

La vocazione personale. Husserl e l'etica materiale dei valori

Veniero Venier

31/07/2025

Logica ed etica

Le considerazioni che seguono cercheranno di delineare nei suoi tratti generali uno dei motivi guida nella fenomenologia di Husserl: l'assunzione radicale del valore della vocazione nel suo legame con la stratificazione complessa della motivazione personale. Si tratta di un motivo, come cercheremo di mostrare, che caratterizza nella sua essenza l'elaborazione husserliana di un'etica fondamentalmente contenutistica.¹ Iniziare a discutere tale tema implica innanzitutto sottolineare l'aspetto, per Husserl decisivo, della costante ricerca di una *norma personale* sulla base del riconoscimento di un vincolo stringente tra riflessione etica e rigore logico-argomentativo.² I prodromi di tutto questo sono già rinvenibili in un frammento tratto da un corso di lezioni del 1897 su etica e filosofia del diritto, in cui si afferma che i dubbi attorno allo scetticismo e al relativismo etico riguardano non tanto questioni legate a diatribe accademiche, ma piuttosto ciò che di più personale (*allerpersönchliste*) risiede in «ogni animo spiritualmente nobile»³ e in alcune annotazioni autobiografiche del settembre del 1906, dove Husserl dichiara esplicitamente di non poter autenticamente vivere senza «pervenire con chiarezza e nei suoi tratti generali, al senso, all'essenza, ai metodi e ai principali punti di vista di una critica della ragione».⁴

Agli inizi, come si evince anche dai frammenti delle lezioni del semestre estivo del 1902 sulle *Questioni fondamentali dell'etica*,⁵ l'impostazione husserliana segue fondamentalmente, nella sua contrapposizione critica a Kant e a Hume, la posizione di Brentano.⁶ L'argomento centrale riguarda il problema di come sia possibile dar luogo, tramite l'analisi del sentimento, ad una fondazione dell'etica senza ricadere nelle paludi del relativismo e dello scetticismo. Il merito di Hume, per Brentano, sarebbe stato quello, a differenza di Kant, di aver affidato al sentimento un ruolo essenziale per la fondazione dell'etica, senza però aver compreso che i sentimenti sono essenzialmente «la pre-condizione dei principi etici».⁷ Un'accezione che Husserl, nella lezione del 1902, fa interamente propria quando afferma che «è evidente che non si può parlare affatto del bene e del male se si astraie dal sentimento».⁸ Non è possibile, dunque, che un principio oppure una norma dell'agire etico si diano senza un qualche riferimento al ruolo essenziale svolto dal sentimento, sarebbe come parlare di «un essere che sia allo stesso tempo incapace di percepire i colori. Così, come potremmo conoscere degli esseri che sono ciechi ai colori, avremmo a che fare, *nel caso di un essere privo di sentimento*, con la perdita di ogni contenuto morale. I concetti morali diverrebbero parole prive di senso».⁹

Nelle lezioni del 1908/1909 sui *Problemi fondamentali dell'etica*, Husserl cerca di discutere, da un lato, il ruolo del sentimento come necessaria modalità d'accesso ai valori e, dall'altro, il darsi della loro oggettività all'interno del problematico rapporto tra intelletto e sentimento.¹⁰ La domanda cruciale è la seguente: «come si può divenire consapevoli nel sentimento (*Gemütsakt*) di un valore in sé, e come si può pretendere e non solo pretendere ma anche fondarne la sua verità?»¹¹ Se al sentire va riconosciuto il privilegio del poter accedere ai valori, deve però essere posta non solo la questione del conoscere in sé un valore tramite il sentimento, ma anche quella di come il valore possa essere effettivamente *sentito* e *giudicato* come tale e

quindi poter essere conosciuto permanentemente come vero e non come un qualcosa destinato inevitabilmente a dileguarsi e a dissolversi senza alcun fondamento. Sorgono a questo punto «le questioni più difficili: quale è la funzione del sentimento rispetto all'oggettivazione dei valori che viene alla fine operata dall'intelletto e quale è l'autentico ruolo guida di quest'ultimo»?¹²

Com'è noto, vi sono per Husserl, tre tipologie fondamentali di ragione: la razionalità logico-cognitiva, quella assiologica e quella pratica.¹³ All'interno di questa tripartizione giocano un ruolo fondamentale le analogie formali tra logica e assiologia e la loro stretta relazione con la sfera pratica volitivo-decisionale. Per la dimensione della *ragione etica* è, dunque, sin dagli inizi di estrema importanza chiarire, assieme alle questioni relative al *sentire* i valori e alla loro comprensione, anche quelle della scelta razionale e del determinarsi concreto della volontà. Nelle lezioni sull'etica tenute tra il 1908 e il 1914, Husserl affronta in modo sistematico il rapporto tra ragione e sfera *pratica* dei valori.¹⁴ La discussione si appiglia qui principalmente al tentativo di descrivere per l'etica un *rigore formale* che sia analogo a quello della logica. Riprendendo problematiche già discusse nei *Prolegomeni a una logica pura*,¹⁵ una delle questioni di fondo affrontate nelle lezioni riguarda il rapporto tra ragione logica e ragione pratica, in cui la prima deve «per così dire gettare uno sguardo anche sul terreno del pratico, deve prestare a questo l'occhio dell'intelletto».¹⁶ L'analogia tra le due forme di ragione concerne il contenuto stesso del valutare: «come al contenuto del giudizio spettano verità e falsità, e correlativamente all'atto del giudizio la razionalità e l'irrazionalità logica, allo stesso modo, nell'ambito assiologico, ai contenuti di valore spettano i predicati dell'essere un valore o un disvalore».¹⁷ Nel celebre §15 della *Quinta ricerca logica*,¹⁸ Husserl poneva, assieme alla questione dell'oggettività del sentimento, quella del suo legame con la struttura dell'atto, del vissuto intenzionale. Il rapporto con i valori, decisivo per chiarire l'intenzionalità del sentimento, non è qui però ancora del tutto esplicito, come avverrà invece nel periodo immediatamente successivo, anche se è già presente l'esigenza di far emergere, per la sfera dell'affettività, l'aspetto razionale-intenzionale.

Discutendo l'impostazione di Brentano, il quale, nel riferimento intenzionale del sentimento ad un oggetto rappresentato, non distingue nettamente quel che viene inteso dal modo in cui viene inteso, Husserl — com'è noto — introduce per i vissuti di coscienza nella loro correlazione essenziale, la distinzione tra una materia e una qualità d'atto.¹⁹ Proprio sulla scorta di tale distinzione vengono descritte due classificazioni fondamentali del vissuto intenzionale: la qualità d'atto oggettivante e quella non-oggettivante.²⁰ Decisiva per tale differenza è la materia intesa come senso apprensionale dell'atto: «all'interno dell'atto, la materia deve valere per noi come ciò che conferisce in primo luogo ad esso il riferimento ad una oggettualità, [...] dalla materia non viene soltanto nettamente fissata l'oggettualità in genere, intesa dall'atto, ma anche il modo in cui esso la intende».²¹ In relazione a ciò gli atti oggettivanti sono quel tipo di vissuti intenzionali che portano a manifestazione intuitiva qualsivoglia oggettualità e in cui ad ogni oggetto corrisponde una rappresentazione dell'oggetto. Gli atti non-oggettivanti, invece, alla cui classe appartiene anche il sentimento, non hanno direttamente a che fare, se non mediatamente, con la rappresentazione degli oggetti. Una prima soluzione di tale differenza qualitativa viene cercata da Husserl legando il senso oggettivo di quest'ultimi alla necessità di poggiare sugli atti oggettivanti e sulla loro capacità rappresentativa.²²

