non sembra tenere adeguatamente in considerazione il fatto che al livello originariamente passivo dell'esistenza (come nel caso dei soggetti monadici vegetali o, più in generale, dormienti) nella vita soggettiva non è ancora presente una chiara distinzione tra il sé e l'altro da sé (cfr. Husserl, *Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 3).

fenomenologica, come puntualizza Hart, anche i vissuti che non sono attivati dall'io sono, in ogni caso, vissuti dall'io⁴: sono, cioè, vissuti che il soggetto vive “sulla propria pelle” e, in tal senso, sono vissuti propri del soggetto. Essi rimandano, quindi, a un'idea di soggetto in base alla quale quest'ultimo non si configura come autore dei propri atti ma come latore dei propri vissuti: sia dei vissuti che subisce, sia eventualmente dei vissuti che è in grado di attivare. Ne consegue che, nella prospettiva fenomenologica, la soggettività si identifica con quella che Moran e Cohen chiamano «la prospettiva in prima persona»⁵: vale a dire, con la possibilità di ogni soggetto di essere attraversato dai propri vissuti e di sentirsi coinvolto in essi in maniera più o meno immediata. In questo modo, la fenomenologia conduce a una nozione di soggettività che consente di intendere quest'ultima come la capacità di portare su di sé i propri vissuti e le proprie esperienze: sia quelle attivamente innescate dal soggetto, sia quelle che il soggetto si limita a subire sulla propria pelle

Questa determinazione alquanto generale del soggetto sottintende, a ben vedere, due caratteristiche distintive a esso peculiari. La prima si evince ricordando che ogni esperienza che il soggetto vive in prima persona – sia essa attiva sia essa puramente passiva – corrisponde a ciò che Husserl chiama *Erlebnis*, vale a dire a un vissuto di coscienza⁶. Questo genere di vissuto, come abbiamo più volte ricordato nel testo e come l'autore scrive esplicitamente, «non è soltanto un vissuto in generale, ma un vissuto che ha un senso [*Sinn*]⁷: ossia, un vissuto che, sia nella sua forma attiva sia nella sua forma passiva, si accompagna in maniera essenziale a un determinato significato oggettuale⁸. Da questo punto di vista, la determinazione fenomenologica del soggetto come ciò che è in grado di portare su di sé i propri vissuti suggerisce come l'esperienza e, più in generale, ogni tipo di vissuto cosciente del soggetto non coincidano né con meccanismi causali né con meri riflessi condizionati, ma come, al contrario, ogni soggetto si trovi immerso in un processo di costituzione (più o meno attiva) di senso che è tanto incessante quanto il flusso dei suoi vissuti di coscienza⁹. Nella

⁴ J. Hart, *Who one is, Book 1: Meontology of the "I": A Transcendental Phenomenology*, Springer, New York 2009, p. 82.

⁵ Moran, Cohen, *The Husserl dictionary*, op. cit., p. 312 [traduzione mia].

⁶ Questa specifica declinazione che il concetto di esperienza soggettiva acquisisce in Husserl è suggerita anche dalla stessa scelta linguistica compiuta dall'autore. In tedesco, infatti, il termine con cui generalmente viene indicata l'esperienza è *Erfahrung*. Nel denominare l'esperienza soggettiva “*Erlebnis*”, pertanto, Husserl indica che essa deve essere intesa, come già in Dilthey, come un'esperienza interna: vale a dire, come un'esperienza immanente al flusso della vita di coscienza del soggetto.

⁷ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., p. 229.

⁸ Come Husserl sottolinea nello stesso contesto, il senso inteso come significato oggettuale non si identifica con l'oggetto intenzionale stesso – con il noema – ma ne rappresenta, piuttosto, quello che Husserl stesso chiama lo “strato nucleare”, su cui sono essenzialmente fondati tutti i momenti che concorrono alla definizione dell'aspetto noematico del vissuto (cfr. *Ibid.*). Inoltre, benché nello stesso libro di *Idee* Husserl distingue il significato [*Bedeutung*] dal senso [*Sinn*], intendendo quest'ultimo come concetto che include tutti i significati, compresi quelli di natura non linguistica e non concettuale (cfr. *Ivi*, pp. 307-308), nel panorama complessivo della riflessione husserliana questi due termini sono utilizzati dallo stesso autore in maniera per lo più intercambiabile (cfr. Moran, Cohen, *The Husserl dictionary*, op. cit., p. 296).

⁹ Husserl parla esplicitamente del flusso dei vissuti della coscienza come di un “*beständigen Fluss*” (*Idem, Husserliana: Materialien*, vol. VIII, op. cit., p. 3).

prospettiva fenomenologica, pertanto, dire che la soggettività coincide con l'essere in grado di portare su di sé le proprie esperienze significa indicare come soggetto ogni realtà capace di instaurare un rapporto con il mondo con cui viene a contatto, ed un rapporto del tutto peculiare: che si svolge sul piano della formazione di senso [*Sinngebung*].

Peraltro, come è stato mostrato nell'ultimo capitolo, non sono solo i soggetti psichici (umani e animali) a poter essere visti quali portatori dei propri vissuti di coscienza. Anche i vegetali e, più in generale, gli esseri organici presentano, infatti, una vita attraversata da vissuti coscienti, benché essi siano esclusivamente passivi. Ne consegue che la riflessione fenomenologica consente di estendere la nozione di soggetto a tal punto oltre i confini dell'essere umano che essa non si limita a includere al proprio interno solo le esistenze soggettive degli animali, ma giunge ad abbracciare l'intero insieme degli esseri viventi, nella misura in cui ognuno detiene la capacità di portare su di sé i propri vissuti, anche solo in maniera implicita e passiva. Se, dunque, la determinazione fenomenologica del soggetto individua quale prima caratteristica distintiva di quest'ultimo la natura intrinsecamente significativa del suo flusso di vissuti di coscienza, questa stessa determinazione suggerisce al contempo una seconda caratteristica peculiare della nozione di soggetto: vale a dire, un ampliamento della sua estensione, da cui consegue che si debba indicare come soggettiva l'esistenza di qualsiasi essere vivente.

Questa conseguenza, da un lato, e la caratteristica di significatività, dall'altro, comportano evidentemente una riconfigurazione e risemantizzazione di alcune connotazioni fondamentali tradizionalmente accostate alla nozione di soggetto e, *in primis*, del concetto di autonomia. La definizione complessa di soggettività offerta dalla fenomenologia, infatti, non costringe soltanto, come si è visto a proposito della riflessione sull'*Animal*, a rompere l'equivalenza, posta dalla moderna filosofia del soggetto, tra autonomia e indipendenza e, conseguentemente, a riconoscere come l'autonomia di significazione da parte del soggetto proceda di pari passo con una dipendenza originaria di quest'ultimo. In maniera ancor più radicale, essa obbliga a riconoscere come tutti gli esseri viventi, nella misura in cui portano su di sé i propri vissuti in maniera significativamente orientata, debbano essere considerati come dei soggetti dotati di autonomia: ovvero, come realtà che costituiscono, in forma più o meno implicita, degli orizzonti di senso, sulla cui base essi dirigono la propria esperienza.

Certamente – e Husserl è chiaro in questo – questa caratteristica di autonomia, intesa come capacità di significazione del proprio riferimento, più o meno originario, al mondo, non si presenta sempre uguale a se stessa nei diversi esseri viventi. Non solo, infatti, la vita interiore degli animali, a differenza di quella dei vegetali e degli altri esseri viventi, si configura come una vita “centrata”, in cui i diversi vissuti soggettivi si riferiscono, in maniera e forme diverse, ad un unico polo egoico

[*Ichpol*]. Come si è dettagliatamente illustrato nel primo capitolo, anche all'interno della sfera dei soggetti egoici, esseri umani e animali presentano diverse strutture di esperienza: presentano, cioè, diversi modi di "riferire a sé", e perciò configurazioni psichiche di un genere essenzialmente diverso, le quali comportano diverse possibilità di costituzione di senso del mondo a cui i diversi soggetti fanno riferimento.

Il lavoro sui fenomeni – vale a dire, il lavoro di comprensione fenomenologica delle caratteristiche effettive degli animali e degli altri esseri viventi – finalizzato a una più precisa comprensione di queste differenze è, in realtà, ancora tutto da fare. Questa mancanza non dipende soltanto dalla scarsità e a-sistematicità delle riflessioni husserliane a tal riguardo. Essa si lega soprattutto al fatto che l'indagine della fenomenologia, che pur non deve appiattirsi sui risultati delle scienze empiriche, deve ancora poter trarre insegnamenti e importanti materiali di indagine dalla ricerca scientifica. Nonostante, infatti, alcune considerazioni husserliane stiano trovando oggi un certo riscontro empirico¹⁰, altre attestazioni scientifiche mostrano come abilità che anche le analisi fenomenologiche successive a Husserl attribuivano in maniera esclusiva all'essere umano¹¹ sono, invece, condivise con altre specie, soprattutto altre specie di esseri animali. Da questo punto di vista, allora, solo un sincero interesse fenomenologico per gli avanzamenti e le acquisizioni delle scienze empiriche può sostenere la fenomenologia nell'intento di comprendere in maniera più precisa e adeguata la pluralità delle diverse strutture di esperienza e di significazione dei diversi esseri viventi.