Come risulterà dalle successive analisi husserliane, abbiamo a che fare però con una soluzione ancora insoddisfacente, poiché non riesce a chiarire sino in fondo il rapporto intenzionale del sentimento con il proprio oggetto. La difficoltà consiste principalmente nel fatto che non è del tutto chiaro come descrivere analiticamente l'intreccio tra l'intenzione e ciò a cui essa si riferisce. Una questione già espressa nella *Quinta Ricerca*, dove i sentimenti, proprio grazie al loro essere costitutivamente in *debito intenzionale* verso il proprio oggetto, si rivelano non solo come un certo tipo di atti, di vissuti di coscienza, ma anche come vere e proprie «intenzioni», *richieste ineludibili*. Si tratta dunque di comprendere quale sia la necessità che lega i sentimenti al loro riferimento intenzionale: è «impensabile — secondo Husserl — un piacere senza qualcosa di piacevole. [...] L'essenza specifica del piacere esige il riferimento a qualcosa che piace. [...] Si tratta perciò di intenzioni, di atti autentici nella nostra accezione. Essi “sono debitori” del loro riferimento

intenzionale a certe rappresentazioni soggiacenti. Ma non è men vero [...] che essi hanno ciò di cui son debitori».²³

Va sottolineata, infine, la questione essenziale che tale relazione, nella sua unità intenzionale, non è affatto di tipo causale, ma piuttosto di genere *motivazionale*: non è quindi una relazione empirica tra noi e l'effetto meccanicamente provocato da qualcosa di esteriore, ma si tratta invece di un *vissuto* motivato intenzionalmente: in questo modo «l'oggetto intenzionale, che è appreso come “capace di provocare un effetto”, viene in questione soltanto nel suo essere intenzionale, e non come un qualcosa che è effettivamente fuori di me».²⁴ Ad esempio, l'essere piacevole, la gradevolezza *motivata* dalla vista di un paesaggio reale, non è un effetto meccanico causato dalla realtà esteriore, fisica, del paesaggio, ma appartiene piuttosto alla sua modalità specifica di vissuto intenzionale, quella del godimento estetico, che va necessariamente distinta da altre possibili modalità d'atto, quali ad es. quella di un paesaggio meramente percepito, ricordato o semplicemente fantasticato. Il sentimento, inoltre, come nel caso del godimento, si fonde in un tutt'uno con la sensazione (*Empfindung*). Nelle riflessioni delle *Ricerche Logiche*, la sensazione non è altro che la base, il sostegno dell'atto, ma non possiede in sé alcuna forza direzionale, non possiede quel *mirare a* che è tipico dell'intenzione. Si tratta invece di una semplice *hyle*, un materiale sensibile che viene animato, *prende forma*, grazie al vissuto intenzionale:

la gioia di fronte ad un evento felice è certamente un atto. Ma questo atto, che peraltro non è un carattere meramente intenzionale, ma un vissuto concreto ed *eo ipso* complesso, comprende nella sua unità non solo la rappresentazione di un evento gioioso ed il carattere d'atto del piacere ad esso riferito; alla rappresentazione si connette una sensazione di piacere che da un lato viene appresa e localizzata, come stimolo che eccita l'affettività del soggetto psicofisico e, dall'altro, come proprietà oggettiva.²⁵

La sensazione si presenta dunque, da un lato, come una sorta di stimolo al realizzarsi del sentimento e, dall'altro, come una proprietà a sé stante, in sé non intenzionale. Ma in questo duplice aspetto rimane ancora aperta la questione dell'oggettività del *sentire*: quella, ad esempio, della piacevolezza — come nel caso citato della gradevolezza di un paesaggio — che non è interamente riducibile né ad una presunta sensazione non-intenzionale, e neppure alla rappresentazione a cui deve fare riferimento. Sarà proprio l'introduzione tematica del valore come correlato del sentimento ad attenuare quella difficoltà e a far ridiscutere la rigidità del carattere stesso del sentimento come qualità d'atto non-oggettivante. Nelle già citate lezioni sulle *Questioni fondamentali dell'etica* del 1902, e quindi immediatamente dopo le *Ricerche Logiche*, Husserl affermava che «il sentimento (*das Gefühl*) è annodato con la manifestazione, ed il suo oggetto appare come valore».²⁶ Il sentimento, infatti, essendo intrecciato al manifestarsi del valore, si rivela sia come sua modalità d'accesso, sia come indispensabile premessa per la sua comprensione e per il suo riconoscimento. In questo modo perde significato l'isolamento della sensazione sostenuto da Husserl nelle *Ricerche Logiche*, poiché il sentire (*Empfinden*), assorbito dal sentimento, viene ad essere pienamente inglobato all'interno della struttura intenzionale. Il sentimento — come diverrà chiaro nelle lezioni sull'etica del 1920/1924 — diventa progressivamente per Husserl non solo la preconditione necessaria per la cognizione del valore, ma anche quella parte *soggettiva* correlata al valore come un tendere all'*oggettività*.²⁷

Questo riconoscimento del carattere peculiare dell'intenzionalità affettiva nel suo potersi relazionare *oggettualmente* ai valori, verrà descritto da Husserl nel I volume delle *Ideen* del 1913, dove si afferma esplicitamente che «gli atti di piacere [...], come pure gli atti di sentimento e di volontà d'ogni specie sono appunto “atti”, “vissuti intenzionali”, e che in ogni caso appartiene loro l'“*Intentio*”, la “presa di posizione”».²⁸ Quindi, non solo nel modo in cui noi *intendiamo* qualcosa di piacevole, ma anche in quello in cui intendiamo qualcosa di desiderabile, oppure vogliamo o valutiamo, viene posta una sfera di oggettività, vale a dire viene ad essere manifesto «un prendere posizione» di *qualcuno* rispetto a *qualcosa*, secondo dei tratti comuni, ma anche secondo le caratteristiche specifiche di ciascun genere di vissuto intenzionale. Per queste ragioni, le distinzioni tra le differenti qualità d'atto e le loro corrispondenti materie analizzate nelle *Ricerche Logiche*, tradotte nel nuovo linguaggio delle *Ideen*²⁹ come le differenti correlazioni noetico-noe-

matiche, possono ora venire descritte in una forma più allargata nel loro reciproco intrecciarsi. In tali sintesi di modalità intenzionali può accadere, inoltre, che all'interno della loro *presa di posizione*, una di esse detenga un ruolo *arcontico*,³⁰ esercitando il comando sulle altre. Come accade, ad esempio, nel caso di una *posizione* pratico-volitiva nella quale si decida di voler scegliere una determinata rosa per la bellezza del suo colore. In questo caso, il sentimento di piacere provocato dal colore di una rosa va distinto dal valore della bellezza che le attribuisco, dalla *credenza* nei confronti della sua esistenza, dal fatto che la desideri o che decida di appropriarmene. Ma pur rimanendo indispensabile il fondamento *dossico* dell'esistenza della rosa, tutti questi *caratteri posizionali* raggiungono una sintesi nel *dominio* dell'atteggiamento pratico-volitivo del volere proprio quella rosa. In base a questa estensione, la struttura razionale-intenzionale, con l'allargarsi dei riferimenti posizionali dell'oggettualità, giunge dunque ad arricchirsi inglobando pienamente anche il riferimento alla sfera dei valori.