Se, da una parte, dunque, la determinazione dei diversi modi di significazione e delle diverse forme che l'autonomia assume nei diversi esseri viventi rappresenta, per la riflessione fenomenologica, un processo ancora aperto, d'altra parte proprio le stesse analisi fenomenologiche sopra ripercorse ne individuano uno degli assunti fondamentali e inaggirabili: vale a dire la presenza, alla base delle diverse configurazioni dell'autonomia soggettiva, di un terreno a cui afferiscono tutti gli esseri viventi, nella misura in cui esso rende possibile il darsi delle loro stesse esperienze. Questa, per Husserl, come illustrato nel terzo capitolo, coincide, in ultima istanza, con la cosiddetta vita trascendentale, intesa come condizione di inerenza intenzionale reciproca tra i diversi esseri viventi. Attraverso il concetto di vita trascendentale, quindi, la fenomenologia husserliana indica come le diverse forme dell'autonomia soggettiva poggino tutte su una base comune che rende possibili le

¹⁰ Laddove, ad esempio, il neurobiologo Mancuso dichiara che «[l]e piante sono decentrate» nella misura in cui «hanno un'intelligenza e un governo distribuiti, articolati, ramificati» (Mancuso, Petrini, *Biodiversi*, op. cit., pp. 50-51), egli non sembra muoversi in una prospettiva teorica molto distante da quella husserliana che rintraccia la differenza essenziale tra piante e animali proprio nell'assenza di un centratura egoica della vita interiore delle prime.

¹¹ Sulla base delle attestazioni scientifiche di Köhler, ad esempio, Merleau-Ponty nega che gli animali siano capaci di parlare. Oggi, invece, il dibattito scientifico a tal riguardo è ancora aperto, grazie a due diversi casi studio – quello dello scimpanzé Washoe e del gorilla Koko – i quali mostrano come alcuni animali, pur non avendo la capacità di produzione fonica degli esseri umani, sappiano apprendere e utilizzare nella comunicazione il linguaggio dei segni. Su questo punto si veda: Ruonakoski., «Phenomenology and the Study of Animal Behavior», op. cit., pp. 80 ss.

esperienze significative di ogni soggetto e che coincide con l'essere-l'uno-per-l'altro [*Füreinanderseins*] o, per meglio dire, con la reciproca relazionalità degli esseri viventi.

In questo modo la vita trascendentale non rivela soltanto come nessun soggetto potrebbe disporre di un flusso di vissuti significativamente orientati a prescindere dalle relazioni che esso tesse con il resto degli esseri viventi: come, detto altrimenti, la relazionalità costitutiva di ogni essere vivente rappresenta la condizione di possibilità dei vissuti del soggetto. In maniera ancor più radicale, la vita trascendentale individua proprio in questa relazionalità la struttura comune che sottostà alle diverse forme dell'autonomia soggettiva dei diversi esseri viventi. Questo significa che, nella prospettiva fenomenologica, l'autonomia, oltre a essere caratteristica di ogni essere vivente, non si gioca mai nell'isolamento ma in seno ai rapporti intersoggettivi tra il soggetto e il resto dei viventi. In tal senso, l'idea fenomenologica dell'autonomia non può essere associata all'istanza di auto-determinazione e di auto-controllo messe in primo piano dalla tradizione, in particolar modo liberale, moderna¹². Essa, piuttosto, nella misura in cui non può né darsi né mantenersi da se stessa, si mostra essere fenomenologicamente connessa a una vulnerabilità che è indice della condizione relazionale alla base dei vissuti soggettivi di tutti gli esseri viventi. Benché la vulnerabilità, a propria volta, possa assumere forme e connotati diversi nei diversi soggetti¹³, ciò che risalta dalla riflessione fenomenologica è, dunque, questo: che la caratteristica dell'essere vulnerabile è propria di ogni essere vivente.

Da questo punto di vista, allora, la ridefinizione dell'autonomia sulla base della struttura comune della vita trascendentale conduce a dire di due ulteriori acquisizioni del pensiero husserliano. La prima coincide con il riconoscimento che la vulnerabilità non è assimilabile a un mero tratto empirico e fattuale dell'esistenza del soggetto ma è, al contrario, da identificare come tratto comune a ogni soggetto e, più precisamente, come condizione di possibilità della sua stessa esperienza. In tal senso, la vulnerabilità non è neppure limitabile alla sua accezione negativa, come minaccia alla condizione di autonomia del soggetto¹⁴. Tutto al contrario, nella prospettiva fenomenologica essa appare

¹² Scrive, a tal proposito, Maillard: «Questi approcci [relazionali] [N.d.A.] presentano tutti la caratteristica di rimettere in discussione la concezione individualista dell'autonomia [...] [Qui] [N.d.A.] l'idea di autonomia è spesso associata a quella di indipendenza [...]. Le concezioni relazionali dell'autonomia contestano questa associazione collocando il soggetto autonomo in seno alle condizioni intersoggettive che gli consentono di diventare un adulto autonomo» (Maillard, *La vulnérabilité*, op. cit., p. 65 [traduzione mia]).

¹³ Interessante, a tal proposito, è il lavoro di ricostruzione delle specificità della vulnerabilità umana realizzato da Maillard (cfr. Maillard, *La vulnérabilité*, op. cit., pp. 196-200).

¹⁴ Questa accezione negativa viene abbracciata, ad esempio, da Maillard per la quale «in maniera generale, le condizioni di vulnerabilità sono definite in termini negativi. La malattia è considerata come privazione della salute. [...] Le persone vulnerabili sono persone minacciate, potenzialmente o attualmente, nel loro ben-essere e nei loro interessi. [...] La vulnerabilità è, dunque, appresa come un valore negativo o come un ostacolo sul cammino della realizzazione del bene umano» (Maillard, *La vulnérabilité*, op. cit., pp. 226-227 [traduzione mia]). Si tratta, in realtà, di una visione tutt'altro che limitata nella storia del pensiero occidentale, se è vero, come sottolinea Sautereau, che anche Ricoeur intende la vulnerabilità come possibilità del fallimento dell'insieme delle capacità del soggetto e, tra esse, della sua autonomia (cfr. C. Sautereau, «Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas», *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 4, No 2 (2013), pp. 8-24, p. 11). Quest'associazione tra la vulnerabilità e l'idea della minaccia è presente anche nel dibattito italiano. Nel recente libro di Luigi Alici, ad esempio, si legge: «[l]'essere che si scopre attraversato da una domanda di

definibile in un senso più ampio come la condizione di apertura a tutti gli altri soggetti¹⁵, compresi quelli con cui non si ha nessun contatto diretto oppure si ha un legame talmente implicito e latente da nascondersi tra le pieghe (inconsce) della vita di coscienza. La revisione del concetto di autonomia procede, dunque, di pari passo con una diversa definizione fenomenologica della vulnerabilità, nei termini di un essere aperto ad altri, da parte del soggetto, nella relazione con i quali è inscritta tanto la possibilità della ferita quanto la possibilità di costituzione generativa dei vissuti del soggetto e dei suoi orizzonti di senso.

In secondo luogo, la revisione del concetto di autonomia consente una più precisa comprensione della complessità della nozione di soggettività. Per Husserl, infatti, il soggetto si rivela essere portatore di vissuti che sono, al contempo, carichi di senso e resi possibili dalla rete di relazioni che lega insieme tutti gli esseri viventi: ovvero di vissuti che sono indice del carattere di autonomia e, a un tempo, di vulnerabilità dell'esistenza soggettiva di ogni essere vivente. Ne consegue che, nella prospettiva fenomenologica, né l'autonomia soggettiva né la sua vulnerabilità, se prese a sé stanti, possono offrire un'immagine esaustiva del soggetto. In ultima istanza, pertanto, la natura complessa del soggetto, cui mette capo l'indagine fenomenologica, deve essere ricondotta a quest'ultimo aspetto: ossia, al riconoscimento che autonomia e vulnerabilità non equivalgono a caratteristiche antitetiche e reciprocamente esclusive, ma a poli disposti in una tensione essenziale, grazie alla quale l'esistenza soggettiva di ogni essere vivente può dispiegarsi nella maniera che le è peculiare.

Questa visione complessa della soggettività, che filtra dalle analisi husserliane ripercorse nel testo e qui esplicitamente ricostruita mi sembra un guadagno teorico originale che rende possibile una serie di ulteriori risultati teorici, che si attestano almeno su due fronti. Il primo è evidentemente quello dell'interpretazione del pensiero husserliano. Il percorso compiuto, nei capitoli precedenti, attorno alle nozioni husserliane di animale [*Tier*], animalità [*Animal*] e vita trascendentale [*transzendente Leben*], infatti, non ha permesso soltanto una ricostruzione sistematica di alcune riflessioni compiute da Husserl in maniera discontinua e, in alcune parti, ancora inedite. Attraverso questa stessa esposizione si è riusciti a portare in primo piano un complesso di analisi e, insieme con esse, di concetti ancora poco approfonditi nel dibattito critico husserliano, i quali mi sembrano far luce su aspetti ancora poco noti della proposta fenomenologica husserliana.