Il nuovo senso introduce una *dimensione di senso* totalmente *nuova*, con esso non si costituiscono nuove determinazioni parziali delle semplici "cose", ma *valori delle cose*, le qualità di valore, o concreti *obiecta* di valore: bellezza e bruttezza, bontà e malvagità; l'*obiectum* d'uso, l'opera d'arte, la macchina, il libro, l'azione, il fatto, ecc.³¹

Tramite il *sentire* il valore viene allora a costituirsi in un «nuovo strato oggettivo» che può mescolarsi o meglio sovrapporsi ad altri tipi di vissuto quali il percepire, il fantasticare, il giudicare etc., così ad esempio «il percepito come tale appartiene, come senso, specificamente al percepire, ma è incluso anche nel senso del valutare concreto, *di cui fonda il senso*».³²

Etica materiale

Le *domande formali* della conoscenza si possono dunque legare a quelle dell'etica e sono un *desideratum* importante poiché da tale vincolo scaturisce anche la necessità di un orientamento normativo *concreto* della *vita pratica*. Vi dovrà essere, allora, accanto ad un giudizio il cui contenuto è una proposizione vera o falsa, che si *qualifica* di conseguenza come logicamente razionale o irrazionale, un contenuto di valore o disvalore per quanto concerne la razionalità assiologica ed una decisione buona o cattiva da assumere in conformità con la razionalità pratica.

Dovrebbero darsi anche qui — sottolinea Husserl — leggi formali a priori. [...] Non già norme del giudicare razionale, ma norme del valutare, del desiderare e del volere razionali. L'analogia richiederebbe inoltre che, corrispondentemente tra il giudicare e il contenuto del giudizio (tra il pensare e i contenuti di significato del pensare), si possa e si debba distinguere nella sfera pratica tra *il volere in quanto atto* e, per così dire, il *contenuto del volere* in quanto significato del volere, in quanto proposizione pratica. [...] Ma solo se la volontà è razionale e la decisione buona, allora la decisione ha una validità pratica e il valore pratico una realtà etica.³³

Si rende inoltre necessario — ed è il punto decisivo — indicare per la ragione pratica e assiologica un legame tra i principi analitico-formali e quelli contenutistici, poiché il legame essenziale con il proprio contenuto *condiziona* la *qualità* dell'agire pratico: non può esservi una norma, un principio etico senza che esso scaturisca da un riferimento contestuale al proprio agire, così come il contenuto pratico-essenziale dell'agire determina anche il *senso* etico-razionale dell'azione.³⁴ Non vi è dunque solo una richiesta *apriorica* relativa ai criteri del rigore concettuale della logica, ma anche, ed insieme, un'esigenza contenutistica, vale a dire un'esigenza volta a cogliere *materialmente* quei tratti essenziali relativi alla propria dimensione etico-personale. Si tratta di un aspetto fondamentale per intendere l'etica husserliana e la sua fenomenologia dei valori. Ma tale aspetto può emergere pienamente solo quando il rigore formale viene concretamente correlato al tema della scelta individuale e della vocazione personale.

Nelle considerazioni d'esordio della lezione sulle *Questioni fondamentali dell'etica e dei valori* del 1914, Husserl si chiedeva:

per chiunque tenda verso mete più alte si fa urgente la domanda: come posso sfuggire alla penosa discordia con me stesso, come alla legittima riprovazione dei miei simili? Come posso disporre la mia vita intera al bello e al buono e come posso, in linea con l'espressione tradizionale, ottenere la pura *eudaimonia*, la vera felicità?³⁵

La questione del decidersi per l'attuazione dei propri valori più autentici, nell'orientamento costante della propria vita personale e sociale verso il bene, costituisce — come vedremo — la vera *materia* e il senso del rigore etico in Husserl. Naturalmente, riguardo a tutto ciò, etica e logica vanno distinte: «l'etica si riferisce all'agire come la logica si riferisce al pensiero»,³⁶ ma entrambe stanno insieme, *convivono* nella *prassi razionale*, e ad essa sono subordinate in un *dover agire* a cui ciascuno di noi è intimamente chiamato secondo le proprie capacità e disposizioni personali.³⁷ L'etica necessita, dunque, di una *forma* e di una sua enunciazione in una struttura logica rigorosa che deve essere correlata ad una propria *materia*, *correlazione* che solo la riflessione attorno all'autentica dimensione personale è in grado concretamente di mostrare.

Il tratto comune che tiene insieme, sin dai primi passi, l'intreccio tra logica ed etica, il suo vero e proprio *analogon* che non verrà mai meno nel corso della riflessione husserliana, è la contrapposizione radicale e rigorosa allo scetticismo. Contro lo scetticismo, così come accade per la logica, anche l'etica mira all'agire corretto e razionale:

L'agire morale, in qualsiasi modo lo si voglia ulteriormente delimitare, è una sfera circoscritta dell'agire in genere. Ne consegue che se vogliamo delineare il concetto più esteso, l'etica deve essere ricondotta alla ragione nella prassi in generale. Lo scetticismo etico estremo deve significare in seguito la negazione della ragione pratica, la negazione di qualsivoglia validità oggettiva incondizionata nell'intero campo della prassi. Qui troviamo l'analogia. Le *affermazioni* scettiche avrebbero la caratteristica di negare nel loro contenuto ciò che presuppongono sensatamente in quanto affermazioni.³⁸

Lo scetticismo che nega la validità della prassi etico-razionale sostenendo l'inesistenza dei valori incarna un controsenso estremo ed un'auto-contraddizione evidente: nell'asserire l'irragionevolezza dei valori, lo scettico non solo si trova ad essere in contraddizione nel disconoscere *in actu exercito* le proprie capacità, ma anche e soprattutto, così facendo, è costretto a rinunciare *inconsapevolmente* ma inesorabilmente alla propria autentica *chance* personale: quella relativa al *valore* del poter dar vita alla propria vocazione e alla propria formazione personale.

La riflessione critica attorno all'etica deve dunque mettere a fuoco il problema fondamentale del rapporto non solamente tra validità logica e principi valoriali della prassi ma anche la relazione tra il loro aspetto formale e quello contenutistico. Ciò che va discusso e superato, è il problema che ci si debba forzatamente trovare di fronte alla scelta di uno dei due aspetti a discapito dell'altro, oppure come nel caso della critica kantiana, di ricercare un principio formale incondizionato dal quale poter dedurre universalmente un comportamento eticamente corretto. Il limite dell'imperativo categorico kantiano è, per Husserl, quello di pervenire ad un esito dualistico in cui la sfera conoscitiva risulta essere radicalmente scissa da quella pratica in virtù della pretesa di dedurre il comportamento pratico da un principio formale. Limitarsi dunque al rigore formale dettato dalla necessità analitica della legge morale non è sufficiente, poiché è invece fondamentale l'aspetto materiale-contenutistico che si può conoscere e capire nelle sue linee essenziali solo attraverso l'esperienza concreta. Nel disattendere la *verità* dell'esperienza, l'etica formale kantiana porta con sé il rischio effettivo, secondo Husserl, di mantenere del tutto vuota e indifferenziata la propria *materia*:³⁹ la scelta richiesta dal contesto pratico-effettuale è di per sé indeducibile da un principio e da una legge puramente formali, poiché «la correttezza logico formale non determina affatto la correttezza materiale».⁴⁰

La disciplina etica, sia nella sfera pratica della volontà che in quella dei valori, deve saper chiarire e poter distinguere i propri principi formali e la propria particolare materia, deve, in altri termini, essere nella condizione di indicare la correlazione tra l'aspetto formale e le circostanze materiali nelle loro caratteristiche fondamentali, quelle caratteristiche tramite cui si può concretamente costituire l'agire pratico come agire razionale. Un'assiologia e una pratica formali, rese possibili dall'analisi dell'esperienza nelle sue *configu-*

razioni essenziali e costruite in analogia con il rigore della logica, sono dunque necessarie ma non sufficienti. Nelle lezioni sull'etica del 1914 Husserl affermava che:

la logica formale con tutte le sue leggi non può metterci nelle condizioni di dedurre la più piccola verità fattuale. [...] Lo stesso si può dire anche per l'assiologia e la pratica formali. [...] Mettere da parte il migliore è assolutamente sbagliato, proprio come scegliere il possibilmente migliore (*das Bestmögliche*) è richiesto incondizionatamente come la sola cosa giusta e, quindi, corretta in modo assoluto. Avere davanti agli occhi questo principio formale, enunciarlo esplicitamente può essere utile, proprio come può essere utile formulare le leggi logico-formali e lasciarsi ammonire da esse. E tuttavia in questo modo non abbiamo certo risposto alla domanda su che cosa sia buono, migliore e ottimo.⁴¹