Tra questi rientra indiscutibilmente il ruolo non marginale che è possibile riconoscere alla vulnerabilità nella fenomenologia husserliana. Certo, a differenza di quanto accade per l'autonomia,

felicità piena e intramontabile è lo stesso che si riconosce segnato dal più elementare limite biologico, in cui la vita, per affermare se stessa, deve costantemente misurarsi con la vulnerabilità e la minaccia della fine, come sue possibilità più proprie» (Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., p. 35).

¹⁵ Verso questa definizione ampia della vulnerabilità, che non limita quest'ultima alla sola condizione del poter ricevere ferite, si esprime, ad esempio, Corinne Pelluchon (Cfr. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, op. cit., p. 214).

Husserl non prende mai esplicitamente posizione a sostegno del carattere vulnerabile del soggetto. D'altra parte, però, se la vulnerabilità è indice del fatto che l'alterità non accompagna il soggetto dall'esterno, ma lo coglie "attraverso" una "crepa" costitutiva che ne segna la stessa interiorità¹⁶, le analisi genetiche sulle questioni dell'animalità e della vita trascendentale che le corrisponde mostrano chiaramente come la soggettività husserliana sia abitata, in maniera al contempo implicita e originaria, dalle tracce che il mondo e gli altri esseri viventi imprimono nell'interiorità del sé. In tal senso, allora, senza attribuire a Husserl una riflessione, sul tema della vulnerabilità, che non gli è propria, il percorso compiuto nel presente lavoro mostra, purtuttavia, come il riconoscimento del carattere vulnerabile del soggetto non comporti una dismissione dell'intenzionalità¹⁷ e, corrispondentemente della fenomenologia¹⁸, nella misura in cui è la stessa intenzionalità a richiedere l'esposizione soggettiva al mondo e agli altri come condizione di possibilità del suo stesso darsi: a richiedere, detto altrimenti, la vulnerabilità come sua condizione di possibilità.

A questo aspetto originale del pensiero husserliano si aggiungono gli altri già messi in luce nel corso dei diversi capitoli: dall'attenzione fenomenologica per le soggettività non umane, alla ridefinizione della natura dei confini tra l'essere umano e gli altri esseri viventi, fino alla impossibilità di assegnare un carattere onto-cosmologico alla vita anonima trascendentale. Quest'ultimo, in particolare, mi sembra rappresentare un avanzamento importante rispetto a una questione ancora discussa nel dibattito contemporaneo: vale a dire, la possibilità di valutare l'orientamento trascendentale della fenomenologia husserliana come adesione, da parte di Husserl, a un idealismo metafisico che assegni un senso d'essere assoluto alla coscienza intesa come coscienza, multi-prospettica e transpersonale¹⁹. Pur non disconoscendo che per Husserl la coscienza, inclusa la coscienza totale dell'universo monadico, «è – come scrive l'autore – da parte sua assoluta»²⁰, nella misura in cui «non dipende da un conferimento di senso»²¹ ma è, anzi, «coscienza che conferisce il senso»²², la nostra ricostruzione ha messo in luce il legame intrinseco ed essenziale che questa stessa coscienza totale detiene con la dimensione corporea del *Leib* e ha, conseguentemente, mostrato

¹⁶ Per questa definizione del soggetto vulnerabile si veda: Pialli, *Fenomenologia del fragile*, op. cit., pp. 96-97.

¹⁷ L'ipotesi della messa in discussione dell'intenzionalità è avanzata, ad esempio, da Depraz, la quale, nell'introduzione al volume della rivista *Alter* dedicato al tema dell'animale, scrive: «“Pulsare”, “Trieben” portano entrambe questa caratteristica che ha la virtù di far vacillare lo schema stesso dell'intenzionalità» (Depraz, «Liminaire», op. cit., p. 23 [traduzione mia]).

¹⁸ È questa, ad esempio, la tesi di Pialli, la quale scrive: «[l]a vulnerabilità è al di là dell'intenzionalità [...] al di là, dunque, della fenomenologia» (Ibid.).

¹⁹ Si tratta di un'interpretazione sostenuta, tra gli altri, da Meixner (cfr. Meixner, «Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes», op. cit.; Idem, «Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese. Ein interner Realismus», in Frank, M., Weidtmann, N. (Hg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 178-208) e difesa recentemente, tra gli altri, da Sophie Loidolt (cfr. Loidolt, «Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie», op. cit.).

²⁰ Husserl, *Idee...*, I, op. cit., pp. 139- 140.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

l'impossibilità di una sua ipostatizzazione metafisica nei termini di una coscienza totale posta alle spalle della molteplicità dei diversi soggetti individuali.

Su questo primo fronte della comprensione del pensiero husserliano, tuttavia, il guadagno più importante mi sembra riguardare l'interpretazione complessiva della riflessione dell'autore. L'esposizione che ne è stata fatta nei capitoli precedenti, infatti, ha consentito di guardare all'impostazione fenomenologica di Husserl come un sistema di pensiero che detiene tutt'oggi un potenziale riflessivo di rilievo, che ancora sembra non essere del tutto espresso. Mi riferisco, in particolare, all'attenzione che la fenomenologia husserliana rivolge nei confronti dell'esperienza, della quale riesce a cogliere strutture essenziali e dinamiche nascoste e, conseguentemente, a fornire strumenti concettuali per ripensarne i processi fondamentali. In questo modo, l'osservazione fenomenologica dell'esperienza promette un ampliamento di prospettiva che riguarda, tra gli altri, la sfera etica. Pur dedicando uno spazio limitato alle ricerche etiche e presentando alcune rigidità analitiche in questo campo, le indagini husserliane che abbiamo illustrato, in merito alle funzioni soggettive in gioco nell'esperienza, si rivelano offrire uno scenario concettuale fecondo che invita a ripensare l'etica in un senso non astrattamente normativo, ma fondato sui tratti fondamentali del vissuto e che sappia essere generativo di nuove indagini capaci di farsi carico dei problemi difficili che pone l'esistenza nella propria fatticità. I tre capitoli in cui si articola il presente lavoro, hanno cercato di offrire un'esplorazione di questa fecondità teorica per quanto riguarda una declinazione specifica dell'etica: l'etica ambientale.

Proprio rispetto al dibattito interno all'etica ambientale emerge, allora, il secondo fronte di guadagni teorici resi possibili dalle analisi husserliane ripercorse in questa ricerca. Alcuni sono già stati presentati e discussi nel corso del lavoro. Essi riguardano, soprattutto, quella che possiamo definire la *pars destruens* del contributo della fenomenologia husserliana all'etica ambientale. Le riflessioni di Husserl attorno all'animale (come *Tier* e come *Animal*) e alla vita trascendentale, infatti, hanno permesso di rilevare come una serie di posizioni espresse in seno all'etica ambientale non possano essere confermate in una prospettiva che, come quella fenomenologica, voglia corrispondere alle strutture e alle dinamiche fondamentali dell'esperienza. La posizione che per prima viene invalidata è evidentemente l'antropocentrismo. Ogni formulazione etica che avanzi tesi anche solo "debolmente" antropocentriche²³, infatti, non riconosce ciò che l'esperienza stessa ci consegna: vale a dire, l'impossibilità di attribuire al solo essere umano l'esistenza soggettiva con il suo carattere, al contempo, *ek-statico* e significativo. D'altra parte, è la stessa struttura dell'esperienza a suggerire

²³ L'espressione "antropocentrismo debole" è ripresa da: E. Hargrove, *Fondamenti di etica ambientale. Prospettive filosofiche del problema ambientale*, Muzzio, Padova 1990. Nel panorama italiano è stata tenuta in considerazione: Ferriolo, *Etiche del paesaggio*, op. cit. Qui, in particolare, il rispetto per l'ambiente e per gli altri esseri viventi passa attraverso il riconoscimento del loro valore estetico da parte del soggetto umano.

come ogni diverso essere vivente assuma su di sé la comune esistenza soggettiva secondo forme e processi intenzionali che gli sono del tutto peculiari: a suggerire, detto altrimenti, l'impossibilità fenomenologica di soluzioni etiche che, attestandosi su posizioni egualitarie e sensiocentriche, finiscano per perdere di vista le peculiarità del modo di fare esperienza dell'essere umano e per riproporre, nei confronti degli esseri non animali, la stessa logica oppositiva alla base dell'antropocentrismo.