Le leggi formali, per loro caratteristica essenziale, non possono dunque venir confuse con tutto ciò che ha a che fare con la scelta dei beni e dei valori materialmente determinati, esse richiedono invece di veder riconosciuta la loro *legalità* nell'esperienza concreta, richiedono cioè, nella terminologia husserliana, un *apriori materiale*, vale a dire la possibilità di rintracciare e riconoscere nell'effettiva esperienza della realtà quotidiana la verità *essenziale* del legame concreto di quei principi:

se non vi fosse un apriori materiale, se non fossero distinguibili generi e specie di oggetti che portassero con sé *a priori*, in ragione della loro essenza di genere, predicati di valore, allora il concetto stesso di valore obiettivo e, conseguentemente, l'idea stessa di una preferibilità obiettivamente predelineata e del miglior bene sarebbe priva di un punto d'appoggio.⁴²

La questione decisiva riguarda gli stessi ripensamenti di Husserl attorno alla riformulazione dei principi di Brentano, riassumibili nella norma in cui si afferma che «in ogni scelta il migliore assorbe il buono, e l'ottimo ogni altra cosa che in sé e per sé debba essere valutata come un bene pratico».⁴³ Per Husserl, tale norma può avere solo un valore relativo e non categorico, la sua vera insufficienza rispetto alla sua mancata categoricità è quella di non potersi riferire alla sfera individuale-personale in modo diretto e ineludibile come accade invece per il riconoscimento del peso della motivazione nel suo intreccio con la vocazione personale. Inoltre, il meglio assoluto, l'*optimum*, è sempre inevitabilmente condizionato dalla propria *particolare* individualità cui si riferisce ed in essa va compreso e concretamente *situato*. Non è allora solamente il bene assoluto comandato da un imperativo categorico ad essere qui in questione, ma il suo *valore per me*. In altri termini, va sottolineata la questione che l'ottimo, il suo vero significato, è tale solo quando può essere veramente messo in relazione a quel che viene richiesto dalla situazione pratico-concreta della mia esistenza personale. Chi sceglie e orienta il proprio volere verso il meglio deve seguire, secondo Husserl, questo tipo di *imperativo*:

la possibilità di un imperativo categorico dipende dal fatto che sia possibile trovare una sfera pratica, un campo di azione pratica che obiettivamente gli appartenga e che sia obiettivamente delimitato e quindi non più suscettibile di un ulteriore ampliamento. [...] È possibile — si chiede Husserl — che ciò si dia solo per singole egoità o si dà a priori per ogni egoità?⁴⁴

La vera domanda che concerne l'*apriori materiale e il suo valore normativo* risuona dunque in questi termini: si può dare per ciascuno di noi un imperativo secondo cui dirigere la nostra vita personale, nella sua ineludibile specificità, secondo un insieme di valori *oggettivi*, orientandola verso quel che *deve essere* il nostro meglio? Ma, soprattutto, si può parlare *oggettivamente* del meglio e del *bene assoluto* solamente ponendoli necessariamente in riferimento al riconoscimento di un imperativo al quale siamo inderogabilmente chiamati a corrispondere? Le considerazioni di Husserl che, sino alle lezioni del 1914, ruotano sull'etica ed i valori, non hanno ancora posto tale domanda nella sua radicalità, ma predispongono il terreno ad un suo coerente sviluppo nelle riflessioni che verranno poi sviluppate a partire dagli anni '20 attorno al progressivo formarsi della cruciale questione etica di una normatività legata essenzialmente al tema del rinnovamento personale.

Durante il corso *I problemi fondamentali dell'etica* del 1908/09, Husserl, rispetto all'imperativo categorico-formale di Brentano, «fa ogni volta il meglio tra ciò che è perseguibile in tutto ciò che soggiace alla tua

sfera di azione razionale», sosteneva che, sebbene quel principio gli sembrasse «essere una formulazione un po' sovraccarica», non avesse però bisogno «di venire essenzialmente migliorato».⁴⁵ In una nota del 1909, riferendosi ad un'obiezione fattagli da Moritz Geiger, quella che non tutti i valori fossero tra loro comparabili, come ad es. nel caso di una madre posta di fronte alla scelta di salvare o meno il proprio figlio di fronte ad un pericolo estremo, Husserl dichiarava di aver sostenuto con convinzione che tra due valori tra loro in relazione «il valore più alto fosse un valore tetico» e di essersi imbattuto «nel concetto di un dover essere tetico come di un qualcosa da realizzare incondizionatamente» a prescindere dal caso specifico.⁴⁶ Queste considerazioni sull'imperativo categorico verranno poi riprese nel corso sull'etica del '14, dove Husserl ribadisce nuovamente la validità formale del principio di Brentano ma, assieme, sottolinea, però, come si è già in parte notato, anche l'insufficienza di tale principio per la determinazione normativa concreta del bene, dell'ottimo e del migliore. Tale manchevolezza andrebbe vista, dunque, soprattutto in relazione all'esigenza di *chiarire* meglio quei principi formali rispetto a quelli effettivamente *materiali* concretamente richiesti da un'etica pratico-razionale.⁴⁷ Inoltre, nello stesso anno Husserl ritorna a considerare l'esempio di Geiger. Nel caso dell'obiezione posta da Geiger, il problema di una eventuale scelta migliore non si può porre, poiché il dovere incondizionato di una madre, il suo imperativo categorico, è *immediatamente e incondizionatamente* quello di salvare la vita del proprio figlio.⁴⁸ Infine, troviamo una riconsiderazione autocritica dell'obiezione di Geiger all'imperativo categorico di Brentano, in un appunto a margine del corso del semestre invernale *Introduzione alla filosofia* del 1919/20, dove Husserl afferma «che un'etica condotta secondo il puro imperativo categorico, quale è stata da me presupposta in riferimento a Brentano, non sia affatto etica. Sono nuovamente ricaduto nel mio vecchio indirizzo di pensiero, ma già nel 1907 Geiger mi aveva posto correttamente l'obiezione che sarebbe ridicolo porre ad una madre la richiesta di dover riflettere se il sostegno al proprio figlio possa essere la migliore delle sue scelte in ambito pratico».⁴⁹ Non è allora semplicemente la scelta del meglio in assoluto che deve diventare il *contenuto* di un imperativo etico, ma il meglio assoluto va considerato in *stretta relazione* con la sfera della propria motivazione, la *motivazione personale*.