In maniera analoga, la riflessione husserliana offre strumenti concettuali che si sono rivelati fecondi per mettere in discussione anche altri due approcci teorici particolarmente diffusi all'interno delle diverse posizioni dell'etica ambientale: il funzionalismo, da un lato, e l'olismo della cosiddetta *deep ecology* dall'altro. Mentre, infatti, la logica funzionalista vorrebbe ridurre la dipendenza soggettiva dal mondo esterno a una dipendenza da risorse da utilizzare sulla base di un calcolo che le renda disponibili anche a utilizzi futuri – o, nella sua variante ambientalista, a una dipendenza da un sistema naturale che va preservato integro e salutare affinché possa continuare a garantire le condizioni della sopravvivenza materiale del soggetto – l'analisi genetica, che Husserl svolge al fine di cogliere le dinamiche originarie implicate in maniera anche nascosta nell'esperienza, rivela come quella stessa dipendenza sia, in primo luogo, una dipendenza di senso: sia, cioè, dipendenza da una dimensione mondana in riferimento alla quale si delineano delle coordinate di senso originarie che stanno alla base dell'agire immediato del soggetto e del vero e proprio processo di conferimento di senso [*Sinngebung*] con cui il soggetto costituisce gli orizzonti di senso che sono propri del suo mondo circostante. Rispetto all'impostazione olistica, invece, è stato l'approfondimento in direzione trascendentale dei risultati dell'analisi genetica a suggerire la possibilità fenomenologica di indicare un concetto di vita che, pur portando in primo piano la condizione indissolubilmente relazionale dell'esperienza, non ipostatizza il campo delle relazioni in un tutto irriducibile alla totalità degli esseri e ontologicamente (o anche solo moralmente) superiore a essi.

Il contributo husserliano all'etica ambientale, tuttavia, non mi sembra si limiti a queste indicazioni critiche (messe in luce nel corso del testo e, qui, solo ricordate). Pur non proponendo soluzioni normative esplicitamente configurate per l'etica ambientale, infatti, lo scenario teorico tracciato da Husserl sembra ugualmente offrire strumenti concettuali adeguati per ripensare nuovi percorsi etici che, facendosi carico delle strutture e delle dinamiche dell'esperienza concreta del soggetto, sappiano orientare lo stare al mondo verso prospettive etiche che gli siano autenticamente conformi. In particolare, mi pare che il modo complesso e originale di concepire il soggetto, di cui la fenomenologia husserliana dispone, faccia emergere almeno due pilastri per ogni riflessione etica (ambientale, ma non solo) che, anziché articolarsi sulla base di ideali normativi astratti, voglia tenere in considerazione l'esperienza concreta del soggetto.

Individuando nell'autonomia uno degli aspetti fondamentali dell'esperienza del soggetto, la fenomenologia husserliana suggerisce, innanzitutto, come una proposta etica che voglia dirsi radicata nella stessa esperienza, non possa aggirare il carattere unico di ogni soggetto: ovvero, non possa che avere come proprio cardine il riconoscimento dell'unicità di ogni essere vivente. Questo primo pilastro porta, allora, con sé due ulteriori indicazioni fondamentali. Da un lato, infatti, il riconoscimento del carattere di unicità di ogni essere vivente parla in favore della non sacrificabilità dei singoli a vantaggio di un "tutto" detentore di un presunto primato ontologico o anche solo valoriale. Dall'altro lato, il legame tra autonomia e unicità del soggetto esige di declinare il riconoscimento di quest'ultima nei termini di un riconoscimento della capacità di significazione insita nell'esistenza soggettiva di ogni essere vivente. Da questo punto di vista, allora, un'etica ambientale rimodulata sulla base del pilastro fenomenologico del riconoscimento del carattere unico di ogni essere vivente non difende soltanto il valore singolare di quest'ultimo – vale a dire, il fatto che esso abbia valore per se stesso e non in quanto parte di un "tutto" – ma, parimenti, la sua capacità soggettiva di essere portatore di una sfera semantica, più o meno esplicita, che orienta l'agire sulla base di coordinate di senso che sono essenzialmente indisponibili ad altri soggetti: sono, cioè, proprie di un soggetto e di nessun altro²⁴.

D'altra parte, nella misura in cui, nella prospettiva fenomenologica, l'autonomia appare essenzialmente connessa con la vulnerabilità – intesa come apertura all'alterità – la fenomenologia husserliana indica nella relazionalità un'ulteriore istanza di cui deve farsi carico un'etica ambientale capace di corrispondere alle condizioni di esperienza del soggetto. La capacità di significazione, infatti, non si dà ai diversi esseri viventi in maniera auto-referenziale, ma si sostiene sulla trama di relazioni (esplicite o anche solo implicite) con il mondo e con gli altri esseri viventi che attraversano l'esistenza di ogni singolo soggetto. Ne consegue che, nella prospettiva fenomenologica, qualsiasi proposta etica voglia promuovere un autentico rispetto dell'unicità di ogni essere vivente deve necessariamente assumere su di sé un secondo pilastro fondamentale: vale a dire, la necessità di porre al centro delle proprie indicazioni normative la qualità delle relazioni che ogni soggetto intrattiene con il mondo e con gli altri esseri viventi, nella misura in cui proprio la qualità del tessuto relazionale rappresenta, per l'analisi dell'esperienza condotta da Husserl, la condizione a partire dalla quale il soggetto può definire la propria unica e irripetibile esistenza individuale.

In conclusione, credo che valga la pena notare come entrambi questi pilastri che emergono dai risultati della riflessione husserliana – il riconoscimento del carattere unico del soggetto, da un lato,

²⁴ In tal senso, Husserl scrive nel secondo libro di *Idee*: «in nessun modo l'altro può avere (quanto allo statuto originario del vissuto che gli viene attribuito entropaticamente) la stessa manifestazione che ho io. Le mie manifestazioni appartengono a me, le sue a lui. Le sue manifestazioni e il suo "qui", col quale le manifestazioni sono in riferimento, mi possono essere dati insieme col suo corpo vivo soltanto nel modo dell'appresenza» (Husserl, *Idee...*, II, op. cit., p. 170).

e la centralità delle (buone) relazioni, dall'altro – trovino una loro peculiare declinazione all'interno di un paradigma etico particolare: il paradigma dell'etica della cura. Capire se e, eventualmente, in che misura l'etica della cura possa offrire una soluzione normativa adeguata alle strutture dell'esperienza, nonché capace di orientare lo stare al mondo verso un ideale etico che gli sia conforme, travalica gli obiettivi del presente lavoro. D'altra parte, a fronte di una notevole consonanza nell'attenzione all'unicità del soggetto e, al contempo, alla rilevanza delle relazioni nelle quali questo si trova, di volta in volta, coinvolto²⁵, possono essere messi in luce fin da ora degli aspetti di difformità non irrilevanti.

Questi non riguardano soltanto la presenza di una certa tendenza al particolarismo – o, per meglio dire, di visioni particolaristiche del legame con altri²⁶ – rintracciabile in diverse formulazioni dell'etica della cura. Molto più radicale mi sembra essere, in particolare, la distanza in merito al modo di interpretare la natura delle relazioni tra i soggetti. Per l'etica della cura, infatti, come scrive Alici, «reciprocità e cura si corrispondono»²⁷: l'istanza della cura si regge, detto altrimenti, su relazioni di natura reciproca tra i soggetti. Tale reciprocità non viene né negata da Husserl²⁸ né posta in tensione con un presunto primato egologico della costituzione²⁹, se è vero che, come abbiamo illustrato sopra, ogni funzione di costituzione dell'ego affonda le proprie radici sulle tracce che il mondo e gli altri imprimono nell'interiorità psichica del soggetto che ne fa esperienza. Piuttosto, la distanza tra la riflessione fenomenologica dell'esperienza e l'etica della cura mi sembra insistere nel diverso modo di intendere questa stessa reciprocità. Nonostante, infatti, in seno al paradigma dell'etica della cura, non esista una definizione univocamente condivisa del concetto di reciprocità, questa viene generalmente usata per indicare un tipo di relazione interpersonale che implica una bilateralità attivo-passiva della stessa relazione: un tipo di relazione in cui, cioè, come precisa Alici, «ogni soggetto può

²⁵ La ricostruzione critica di Elena Pulcini mi sembra individuare proprio nelle caratteristiche appena descritte il nucleo comune delle diverse articolazioni interne del paradigma dell'etica della cura. Cfr. E. Pulcini, «Per una filosofia della cura», *La società degli individui*, 38 (2010), pp. 1332- 1342.

²⁶ Su questo punto, in particolare: J. C. Tronto, *Moral boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, trad. it. A. Facchi (a cura di), *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, pp. 189-191. Va sottolineato come, soprattutto recentemente, l'insistenza sulla vulnerabilità come condizione ontologica del soggetto ha permesso all'etica della cura di applicarsi anche oltre la sfera privata. D'altra parte, è anche necessario notare come questa impostazione rischi, però, di far poggiare la “private care” e la “public care” su argomentazioni fondative di natura differente (cfr. Maillard, *La vulnérabilité*, op. cit., p. 194).

²⁷ Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., p. 197.

²⁸ All'interno della quinta meditazione cartesiana Husserl parla esplicitamente dei soggetti legati insieme nell'universo monadico come di una “comunità reciproca” [*Wechselgemeinschaft*] (Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 148). In tal senso, riprendendo un'espressione di Pugliese, mi pare che si possa indicare la intersoggettività husserliana nei termini di una “reciprocità di autonomie” (cfr. Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, op. cit., p. 160).

²⁹ Questa è, ad esempio, la posizione di Ferretti il quale sostiene che Husserl non riesca a sciogliere la tensione tra il primato dell'ego, posto al centro di ogni relazione costitutiva di altri, e l'istanza della parificazione tra l'io e gli altri, esigita dal realismo sociologico fondato sulla reciprocità (cfr. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività*, op. cit., pp. 92-93).

essere, di volta in volta, sia agente che paziente morale»³⁰. Nella prospettiva dell'etica della cura, pertanto, la reciprocità indica una circolarità relazionale che può applicarsi al solo rapporto tra persone umane, nella misura in cui la capacità dell'agire morale è considerata essere posseduta in maniera esclusiva da queste ultime.

Per la fenomenologia husserliana, invece, come si è visto nell'ultimo capitolo, i rapporti reciproci tra i soggetti presentano un'estensione maggiore di quanto rilevato nell'etica della cura³¹. Essi, nello specifico, abbracciano l'intero spettro dei soggetti monadici: vale a dire, l'intero insieme degli esseri viventi. Dalle analisi che Husserl compie sulle strutture dell'esperienza, pertanto, emerge la possibilità di pensare un rapporto di reciprocità tra il soggetto umano e gli altri esseri viventi non umani. Tale possibilità rappresenta per l'apparato concettuale dell'etica della cura una provocazione, nel senso etimologico del termine: vale a dire, un'esortazione ad avanzare una riflessione morale che, riconoscendo l'irriducibilità della relazione tra i viventi (umani e non umani) a un mero pendolarismo di azione e reazione, non lasci da parte la questione di una possibile forma di reciprocità tra di essi. Si tratta, in altre parole, di un'esortazione a ripensare la stessa nozione di reciprocità, al fine di delinearne una definizione sufficientemente ampia, che sappia, da un lato, essere inclusiva verso le forme di reciprocità che si possono rintracciare al di fuori dei confini delle relazioni interumane e, dall'altro lato, evitare il pericolo riduttivista che porta a disattendere la cifra distintiva della reciprocità propria delle relazioni tra gli esseri umani.

In conclusione, allora, mi pare che proprio da questa provocazione che, indirettamente, la riflessione fenomenologica rivolge al paradigma dell'etica della cura si possa cogliere il nucleo del contributo fenomenologico all'etica e, più in particolare, all'etica ambientale. Se, per un verso, infatti, sono emersi punti di contatto tra le indicazioni ricavabili dalla fenomenologia husserliana e l'etica della cura, per altro verso proprio l'approccio fenomenologico di Husserl sollecita una revisione di quest'ultima che permetta di rivedere la nozione di reciprocità a essa sottesa e, conseguentemente, di estendere il paradigma etico della cura oltre i confini delle relazioni interumane. Ciò, ovviamente, non significa che la fenomenologia indichi nell'etica della cura così rivista il paradigma normativo a partire dal quale ripensare l'etica ambientale. Piuttosto, esso mi pare fornire un'ulteriore conferma di come la riflessione husserliana, più che indicare una proposta etica già predisposta, offra uno scenario

³⁰ Alici, *Il fragile e il prezioso*, op. cit., p. 195. In linea con questa indicazione, mi sembra muoversi anche l'impostazione di Tronto, nella misura in cui sottolinea la necessità di «avvedersi che l'espressione *to care* significa sempre sia dare sia ricevere cura» (cfr. J. C. Tronto, «Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali», *La società degli individui*, XIII, 38 (2010/2), pp. 34-42, p. 42): indica sempre, cioè, una bilateralità attivo-passiva del rapporto di cura.

³¹ Sull'impossibilità di restringere la reciprocità alle relazioni tra esseri umani Husserl si esprime in maniera esplicita, laddove nella quinta meditazione cartesiana scrive: «La stessa indeterminata e sconfinata natura diviene quindi una natura che comprende un'illimitata molteplicità di uomini, anzi più generalmente di animali [*Animalien*] non si sa come distribuiti nello spazio infinito, *come soggetti di una possibile comunità reciproca* [corsivo mio] [N.d.A.]» (Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 148).

teorico e un apparato concettuale che invita a ripensare ogni soluzione normativa già esistente sulla base di un'interrogazione incessante delle strutture e delle dinamiche dell'esperienza.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Husserl

Testi della collana delle opere complete *Husserliana*

Husserl E., *Gesammelte Werke*,

Vol. I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, trad. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1987.

vol. III-1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. it. V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.

Vol. IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, trad. it. E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.

vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, trad. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.

vol. VII, *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, The Hague 1956.

Vol. VIII, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. it. V. Costa (a cura di), *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

vol. IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968.

vol. XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. it. P. Spinicci (a cura di), *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1993.

vol. XII, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, trad. it. G. Leghissa (a cura di), *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001.

vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

Vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. 1929-35*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

vol. XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, trad. it. V. Costa (a cura di), *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

vol. XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, trad. it. G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Mimesis, Milano- Udine 2009.

vol. XIX/I, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. it G. Piana (a cura di). *Ricerche Logiche. Vol. II*, Il Saggiatore, Milano 2005.

vol. XVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Martinus Nijhoff, The Hague 1987.

vol. XVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Kluwer, Dordrecht 1989.

vol. XVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, trad. it. P. Basso, P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale*, Le Lettere, Firenze 2005.

vol. XIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1992.

vol. XXXII, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

vol. XXXIII, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

vol. XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

vol. XXXVI, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

vol. XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, trad. it. F. S. Trincia, *Introduzione all'etica*, Laterza, Roma- Bari 2009.

vol. XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Springer, New York 2008.

vol. XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*, Springer, New York 2014.

vol. XLIII, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III Wille und Handlung*, Springer, New York [in corso di stampa]

Testi della collana parallela *Husserliana*: *Materialen*

Husserl E., *Materialen*,

vol. VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Springer, New York 2006.

Testi della collana parallela *Husserliana*: *Dokumente*

Husserl E., *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente, III, Briefwechsel*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht- Boston- London 1994:

Vol. II: Die Münchener Phänomenologen

Altre opere di Husserl non pubblicate nella collana *Husserliana*

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, trad. it. F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e Giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 2007.

---, *L'idea di Europa: cinque saggi sul rinnovamento*, R. Cortina, Milano 1999.

---, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, Il Saggiatore, Milano 2003.

Manoscritti inediti di Husserl:

- Ms A V 5, *Anthropologie, Psychologie mit Beilagen zu den Amsterdamer Vorlesungen. Menschliche Umwelt (Lebenswelt) - Welt der Personen. Erfahrung und Praxis. Praktische Tradition, das Gewohnheitsmäßige - Aufbau der Normalitäten* (1927 - 1933).
- Ms A V 21, *Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft* (1924-1927).
- Ms A V 24, <Keine Aufschrift> *Zum personalen Wert und geschichtlichen Sein des Menschen* (1932 - 1935).
- Ms A VI 12 I¹, *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (1901 - 1914).
- Ms A VI 34¹, *Zur Lehre von der Intentionalität in universaler oder totaler Betrachtungsweise. Harmonie. Akt, Gemütsakte, Streben, Gefühl, Streben, Aktivsein, Instinkt, universale Harmonie. Intentionalität. Ist-Funktion (objektivierende)* (1931).
- Ms A VII 13, 1) *Sankt Märgen 1921: Vorgegebenheit objektiv seiender Gegenstände. Grundlegend.* 2) *1930: Deskriptive Wissenschaften auf dem Boden der Erfahrungswelt. Übergang in die transzendente Einstellung. Grenzen der rationalen Kenntnis. Erster Anknüpfungspunkt von 1921: Transzendente Ästhetik und Vorgegebenheit (natürlicher Weltbegriff); 3) Dazu das Konvolut V I, Beilagen zu 1928 etc.* (1916 – 1930).
- Ms B III 9, *Das Aktproblem* (1931- 1934).
- Ms B III 10, *Genesis. Neue Beilagen: Statische und genetisch phänomenologische Methode. Eingeborenheit. Genesis von Apperzeptionen. Allgemeinsten Begriff von Apperzeption* (1921 - 1923).
- Ms E III 9, *Instinkt, Wert, Gut, Teleologie, Normstruktur der Persönlichkeit* (1931 - 1933).
- Ms K III 4, *ad III B. Zum Übergang in die transzendente Epoche. Psychologische Epoche und transzendente Epoche. Lebenswelt als Boden. Doppelsinn von fungierender Subjektivität. Ontologie der Lebenswelt - Ontologie des Menschen. Psychisches in der Äußerlichkeit* (1934 - 1935).
- Ms K III 7, *Noten zu Lévy-Brühls Schriften über Primitive* (Anfang März 1935).

¹Questi manoscritti, nel momento in cui si scrive, sono ancora inediti ma si precisa che sono stati inseriti all'interno del vol. XLIII/3 della collana *Husserliana* che è in corso di pubblicazione.

Opere su Husserl

Ales- Bello A., «Il mestiere di filosofo. Paradossi e antinomie del relativismo antropologico», *Idee*, 11 (1989).

---, «Human world – animal world: an interpretation of instinct in some late Husserlian manuscripts», *Analecta Husserliana*, vol 68 (2000), pp. 249-254.

Alloa E., « Le monde existe-t-il sans nous ? Le perspectivisme selon Husserl. Présentation », *Philosophie*, n. 131 (2016), vol. 4, p. 3-19.

Altobrando A., *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010.