La motivazione personale, oltre ad essere il fondamento del valore — come nell'esempio dell'amore materno — diviene dunque per Husserl anche la *guida* del volere quei fini che ogni volontà è *persuasa* di poter realizzare per il bene proprio e quello altrui. Solo nel rivolgersi tramite la motivazione alla sfera personale nella sua relazione ai valori, Husserl potrà allora affermare che «il principio dell'imperativo categorico altro non sia che una legge di motivazione a priori (*ein apriorisches Motivationsgesetz*)».⁵⁰ Solamente in base alla motivazione personale può essere espresso «un criterio positivo di un volere eticamente buono e incondizionatamente valido», la motivazione deve essere intesa come ciò che sta a fondamento del volere affinché «il bene voluto possa essere un dovere assoluto».⁵¹ Nel saper riconoscere la propria autentica motivazione e nel *volarla* realizzare si rivela il vero carattere della volontà etica e il *valore* di norma dell'imperativo categorico: una volontà è eticamente buona quando dirige il proprio agire e le proprie decisioni verso il bene in base all'*apriori assoluto della motivazione personale*. In questo senso possiamo cogliere sino in fondo la radicalità delle parole di Husserl secondo cui «per un individuo e per i casi singoli sorge sempre la questione della coscienza etica (*Gewissen oder ethische Frage*): cosa devo fare? Cos'è qui ed ora il dovuto in senso assoluto e quale è assolutamente il mio compito di vita (*Lebensaufgabe*)?»⁵² Nel prendere posizione nei confronti di un determinato valore, desiderandolo oppure volendolo realizzare, sia la dimensione ottativa che quella pratico-volitiva pongono in questione *essenzialmente* il ruolo della motivazione:

alla regione del *desiderare e del volere*, del tendere posizionale in generale, appartiene [...] *a priori*, che ogni suo atto è in qualche modo motivato. *Non posso desiderare o volere nulla, senza esservi determinato da qualcosa*, ossia *determinato da un valutare precedente*.⁵³

Fare riferimento ad un valutare precedente, significa che «in senso pregnante, motivo si chiama ciò che più da vicino motiva la volontà, quindi sempre il valore».⁵⁴ Attraverso la motivazione, volontà e valore risulta-

no allora essere essenzialmente intrecciati: «l'atto della volontà è motivato dal *valore intenzionato nel valorizzare*».⁵⁵ Tale tema si ripresenta allora qui in tutta la sua centralità non solo di fronte al *manifestarsi* della forza della motivazione, ma anche rispetto al fatto che l'assunzione radicale della propria motivazione conduce inevitabilmente alla questione essenziale della vocazione personale.

La motivazione nel suo legame con i valori sostiene dunque la prassi razionale non in modo meramente meccanico, ma come «una creazione di senso» originata dalla *sua essenza* personale: capire tale *creazione* effettiva nell'agire etico-razionale, significa intenderne la «connessione motivazionale», significa inoltre poter ricostruire la sua genesi e renderla interamente comprensibile.⁵⁶ Non si dà quindi vero agire etico senza che vi sia a suo fondamento la motivazione personale assunta in tutta la sua radicalità e consapevolezza. Questo è il solo modo in cui può venire espresso con necessità il comando assoluto dell'imperativo categorico. In tal senso, *l'apriori della motivazione* non si rivela semplicemente come una condizione formale del valore etico, ma è piuttosto quella condizione che va concretamente intesa come ciò che *essenzialmente* lo determina, come il suo vero *materiale*. Ed è questo anche il senso secondo cui Husserl in *Ideen IV* definisce la motivazione personale come la «legge della vita spirituale» a cui soggiace il soggetto dell'intenzionalità.⁵⁷

Il governo di sé: la razionalità pratica tra motivazione attiva e motivazione passiva

Un compito essenziale per l'analisi intenzionale della motivazione e della volontà in relazione al *sentire* (*Fühlen*) i valori, è quello di distinguere la volontà dal desiderio. «Per quanto possa essere vivo, — afferma Husserl — il mero desiderare non è ancora un volere».⁵⁸ A differenza del desiderio, la volontà richiede l'affermazione del valore, il suo «*es fiat*», il suo *imperativo* «dover essere». La volontà è il passo conseguente, immediatamente successivo alla motivazione ma, a differenza del desiderio, non si *posiziona* in modo indeterminato rispetto alla realizzazione del valore, ne esige invece concretamente l'attuazione: «il desiderare intende un “si vorrebbe che sia”, il volere un “deve essere”».⁵⁹ La volontà razionale differisce essenzialmente dal desiderio proprio nel suo legame intrinseco con la forza *imperativa* della vera motivazione: «voglio e desidero ardentemente la vittoria», ma la bramosia (*Begehren*) in sé, il desiderio inteso della vittoria, non è indispensabile per il determinarsi del volere.⁶⁰

La volontà razionale differisce essenzialmente dal desiderio proprio nel suo legame intrinseco con la forza *imperativa* della vera motivazione che si può accompagnare al desiderio: l'affermazione «voglio e desidero ardentemente la vittoria», non implica solo l'intensità del desiderio ma soprattutto il *fiat* della volontà che deve essere ancorata nella forza razionale della motivazione stessa.⁶¹ Solo tale forza, nella sua fondatezza *ragionevole*, può trasformare il desiderio in una realtà compiuta: agire per l'attuazione di una causa ritenuta giusta, trova la propria vera ragion d'essere nel *valore motivato* di quest'ultima e non, come risulta evidente nel caso del fanatismo religioso o politico, nell'eventuale passione con cui ci si batte per la sua affermazione.⁶² «*Il perché della motivazione*»,⁶³ deve avere dunque origine nell'interrogarsi attorno al rapporto tra volontà e soggettività in quanto agire razionale. Tutto questo implica che, non essendo la motivazione spirituale una causa meccanica, il soggetto stesso della scelta etica è sempre chiamato a dover svolgere un lavoro critico, deve cioè innanzitutto interrogarsi sul significato consapevole del proprio agire. Non si tratta inoltre semplicemente di una dimensione solipsistica poiché, secondo Husserl, intendere criticamente sé stessi, le proprie motivazioni, consente anche di intendere meglio le motivazioni altrui: «*capisco perché* l'altro si è deciso in questo modo, capisco perché ha formulato questo giudizio».⁶⁴

Ma la descrizione del carattere *normativo* della motivazione non si esaurisce esclusivamente nel mettere in risalto la chiara evidenza del nesso necessario tra l'agire etico-razionale e le sue ragioni motivazionali. Tale descrizione, nella sua capacità critica, deve porre in luce non solo la parte *relativa* della ragione pratica, ma anche quella parte *in ombra* che contempla gli aspetti istintuali, le associazioni e le pulsioni psichiche involontarie che possono condurre e portare a delle conclusioni inconsapevolmente erranee e solo apparentemente razionali:

Anche le conclusioni erranee vanno sotto il titolo di motivazioni razionali. La loro "materia" può essere una sedimentazione di atti razionali, che però ora emergono in modo confusamente unitario. [...] Chi si lascia trascinare dagli istinti, dalle inclinazioni, istinti e inclinazioni che sono ciechi perché non procedono dal senso della cosa che funge da stimolo, perché non hanno in esso la loro fonte, è trascinato in modo irrazionale.⁶⁵

Chiarire dunque criticamente la struttura complessa della motivazione personale, non solo consente di capire meglio l'aspetto *materiale* dell'agire etico, ma ne mette in luce due *volti*: quello del comprendere le differenti modalità intenzionali tramite cui la motivazione si lega all'agire pratico-volitivo e, assieme, quello della necessità, da parte della volontà razionale, di *governare* gli istinti e le pulsioni le quali intervengono in ogni agire come una parte altrettanto essenziale di quella consapevole.⁶⁶ L'analisi della volontà e del desiderio in relazione alla motivazione, non può, dunque, limitarsi alla sua modalità attiva, ma deve tener conto anche della propria *ombra passiva*, dell'aspetto istintuale-pulsionale:

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 non si possono facilmente distinguere dal caso della volontà in senso stretto.⁶⁷

Secondo tali presupposti, appartiene dunque al «destino della coscienza che tutti i cambiamenti e le modificazioni di cui fa esperienza, rimangano, dopo la modificazione, in essi sedimentati come sua "storia"». ⁶⁸ I processi di natura associativa tendenzialmente passivi, radicati nelle abitudini, sono fondamentali per poter intendere criticamente la struttura pratico-intenzionale della soggettività, ne formano la *base* continuamente *fungente*. Nel consolidarsi dell'abitudine, una serie di conoscenze può diventare un patrimonio stabile ed effettuale, del quale però di per sé non siamo immediatamente consapevoli. «Tra la coscienza passata e la coscienza successiva, sempre nell'ambito della coscienza egologica, si stabiliscono certe relazioni» in cui si sedimentano certi vissuti di coscienza che non sono «stati plasmati da un'azione della ragione» o in cui la ragione è del tutto assente in quanto i vissuti trascorsi sono dominati esclusivamente dalla dimensione sensoriale. Tutto questo implica che vi sia la possibilità, in una motivazione attuale, di un prevalere della passività in essa sedimentata, del prevalere, cioè, nel vissuto di coscienza, di «uno sfondo oscuro» che ha, però, rispetto ai vissuti passati, dei «motivi psichici che si possono interrogare: come mi è venuta in mente questa cosa — che cosa mi ha portato a ciò?»⁶⁹