---, «The Limits of the Absolute Consciousness. Some Remarks on the Husserlian Concept of Monad», 『フッサール研究』 12号 (2015), pp. 66–86.

---, «On the transcendental», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1 (2015), pp. 7-10.

Bailey C., « Le partage du monde : Husserl et la constitution des animaux comme "autres moi" ». *Chiasmi international. Trilingual studies concerning Merleau-Ponty's Thought*, Vol. 15 (2013), pp. 219- 250.

Bernet R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Parigi 1994.

---, «Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten», in C. Jamme (Hrsg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, pp. 277-306.

---, «Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl», in D. Lohmar, D. Fonfara (a cura di), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation. Cognitive Sciences, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaften und Religionwissenschaften*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 38-53.

---, *Force – Pulsion – Desir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Parigi 2013.

Bernet R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992.

Bower M., «Husserl's theory of instincts as a theory of affection», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 45, n.2 (2014), pp. 13-147.

Brand G., *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.

Brudzińska J., *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*, Dissertazione di Dottorato presentata presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Colonia, 2005.

---, «Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience», in D. Lohmar and J. Brudzińska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Springer, Dordrecht 2012, pp. 23-52.

Buongiorno F., «Fenomenologia e antropologia. Concetto e realtà della 'Menschheit' in Edmund Husserl», in P. Piccolella (a cura di), *Prospettive antropologiche nel pensiero europeo del Novecento*, Albalibri, Livorno, 2011, 107-134.

Burgat F., «La vie animale, une autre existence?», *Alter. Revue de Phénoménologie*, 21 (2013), pp. 33- 50.

Cabestan P., «La constitution de l'animal dans les *Ideen*», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n. 3/1995, pp. 39-79.

Carr D., «The emergence and transformation of the Husserl's concept of world», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (eds), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 175-189.

Claesges U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, M. Nijhoff, Den Haag 1964.

Courtine J.F., «L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl», trad. it. F. Riva, in V. Melchiorre (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 189- 213.

Costa V., «L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione», in A. Ferrarin (ed.), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 109-125.

---, «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 435- 464.

---, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

---, «Filosofia prima e fenomenologia trascendentale», in E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. XI – XLVIII.

---, «La questione della cosa e il realismo», in E. Husserl, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. XV- XLV.

Crowell S., «Transcendental life», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (ed.s), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 21-48.

De Palma V., «Quallen, Menschen, Gestirngeister. Intersubjektivität, Anomalität und Gemeinwelt aus phänomenologischer Sicht». *Studia Phaenomenologica*, 11 (2011), pp. 223-241.

---, «Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution», *Husserl Studies*, vol. 31, n.3 (2015), pp. 189-212.

Deodati M., *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Mimesis, Milano- Udine 2010.

---, «Il mondo ci tocca da vicino: una riflessione sul concetto di affezione a partire da Husserl», in E. Baccarini, M. Deodati (a cura di), *Husserl domani*, Aracne Editrice, Roma 2013, pp. 151-167.

Depraz N., «Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII, XIV et XV. Zur Intersubjektivität», *Archives de Philosophie*, vol. 55, nr. 3, 1992, pp. 479- 498.

---, *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité a soi chez Husserl*, Vrin, Parigi 1995.

---, «Liminaire: "l'animal" », *Alter Revue de Phénoménologie*, n. 3 (1995), pp. 11-26.

---, «Y a-t-il une animalité transcendente ?», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n. 3 (1995), pp. 81- 114.

---, «Pulsion, instinct, désir. Que signifie *Trieb* chez Husserl? – A l'épreuve des perspectives de Freud, Merleau-Ponty, Jonas et Scheler», *Alter Revue de Phénoménologie*, vol. 9 (2001), pp. 113-126.

Derrida J., *Edmund Husserl's Origin of geometry: an introduction*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1989.

Di Martino C., «Husserl e la questione uomo/animale», *Noema*, n. 3 (2012), <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema>>.

---, «Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl». *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*. Vol. 4 (2013), n. 1, pp. 22-48.

---, *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 2013.

---, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

Donnici R., *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Bibliopolis, Napoli 1996.

Drüe H., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, W. De Gruyter, Berlino 1963.

Drummond J.J., «On Seeing a Material Thing in Space: the role of Kinaesthesia in Visual Perception», *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 40 (1979), pp. 19-32.

Embree L., «Advances regarding Evaluation and Action in Husserl's Ideas II», T. Nenon & L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's II*, Springer, New York 2010, pp. 173-198.

Ferretti G., *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

Fink E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien*, vol. 38 (1933), pp. 319-383.

---, *Nähe und Distanz : Phanomenologische Vorträge und Aufsätze*, K. Alber, Munich 1976.

Franck D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Editions de Minuit, Parigi 1981.

Frauenfelder R., «Auto-affezione tattile in Husserl e Merleau-Ponty», *Studium*, vol. 110, nr. 5 (2014), pp. 675- 688.

Fuchs T., «Body, Memory and the Unconscious», in D. Lohmar and J. Brudzińska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Springer, Dordrecht 2012, pp. 69-82.

Galimberti U., *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1987.

Giorello G., Sinigaglia C., «L'istinto dell'intenzionalità. Brevi note per una psicologia fenomenologica», *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, vol. 2 (2002), pp. 43- 52.

Hart J. G., *The person and the common life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Springer, Dordrecht 1992.

---, «Genesis, Instinct and Reconstruction: Nam-In Lee's. *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instincte*», *Husserl Studies*, vol. 15, n. 2 (1998), pp. 101-123.

---, *Who one is, Book 1: Meontology of the "I": A Transcendental Phenomenology*, Springer, New York 2009.

Hedwig K., «Husserl und die Analogie», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 36 (1982), pp. 77-86.

Held K., *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

Heinämaa S., «The Animal and the Infant: From Embodiment and Empathy to Generativity», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 129- 146.

Heinämaa S., Hartimo M., Miettinen T., «Introduction. Methodological, historical and conceptual starting points», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 2-18.

Holenstein E., *Phänomenologie der Assoziation: zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, M. Nijhoff, The Hague 1972.

Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Éditions du Seuil, Parigi 2000.

Jacobs H., «Transcendental subjectivity and the human being», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (ed.s), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 87- 105.

Jansen J., «Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World», in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue, n. I, ch. 1 (2015), pp. 47- 80.

Kühn R., «Pulsion et passibilité radicale. De Husserl à la phénoménologie de la vie», *Alter*, nr. 9 (2001), pp. 153-169.

---, *Pathos und Schmerz: Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Verlag Karl Alberg, Freiburg- München 2017.

Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verl., Mohn 1963.

---, «Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte», *Phänomenologische Forschungen*, (3) 1976.

---, *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Meiner, Amburgo 1982.

Lawlor L., *Derrida and Husserl: the basic problems of phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002.

Lee N., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, Dordrecht 1993.

Legrand D., Ravn S., «Perceiving subjectivity in bodily movement: The case of dancers», *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 8 (2009), pp. 389-408.

Lohmar D., «How do primates think? Phenomenological analyses of non-language systems of representation in higher primates and humans», *Phenomenology and the non-human animal. At the limits of experience*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 57- 74.

Loidolt S., «Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue, n. I, ch. 1 (2015), pp. 103- 135.

Lotz C., «Husserls Genüss. Über der zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit», *Husserl Studies*, vol. 18, n. 1 (2002), pp. 19-39.

---, «Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals», in D. Lohmar, D. Fonfara (eds.), *Interdisziplinäre perspektiven der phänomenologie*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 190-202.

Makkreel R. A., «How is empathy related to understanding? », in T. Nenon, L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's II*, Springer, New York 2010, pp. 199-212.

Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1974.

Meixner U., «Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes», in Meixner U., Newen A. (Hg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*. de Gruyter, Berlin/New York 2003, 308-388.

---, «Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese. Ein interner Realismus», in Frank, M., Weidtmann, N. (Hg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 178-208.

Melchiorre V., *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Melle U., *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, M. Nijhoff, The Hague 1983.

---, «Objektivierende und nicht-objektivierende Akte», in S. IJsseling (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1990, pp. 35-50.

---, «Nature and spirit», in T. Nenon & L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's II*, Springer, New York 2010, pp. 15-36.

- Mensch J., «Instincts – A Husserlian Account», *Husserl Studies*, vol. 14, n. 3 (1997), pp. 219- 237.
- , *Husserl's account of our consciousness of time*, Marquette University Press, Milwaukee 2010.
- Mezei B. M., *World and life-world: aspects of the philosophy of Edmund Husserl*, P. Lang, Berna 1995.
- Miettinen T., «Transcendental social ontology», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (eds), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 147-171.
- Moinat F., *Le vivant et sa naturalisation. Le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*, Springer, Dordrecht- Heidelberg- London- New York 2012.
- Montavont A., « Le phénomène de l'affection dans les Analyses zur passiven Synthesis », *Alter*, nr. 2 (1994), pp. 119- 139.
- , *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Parigi 1999.
- Moran D., *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology. An intrduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- , «Let's Look at it Objectively': Why Phenomenology Cannot Be Naturalized», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72 (2013), pp. 89- 115.
- Moran D., Cohen J., *The Husserl dictionary*, Continuum, Londra- New York 2012.
- Orth E. W., «Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie», in J. Jonas, K.-H. Lembeck (éds), *Mensch-Leben-Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006, pp. 51-65.
- Perreau L., «Vécus, vie intentionnelle et monde de la vie: le rapport de la phéoménologie husserlienne à la *Lebensphilosophie*», *Alter* (2013), pp. 151- 170.
- G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966.
- , *Una passeggiata sulla collina di Loretto*, intervento tenuto all'Università di Pavia il 9 febbraio 1993, versione digitale <http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/component/docman/doc_download/13-una-passeggiata-sulla-collina-di-loretto>
- Pugliese A., «Triebspähre und Urkindheit des Ich», *Husserl Studies*, vol. 25, nr. 2 (2009), pp. 141-157.

---, *Unicità e relazione, Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milano- Udine 2010.

---, *Il movente dell'esperienza. Costituzione, pulsione ed etica in Edmund Husserl*, Mimesis, Milano, 2014.

Rang B., *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Springer, The Hague 1973.

Ricoeur P., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Parigi 1986.

---, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

---, «Introduction du traducteur», in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950.

Ryle G., «Phenomenology», in Idem, *Critical essays. Collected papers*, vol. 1, Thoemmes, Bristol 1990.

Rota G. C., «Fundierung», in Idem, *Pensieri discreti*, Milano, Garzanti 1993, pp.178-187.

San Martin J., «La subjectividad trascendental animal», *Alter. Revue de phénoménologie*, n. 3 (1995), pp. 383-406.

Scarpat L., «Un'espressione sbagliata e un penoso enigma», *Leitmotiv*, n. 3 (2003), pp. 123- 132.

Schutz A., *Collected paper III. Studies in phenomenological philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966.

Șerban C., «Fungierende Leiblichkeit: le rôle méthodologique du corps dans la phénoménologie de Husserl», *Studia Phaenomenologica*, 11 (2011), pp. 243- 264.

Staiti A., *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Ergon Verlag, Würzburg 2010.

---, *Husserl's transcendental phenomenology. Nature, spirit and life*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Steinbock A. J., *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1995.

Sweeney R. D., «Nature and life in the later Husserl: instinct and passivity», *Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research*, vol. LXVIII (2000), pp. 287- 299.

Taipale J., «The Bodily Feeling of Existence in Phenomenology and Psychoanalysis», in Heinämaa S., Hartimo M. and Miettinen T. (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, Londra 2013, pp. 218- 234.

---, *Phenomenology and embodiment. Husserl and the constitution of subjectivity*, Northwestern University Press, Evanston 2014.

Taipale J., Zahavi D., «Nordic perspectives on phenomenology: an introduction», *Continental Philosophy Review*, 48 (2015), pp. 103- 106.

Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, trans. by C. Macann, *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1984.

Toulemont R., *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Parigi 1962.

Vergani M., «Saggio introduttivo», in Husserl E., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 17-50.

Waldenfels B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Ansschluss an Edmund Husserl*, M. Nijhoff, Den Haag 1971.

Walton R. J., «The constitutive and reconstructive building-up of horizons», in P. Vandavelde and S. Luft (eds.), *Epistemology, Archaeology, Ethics: current investigations of Husserl's corpus*, Continuum International Publishing Group, London 2010, pp. 132- 151.

Welton D., «Soft, smooth hands: Husserl's phenomenology of the lived-body» in D. Welton (ed.), *The body: classics and contemporary readings*, Blackwell. Oxford 1999, pp. 38-56.

---, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2000.

Yamaguchi I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, M. Nijhoff, The Hague 1982.

---, «Triebintentionalitaet als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phaenomenologie», *Alter Revue de Phénoménologie*, vol. 9 (2001), pp. 219- 240.

Zahavi D., *Self-awareness and alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999.

---, *Husserl and transcendental intersubjectivity. A response to the linguistic-pragmatic critique*, Ohio University Press, Athens 2001.

---, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003.

Altre opere

Alici L., *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016.

Aristotele, *Metafisica*, tr. it. G. Reale, Rusconi Libri, Milano 1994.

---, *Anima*, trad. it. G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

---, *Le categorie*, trad. it., M. Zanatta, BUR, Milano 2007.

Atterton P., Calarco M. (eds.), *Animal Philosophy. Ethics and identity*, Continuum International Publishing Group, Londra- New York 2004.

Bartolommei S., *Etica e ambiente. Il rapporto uomo- natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989.

Belshaw C., *Environmental philosophy*, McGill- Queen's University Press, Montreal- Kingston 2001.

Benson J., *Environmental Ethics. An introduction with readings*, Routledge, Londra- New York 2000.

Boesch C., Boesch H., «Mental map in wild chimpanzees. An analysis of hammer transports for nut cracking», *Primates*, n. 25 (1984), pp. 160-170.

Bonet de Viola A. M., «La “despropiación” de la naturaleza. Repensar las normas de acceso a los bienes a partir de Laudato siì», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017), pp. 253-269.

Bookchin M., «Social ecology versus deep ecology», in L. P. Pojman (eds.), *Environmental Ethics. Readings in theory and application*, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1998, pp. 155- 163.

Borgna E., «Per una psichiatria fenomenologica», in U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia* Feltrinelli, Milano 1987, pp. 11-40.

Brown L., *Building a a Sustainable Society*, W.W. Norton & Company, New-York – Londra 1981.

Caffo L., *Margini dell'umanità. Animalità e ontologia sociale*, Mimesis, Milano 2014.

Callicott J. B., «On the intrinsic value of non human species», in B. G. Norton, H. Shue (eds.), *The preservation of Species*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 138- 172.

---, *Companion to a Sand County Almanac*, The University of Wisconsin Press, Madison 1987.

---, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Suny Press, Albany 1999.

- Cimatti F., *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma- Bari 2013.
- Ciszak M, Comparini D, Mazzolai B, Baluska F, Arecchi FT, et al., «Swarming Behavior in Plant Roots», *Plos One*, nr. 7, vol. 1 (2012), doi: 10.1371/ journal.pone.0029759.
- Coccia E., *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Parigi 2016.
- Coetzee J.M., *The lives of animals*, trad. it, F. Cavagnoli e G. Arduini, *La vita degli animali*, Adelphi, Milano 2009.
- Colette J., «Lévinas et la phénoménologie husserlienne», *Les Cahiers de la Nuit Surveillée* , n. 3 (1984), pp. 19-36.
- Damasio A., *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2007.
- Danani C., «Editoriale», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017).
- Darwin C., Darwin F., *The power of movement in plants*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- de Waal F., Brosnan S., «Monkeys reject unequal pay», *Nature*, nr. 425 (2003), pp. 297–299.
- Dennett D. C., *The intentional stance*, The MIT Press, Cambridge MA 1987.
- Derrida J., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968.
- , *L'animal que donc je suis*, trad. it. G. Dalmasso, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- , *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, trad. it. A. Calzolari, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, Marietti, Milano 2007.
- , «*Il faut bien manger*» ou le calcul du sujet, trad. it. S. Maruzzella (a cura di), «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, Mimesis, Milano- Udine 2011.
- Descartes R., *Discours de la méthode*, trad. it. G. Gori (a cura di), *Discorso del metodo*, RCS Libri, Milano 2010.
- Doni M., «Inizio e fine del giardino. Estasi e inerzia», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017), pp. 228-238.
- Evernden N., *The natural alien. Humankind and environment*, Univ. of Toronto Press, Toronto-Buffalo- Londra 1985.

- Ewert J.P., « What is neuroethology? », in Idem, *Neuroethology. An Introduction to the Neurophysiological Fundamentals of Behaviour*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg 1980, pp. 1-12.
- Fox W., *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Shambhala, Boston-London 1990.
- Gadamer H. G., *Wahrheit und Methode*, trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bombiani, Milano 2000.
- Giuliani M., «I doveri di giustizia verso il creato. Una riflessione ebraica (a partire dall'enciclica Laudato si')», *Filosofia e teologia*, XXXI, 2 (2017), pp. 289-304.
- Goodpaster K. E., «On being morally considerable», in Zimmerman et. al., *Environmental philosophy. From animal right to radical ecology*, Prentice Hall, Upper Saddle River 1998, pp. 56-70.
- Guha R., «Radical american environmentalism and wilderness preservation: a third world critique», *Environmental Ethics*, 11 (1989), pp. 71-83.
- Hargrove E., *Fondamenti di etica ambientale. Prospettive filosofiche del problema ambientale*, Muzzio, Padova 1990.
- Hauser M. D., «Costs of Deception: Cheaters are Punished in Rhesus Monkeys (Macaca mulatta)», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 89 (1992), pp. 12137-12139
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. it. C. Angelino (a cura di), *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992.
- Horta R., *Una morale per tutti gli animali. Al di là dell'ecologia*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Ihde D., *Voice and Listening. Phenomenologies of Sound*, SUNY, New York 2007.
- Iovino S., *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Carocci, Roma 2004.
- Jamieson D., Bekoff M., «On aims and methods of cognitive ethology», *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Sciences Association*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 110-124, p. 112.
- Johnson C., *Dizionario della nuova ecologia. Le parole chiave della filosofia ambientalista*
- de Jouvenel B., *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre*, Gallimard, Paris 2002.
- Kant I., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma- Bari 1985.