In un'annotazione del 1920 Husserl definisce la motivazione passiva come la «*terra natale*» (*Mutterboden*) della ragione, il sedimento da cui l'*intellectus agens* trae di volta in volta, gradualmente, la propria forza. Si tratta appunto di quella stratificazione intenzionale-temporale che si sedimenta e si costituisce passivamente nell'io: «un mondo temporale con estensione spaziale e legami causali» che influisce sulla motivazione attiva e sull'appercezione reale effettiva. «La percezione, il ricordo, l'attesa, e così pure tutti i vissuti intenzionali della classe delle intuizioni, sono anch'essi intrecci della motivazione passiva».⁷⁰ Abbiamo dunque a che fare non con due differenti soggettività, una attiva e l'altra passiva, ma con un'unica struttura in cui, all'interno dello stesso ininterrotto flusso di coscienza, avviene il passaggio continuo dall'inattualità all'attualità, con il mescolarsi e l'alternarsi tra recettività e spontaneità. L'aspetto genetico della motivazione, la sua *storia* rispetto alla sedimentazione delle abitudini e delle credenze, gioca allora un ruolo fondamentale per il modo in cui si costituisce continuamente la nostra esperienza del mondo. Si tratta di una certezza *ingenua* ma ineludibile che Husserl indica come *doxa* passiva, la quale, però, — come si è visto — può venire a sua volta positivamente modificata, in quanto rappresenta appunto quel lato *oscuro* della base

motivazionale che può essere chiarito, analizzato e compreso per essere tradotto poi, come nel caso dell'agire concreto, in una *decisione* razionale consapevole.⁷¹ È necessario, quindi, anche per la scelta etica e le sue motivazioni, distinguere tra una parte passiva ed una attiva dell'io, dove la parte passiva rappresenta la precondizione di quella attiva, non solo perché la precede, ma perché ne è la premessa indispensabile: quella premessa su cui può poi spostarsi *il fuoco dell'attenzione* dell'io. Su questa base, anche nella scelta etica, «nelle proprie prese di posizione l'io esprime infatti il suo giudizio, si decide per o contro qualcosa».⁷²

In un'annotazione del primo periodo friburghese,⁷³ si legge: «ci si comporta in un senso autenticamente razionale quando non si consente alla passività di dominare ma si è invece attivi pensando e valutando liberamente, prendendo decisioni pratiche, astenendosi, etc.».⁷⁴ Come si è in parte già sottolineato, l'atteggiamento razionale è innanzitutto, per Husserl, la capacità di governare la nostra sfera passiva e rovesciare la *tendenza* al dominio *che le è propria*, subordinandola alla volontà pratica che lega consapevolmente tra loro la sfera motivazionale, quella della volontà e quella dei valori. Nel *governare* le tendenze passive, *il decidersi della volontà pratica* dà *sostanza* ai valori, consente la loro fruizione effettiva e, assieme, dona spessore razionale alla motivazione. Anche in questo senso, va dunque ancora ribadito che, per Husserl, la volontà non deve essere confusa con il desiderare (*Streben*) e tanto meno con l'esser sospinti da una cieca inclinazione o da un meccanismo impulsivo (*Trieb*), «il cieco desiderare non è alcun volere anche quando è diretto al conseguimento della propria soddisfazione».⁷⁵ La volontà razionale deve essere intesa, piuttosto, nella sua stretta relazione con la motivazione consapevole e con i valori positivi che intende realizzare. La volontà appartiene strettamente alla sfera dei valori a cui è intrecciata ogni qualvolta si pone la questione di una scelta razionale orientata al bene. Non cedere al predominio delle inclinazioni significa dunque, innanzitutto, per Husserl, subordinarle a ciò che *vale* come propria motivazione razionale. Tutto questo, però, non vuol dire che la motivazione sia semplicemente la negazione dell'inclinazione, al contrario, essendo orientata dal valore positivo, la motivazione, nel suo intreccio con la volontà razionale, deve saper deviare gli impulsi istintuali, *contenerli e guidarli*. Sullo sfondo di una chiara *ascendenza platonica*,⁷⁶ la volontà razionale deve saper *governare* gli impulsi istintuali, *conducendoli* verso una scelta consapevole, deve, in altri termini, essere in grado di arginare e correggere la forza propulsiva del desiderio dandogli una *forma positiva*, una forma però che non è universalmente astratta ma corrisponde invece, necessariamente e per sua essenza, all'attuarsi di una dimensione concreta individuale-personale.

La questione etica privilegiata diviene allora quella di saper riconoscere la dimensione personale «in relazione alla propria vocazione (*Bestimmung*)»:⁷⁷ una vocazione in grado di orientare il proprio agire razionale verso una buona vita etica assolutamente dovuta, in grado di individuare «lo scopo-guida che sta in cima a tutto, come la strategia per la guerra o la medicina per la salute, come se fosse uno scopo ultimo».⁷⁸ L'assolutamente dovuto, l'imperativo che mi comanda categoricamente, non può allora essere solamente inteso in modo semplicemente formale, poiché il rigore e la coerenza normativa chiamano qui *direttamente* in causa me stesso, *dall'interno* del mio progetto di vita che mette in gioco la mia esistenza nella sua totalità:

L'unità dell'assegnazione di un fine, che attraversa l'unità di una vita umana nella forma etica dell'assoluta pretesa del dovere, ha una relazione essenziale con l'unità della personalità, nella misura in cui le sue qualità caratteriali, in modo evidente e conforme all'esperienza, concorrono a condizionare la direzione della volontà.⁷⁹

Si tratta però di una norma che, senza smarrire il proprio carattere di absolutezza, deve essere continuamente *riguadagnata*, vale a dire costantemente riconquistata attraverso una lotta con sé stessi, una «lotta per una vita piena di valore».⁸⁰ Si tratta dunque, secondo Husserl, di dare ordine alla propria parte pulsionale ed alla propria dimensione passiva istintuale attraverso la ricerca di un costante autogoverno: l'«Io morale» si rivela in questo modo come un io razionale-ideale in grado di condurre sé stessi, tramite il continuo sviluppo coerente delle proprie motivazioni, nella costante attuazione della vocazione (*Bestimmung*) personale. Abbiamo allora a che fare con un principio auto-regolativo che sta al fondo stesso della possibilità, sia di un significato permanente per un'identità che chiamiamo «io», sia della costante ricerca persona-

le, di una costante *formazione di sé* che deve guidare la nostra vita:⁸¹ «il fine della ricerca di sé non è l'auto-conservazione ma un costante divenire sé stessi (*Selbstwerdung*) [...] che dobbiamo praticare nel senso più vero; la ricerca di sé, del vero sé, consiste in un continuo trovare e in un continuo cercare».⁸² Husserl in chiusura delle sue lezioni di etica del 1920/24 sottolinea come il significato più autentico della vocazione, sia proprio quello contenuto nel senso luterano della professione (*Beruf*):⁸³ il saper corrispondere a ciò che si è chiamati a svolgere nell'intero arco della propria vita in conformità a quelle che sono le possibilità e le capacità più proprie. La ricerca di sé deve dunque poggiare fondamentalmente su questo auto-riconoscimento *totale*, riconoscimento di ciò che corrisponde alla comprensione di quel che mi spinge ad agire verso il mio meglio nell'interezza della mia vita:

più chiaramente ognuno di noi dice: Io — io voglio vivere la mia vita, l'intera mia vita d'ora in poi, in tutti i suoi atti e con il contenuto dell'insieme dei vissuti, in modo tale che essa sia la miglior vita possibile; la mia migliore possibile, ossia la migliore possibile di cui sono capace.⁸⁴

La vocazione personale: volontà e tempo

Il *fiat* dettato dalla volontà *positiva* istituisce per Husserl un momento *creativo* vero e proprio che dà avvio sempre anche ad nuova istanza temporale: «La volontà in quanto certezza del volere, pone il futuro in una forma, che sola gli attribuisce, agli occhi della coscienza, la certezza d'essere».⁸⁵ La ricerca della *miglior vita possibile* mette allora in gioco il legame essenziale che esiste tra volontà e tempo: quello di una di inaugurazione di un *presente* che deve rinnovarsi in una costante apertura al futuro, che dal momento inaugurale *dell'ora in poi* si svolge in un continuo positivo riempimento di senso della mia vita, verso l'effettiva attuazione di quell'*io posso* che caratterizza non solo la mia esistenza come tale, ma anche l'intreccio interpersonale-temporale del nostro rapportarci agli altri.⁸⁶ In questa duplice struttura *qualitativo-temporale*, quella di un prima che si traduce in un poi completamente rinnovato, si mostra allora una dimensione *assoluta* poiché riguarda *in toto* la mia individualità: in essa vi è il contrassegno esclusivo della mia personalità ed in essa si rivela, anche, la correlazione necessaria tra volontà e dovere. La domanda per cui ci si chiede «se giungo ad una vita migliore mediante l'esser-buono oppure giungo all'esser-buono mediante una vita migliore possibile»,⁸⁷ diviene a questo punto superflua: «questa è la vita per me dovuta e assolutamente dovuta».⁸⁸

Al legame essenziale tra volontà, motivazione e tempo che caratterizza ogni decisione razionale, va ricondotta infine anche l'altrettanto essenziale dimensione della libertà di scelta.⁸⁹ La nostra vita è, per Husserl, condizionata *a priori* in ogni suo *punto temporale* (*Zeitpunkt*) da un campo di possibilità concrete di cui noi, ancor prima di pensare ad una loro reale attuazione, siamo intimamente consapevoli. Di fronte ad ogni scelta etica si staglia dunque, sempre, un orizzonte futuro, un orizzonte pratico-positivo, scelta possibile in cui riecheggia dunque inequivocabilmente in Husserl il significato luterano della vocazione cui facevamo riferimento: «che io mi decida di fare ciò che sta attualmente nelle mie possibilità, non viene deciso dal di fuori come se si trattasse di una lotteria, piuttosto io faccio esattamente questo perché qualcosa parla nella mia coscienza: e parla a me, precisamente a me».⁹⁰ La norma etica assume così sempre più la colorazione personale di una *voce interiore*, un appello imperativo che, nella sua categoricità si rivela come *necessariamente individuale*. Chi agisce eticamente seguendo la propria vocazione non obbedisce ad una pluralità di imperativi ma sempre ed esclusivamente ad uno solo: «un *unum necessarium*; un unico continuo dover essere (*Gesollten*) per ogni momento della sua intera vita libera e cosciente».⁹¹ Ancor prima dell'attuazione di ogni valutazione e decisione pratica verso un presunto bene, tale imperativo si impone come l'autentica norma della motivazione personale: «se compio il meglio tra ciò che in piena consapevolezza (*nach bestem Wissen*) mi si offre come perseguibile, allora compio il bene etico».⁹²

Tale imperativo si ripropone sempre di fronte alla questione etica per eccellenza, quella che sorge ogni qualvolta ci si interroghi attorno al senso unitario della molteplicità di scopi consapevoli da perseguire nella propria vita. L'imperativo etico scaturisce allora *materialmente* dall'esperienza individuale, così ad es. la domanda radicale «come devo organizzare la mia vita per una vita che sia assolutamente buona?», racchiude in sé la domanda: «fa per me, è per me assolutamente dovuto, abbracciare la professione scientifica o non piuttosto una professione pratica?». ⁹³ L'esempio può naturalmente essere allargato, come nel caso di una vita *vocata* all'attuazione di valori relativi alla conoscenza scientifica oppure alle realizzazioni estetico-artistiche. In entrambi i casi abbiamo a che fare con valori pratico-razionali. Ma se tali valori si trasformano radicalmente in uno scopo di vita, la questione immediatamente conseguente sarà: come deve agire un soggetto che voglia conseguire in tali ambiti il proprio meglio possibile? L'imperativo etico è strettamente intrecciato alla «decisione per una *vita di vocazione (Berufsleben)* nella sua accezione più alta e pregnante», ⁹⁴ di cui la vocazione personale costituisce il presupposto, la *precondizione essenziale*. Ogni agire eticamente fondato nel saper riconoscere la propria vocazione deve dunque obbedire al proprio imperativo categorico che rappresenta, per Husserl, il significato più profondo dell'*amor sui*, quello della possibilità autentica di realizzare sé stessa da parte di ogni individualità personale. Nel voler agire *assolutamente* per il proprio meglio secondo le proprie capacità, vocazione e imperativo categorico vengono a coincidere:

che io possa rispettare e apprezzare pienamente numerosi valori, ma non amarli “con tutta l'anima”, dal centro più intimo della personalità — come se fossero i *miei*, quelli cioè ai quali io, in quanto sono proprio io, appartengo indissolubilmente — costituisce una differenza essenziale. Così l'arte è per l'autentico artista, la scienza per l'autentico scienziato (il “filosofo”), una “vocazione” (*Beruf*). ⁹⁵

Il bene che va insistentemente raggiunto si rivela allora come la convivenza perfetta tra il miglior fare possibile ed i suoi risultati ottenuti in piena «scienza e coscienza» (*Wissen und Gewissen*) e dunque come una continua trasformazione positiva che deve andare sempre di pari passo con l'instancabile ricerca dell'armonia personale. ⁹⁶ La «*patria*» della propria vocazione personale è per Husserl una sorta di *telos* infinito a cui la singola volontà può tendere solamente come volontà finita: è dunque un aspetto essenziale della declinazione personale della vocazione stessa, la sua necessaria ed essenziale delimitazione: vale a dire il fatto che «non posso volere tutto nello stesso tempo e, agendo, devo preferire un mondo di valori [...] con il quale ho un'affinità speciale e incondizionata». ⁹⁷

Queste riflessioni sono del tutto speculari al tema del rinnovamento individuale sviluppato negli articoli scritti e parzialmente pubblicati nel 1923-24 per la rivista giapponese *Kaizo*. ⁹⁸ In questi scritti l'autentica vita etica soggettiva viene descritta come un continuo intreccio tra la volontà consapevole e il rinnovamento personale, in cui la vita etica è una vita pienamente razionale che riguarda ogni sfera pratica e anche là dove l'agire è riferito alla conoscenza intellettuale, è sempre l'etica a rivelarsi il vero terreno fondativo. Si tratta dunque di una dimensione *normativa personale* ben differente dall'imposizione di un semplice insieme formale di regole volte a condurre una corretta condotta morale, poiché l'etica, per Husserl, «deve essere concepita come la scienza che abbraccia l'intera vita di una soggettività razionale dal punto di vista della ragione che regola tale vita in modo unitario». ⁹⁹ Decidersi consapevolmente per tale vita è il vero sfondo assoluto del tema della vocazione personale e dell'etica individuale ad esso legato:

È la caratteristica essenziale dell'etico, nel nostro senso attuale di etica individuale, quella di esigere una regolazione dell'*intera* vita individuale secondo l'“imperativo categorico” della ragione — di esigere cioè dalla vita di essere la migliore possibile di fronte alla ragione e in *tutti* i suoi possibili atti personali. ¹⁰⁰