Kelker A., «Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl», in *Maurice Merleau-Ponty: Le psychique et le corporel*, Aubier, Parigi 1988.

Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma- Bari 2010.

Lecaldano E., «Analisi filosofica, utilitarismo e razionalità pratica», *Il Mulino*, 6 (1986), pp. 971-994.

Leibniz G. W., *Lehrsätze über die Monadologie*, trad. it. G. Preti, *Monadologia*, Se, Milano 2007.

Leiss W., *Scienza e dominio. Il dominio sulla natura: storia di una ideologia*, Longanesi, Milano 1976.

Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

Leopold A., *A sand county almanac and Sketches here and there*, trad. it. Arca G. e Maglietti M., *Almanacco di un mondo semplice*, Red Edizioni, Como 1997.

---, «Some fundamentals in conservation in the Southwest», *Environmental Ethics*, n. 1 (1979), pp. 131-141.

Light A., «Compatibilism in political ecology», in E. Katz & A. Light, *Environmental pragmatism*, Routledge, Londra- New York 1996, pp. 161- 185.

Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Novara 2013.

Lovelock J., *Gaia. A new look at life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Maillard N., *La vulnerabilite: une nouvelle categorie morale?*, Labor et Fides, Ginevra 2011.

Magnaghi A., «Il territorio non è un asino», *Éupolis. Rivista critica di ecologia territoriale*, n. 8/9 (1992), pp. 14- 24.

--- (a cura di), *Il territorio degli abitanti. Società locali e autosostenibilità*, DUNOD, Milano, 1998.

---, *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Mancini R., *Ripensare la sostenibilità. Le conseguenze economiche della democrazia*, Franco Angeli, Milano 2015.

Mancuso S., Petrini C., *Biodiversi*, Giunti, Firenze 2015.

Mancuso S., Viola A., *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze- Milano 2015.

Mancuso S., Robert D., «Toward understanding Plant Bioacoustic», *Trends in plants sciences*, nr. 17, vol. 6 (2012), pp. 323-325.

Marchesini R., *Modelli cognitivi e comportamento animale. Coordinate d'interpretazione e protocolli applicativi*, Edizioni Eva, Venafro 2001.

---, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano- Udine 2016.

Matsuzawa T., "Field experiments on use of stone tools in the wild", in R. W. Wrangham, W. C. McGrew, F. B. M. de Waal, P. G. Heltne (eds.), *Chimpazee Cultures*, Harvard University Press, Cambridge 1994, pp. 351- 370.

Mazzeo M., «Il biologo degli ambienti. Uexküll, il cane guida e la crisi dello Stato», in von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 7-33.

Meadows D., «Biodiversity: The Key to Saving Life on Earth», L. P. Pojman (eds.), *Environmental Ethics. Readings in theory and application*, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1998, pp. 204- 206.

Menzel R., Giurfa M., «Cognitive architecture of a mini-brain: the honeybee», *Trends in cognitive sciences*, vol. 5, n. 2, 2001, pp. 62-71.

Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, trad. it. G. Neri e M. Ghilardi, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010.

---, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2012.

---, *Le visible et l'invisible; suivi de notes de travail*, Gallimard, Parigi 1964.

---, *La Nature Notes, Cours Du College de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995.

Midgley M., *The Myths We Live By*, Routledge, Londra 2003.

Mori M., «Eutanasia: un'analisi chiarificatrice e una proposta etica», *Politeia*, 6 (1985).

Naess A., «The shallow and the deep, long range ecology movement. A summary», *Inquiry, An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16 (1973), pp. 95-100.

---, «Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World», *The Trumpeter*, vol. 4, n. 3 (1987), pp. 35-42.

---, «Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise», in P. Reed, D. Rothenberg (a cura di), *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 70-82.

---, *Okology, samfunn og livsstill*, trad. it. E. Recchia, *Ecosofia*, Red Edizioni, Como 1994.

---, «Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise», in P. Reed, D. Rothenberg (eds.), *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 70-82.

Nelson M. P., «Holists and Fascists and Paper Tigers. . . Oh My!», *Ethics and the Environment*, 2 (1996), pp. 102–117.

---, «An amalgamation of wilderness preservation arguments», in J.B. Callicott, M. P. Nelson (eds.), *The great new wilderness debate*, The University of Georgia Press, Atene- Londra 1998, pp. 156-160.

Nisbet R., *The History of the Idea of Progress*, Basic Books, New- York 1980.

Norton B. G., «The cultural approach to conservation biology», in D. Western and M. C. Pearl (eds.), *Conservation for the Twenty-first Century*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 241- 246.

---, *Searching for Sustainability. Interdisciplinary Essays in the Philosophy of Conservation Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Nussbaum M., *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007.

Passmore J., *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986.

Pelluchon C., *L'autonomie brisée: Bioéthique et philosophie*, PUF, Parigi 2009.

---, *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité : Les hommes, les animaux, la nature*, Editions du Cerf, Parigi 2011.

---, *Les nourritures : philosophie du corps politique*, Seuil, Paris 2015.

Pfaller R., *Die Illusionen der Anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

Pialli L., *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

Pollo S., *Umani e animali: questioni di etica*. Carrocci Editore, Roma 2016.

- Pulcini E., «Per una filosofia della cura», *La società degli individui*, 38 (2010), pp. 1332- 1342.
- Regan T., *The case for animal rights*, trad. it R. Rini, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990.
- , «The radical egalitarian case for animal rights», in L. P. Pojman (eds.), *Environmental Ethics. Readings in theory and application*, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1998, pp. 46-52.
- Renaut A., *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris 1989.
- Rodman J., «The liberation of nature? », *Inquiry*, vol. 3 (1978), pp. 83-145.
- Rolston III H., *Environmental Ethics. Duties and values in the natural world*, Temple University Press, Philadelphia 1988.
- Routley R. e Routley V., «Against the inevitability of human chauvinism» in K. E. Goodpaster, K. M. Sayre, *Ethics and problems of the 21st century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1979, pp. 36- 59.
- Routley V., «Critical Notice», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 53 (1975), pp. 171- 185.
- Ruonakoski E., «Phenomenology and the Study of Animal Behavior», in C. Painter, C. Lotz (eds.), *Phenomenology and the non-human animal. At the limits of experience*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 75- 84.
- Saragosa C., «Verso il progetto ecologico dell'insediamento umano», in A Magnaghi (a cura di), *Il territorio degli abitanti. Società locali e autosostenibilità*, DUNOD, Milano, 1998, pp. 163- 178.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- Sautereau C., «Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas», *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 4, No 2 (2013), pp. 8-24.
- Savage-Rumbaugh S., Lewin R., *Kanzi. The Ape at the Brink of the Human Mind*, Wiley, New York 1994.
- Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, Bern/ München, 1973.
- Singer P., *Animal liberation*, trad. it. P. Cavalieri, *Liberazione animale: il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2010.
- , *Practical ethics*, Cambridge University Press, New York 2011.

Stern W., *Psychologie der frühen Kindheit bis zum 6. Lebensjahr (1914)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Heidelberg 1967.

Taylor P., «The ethics of respect for nature», *Environmental Ethics*, 3 (1981), pp. 197- 218.

---, «Biocentric egalitarianism» in L. P. Pojman (ed.), *Environmental Ethics. Readings in theory and application*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (CA) 1998, pp. 98- 110.

Tennie C., Call J., Tomasello M., “Ratcheting up the ratchet: on the evolution of cumulative culture”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, vol. 364 (2009), pp. 2405-2415.

Thompson P. B., *The spirit of the soil. Agriculture and environmental ethics*, Routledge, Londra-New York 1995.

Tiezzi E., Marchettini N., *Che cos'è lo sviluppo sostenibile. Le basi scientifiche della sostenibilità e i guasti del pensiero unico*, Donzelli Editore, Roma, 1999.

Toadvine T., «How not to be a jellyfish. Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection», in C. Painter, C. Lotz (eds.), *Phenomenology and the non-human animal. At the limits of experience*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 39- 55.

Tomatis A., *De la Communication intra-utérine au Langage humain. Libération de Œdipe*, Editions ESF, Paris 1988; trad. it. di L. Merletti, *Dalla comunicazione intrauterina al linguaggio umano. La liberazione di Edipo*, Ibis, Como-Pavia 1993.

Tronto J. C., *Moral boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, trad. it. A. Facchi (a cura di), *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

---, «Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali», *La società degli individui*, XIII, 38 (2010/2), pp. 34- 42.

Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia 1964.

Venturi- Ferriolo M., *Etiche del paesaggio*, Editori Riuniti, Roma 2002.

von Uexküll J., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, tr. it. M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.

Wilson O., *Biophilia*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1986.

World Commission on Environment and Development, 1987.

Wuppertal Institut für Klima, *Futuro sostenibile. Riconversione ecologica, nord-sud, nuovi stili di vita*, Editrice Missionaria Italiana, Città di Castello 1997.