Non abbiamo però a che fare con una vita chiusa in un universo introspettivo, incurante degli altri e indifferente al mondo circostante (*Umwelt*), al contrario, la ricerca di sé e la consapevolezza della propria motivazione nel suo divenire e consolidarsi sono il *fondamento* della relazione all'altro: «nel *fine del vero amor proprio*, inteso come un cercare che ama e un creare che desta il suo vero Sé, è racchiuso il *fine dell'amore*

per il prossimo, che serve concretamente il prossimo nel suo cercare-sé-stesso e riformare sé stesso».¹⁰¹ L'autentica scelta etico-razionale, per Husserl, è necessariamente e *positivamente* inclusiva dell'altro.¹⁰² L'ideale di sé non può riferirsi dunque che alla comunità degli altri io: «vivere una vita personale significa vivere in quanto io e in quanto noi, accomunati in un orizzonte comune»,¹⁰³ un orizzonte dove si possono intrecciare e stimolare vicendevolmente le singole motivazioni e le singole, personali, *vocazioni*. «Il riconoscimento degli altri, dei loro sentimenti di amore (*Liebesgesinnung*) mi sprona a riconoscermi come colui che lotta e combatte contro il male e, allo stesso tempo, rafforza la fiducia reciproca tra me e gli altri».¹⁰⁴ Il riconoscimento delle motivazioni altrui può dunque *fondersi* con la propria vocazione, che è quindi non solo e necessariamente individuale, ma è altrettanto eticamente vincolata alla condivisione comunitaria interpersonale. Nel continuo processo di consapevolezza *inaugurato* dal *gesto temporale* del decidersi di seguire sino in fondo la propria vocazione, viene *materialmente e originariamente istituito* il valore pratico-razionale della vocazione stessa: quello di un valore fondato nell'instancabile ricerca dell'attuazione del proprio sé. Esso è condizione necessaria per il radicamento personale in una vita *etica comune* poiché «il migliore essere, volere e realizzare possibile degli altri appartiene al mio proprio essere, volere e realizzare e viceversa».¹⁰⁵

1. Il tema di un'etica dei valori personale-materiale richiama inevitabilmente il pensiero di Max Scheler. Per un approfondimento delle analogie ma anche delle differenze con Scheler, ci sia consentito rimandare al nostro *Phenomenologia delle emozioni, Scheler e Husserl*, Mimesis, Milano 2016. ↩
2. Cfr. R. De Monticelli, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano 2018. ↩
3. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, Husserliana (d'ora in poi HUA e numeraz. ss.), Band XXVIII, U. Melle (Hrsg.), Kluwer, Den Haag 1988, p. 383. ↩
4. M. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, HUA XXIV, M. Nijhoff, Den Haag 1984, p. 445. ↩
5. Cfr. HUA XXVIII, pp. 384-419. ↩
6. Husserl frequenta le lezioni di Brentano sulla filosofia pratica durante i semestri invernali 1844/85 e 1885/86. Cfr. *Erinnerungen an Franz Brentano* in E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, HUA XXV, T. Nenon, H.R. Sepp (Hrsg.), M. Nijhoff, Dordrecht 1986, p. 304 e pp. 308-309; K. Schumann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977, p. 13 e p. 15; U. Melle, *Einleitung des Herausgebers* in HUA XXVIII, pp. XVI ss. ↩
7. Cfr. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Francke, Bern 1952, pp. 55-56. ↩
8. HUA XXVIII, p. 394. Cfr. D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, tr. it. di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1980, p. 217. ↩
9. HUA XXVIII, p. 404, *c.vo nostro*. Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, II, tr. it. di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1982, p. 286. ↩
10. Cfr. HUA XXVIII, pp. 249 ss. ↩
11. *Ivi*, p. 250. ↩
12. *Ivi*, p. 253. ↩
13. Cfr. U. Melle, *Husserl's Phenomenology of Willing*, in J.G. Hart, L. Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1997, p. 171. ↩

14. Cfr. *Ibidem*. Husserl si era precedentemente occupato di etica nei corsi tenuti ad Halle come *Privatdozent* nei semestri estivi del 1891, 1893, 1984, 1985 e 1987 e nel semestre estivo del 1902. Cfr. K. Schumann, *Husserl-Chronik*, cit., pp. 30, 35, 41, 45, 51 e U. Melle, *Einleitung des Herausgebers*, cit., in HUA XXVIII, p. XV. ↩
15. Cfr. E Husserl, *Logische Untersuchungen* (d'ora in poi LU e numeraz. s.), vol. I, Niemeyer, Tübingen 1922; tr. it. di G. Piana, *Prolegomeni a una logica pura*, in *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 23-263. ↩
16. HUA XXVIII, tr. it. di P. Basso e P. Spinicci (a cura di), in *Lineamenti di etica formale*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 2002, p. 81. ↩
17. HUA XXVIII, tr. it. cit., p. 68. ↩
18. Cfr. LU, II/1, pp. 387 ss.; tr. it. cit., pp. 176 ss. ↩
19. Cfr. LU, II/1, pp. 411 ss.; tr. it. cit., pp. 197 ss. ↩
20. Cfr. U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte* in S. Jsseling, *Husserls-Ausgabe und Husserls-Forschung*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1990, pp. 35-49; K. Schumann, *Problemi della dottrina husserliana del valore* in «Discipline Filosofiche», 1, 1993, pp. 7-20. ↩
21. LU, II/1, p. 415; tr. it. cit., pp. 200-201. ↩
22. Cfr. *ivi*, pp. 493-494; tr. it. cit., pp. 279-280. ↩
23. Cfr. *ivi*, tr. it. cit., p. 179; per il presupposto intenzionale dell'inseparabilità tra «il sentimento immanente al soggetto e alla rappresentazione che lo suscita», cfr. E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 141. ↩
24. Cfr. LU, II/1, p. 391; tr. it. cit., p. 180. In *Ideen I*, vi è una importante annotazione di Husserl in cui si afferma che: «va osservato che questo fondamentale concetto fenomenologico della motivazione, che mi risultò nelle *Ricerche logiche* dalla delimitazione della sfera puramente logica (in contrapposizione al concetto della causalità relativa alla sfera trascendente), è una *generalizzazione* di quel concetto di motivazione secondo cui possiamo dire, per esempio del volere uno scopo, che esso motiva il volerne i mezzi» (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, HUA III/1-2, K. Schumann (Hrsg.), M. Nijhoff, Den Haag 1976, p. 89; tr. it. a cura di V. Costa, con un'Introduzione di E. Franzini, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 117 nota 3. ↩
25. LU, II/1, p. 394; tr. it. cit., pp. 182-183. ↩
26. HUA XXVIII, p. 410. ↩
27. Cfr. HUA XXXVII, §§ 14-17. Cfr. J. Benoist, *La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione*, in Centi e G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 172-173. ↩
28. HUA III, p. 241; tr. it. cit., pp. 291-292; cfr. *ivi*, *Beilage XXI*, tr. it. pp. 408-409. ↩
29. Mutamento linguistico-concettuale che presuppone però la trasformazione teorico-semanticamente operata dall'assunzione fenomenologica della riduzione trascendentale. ↩
30. Cfr. HUA III p. 242, tr. it. cit., p. 292 e HUA III, *Beilage XXI*, tr. it. cit., pp. 408-409. ↩
31. *Ivi*, pp. 239-240; tr. it. cit., p. 290. ↩
32. *Ivi*, p. 198; tr. it. cit., p. 243. Sul senso non temporale, bensì *puramente strutturale* di tale relazione cfr. A. Staiti, *Etica naturalistica e fenomenologia*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 88-89. ↩
33. HUA XXVIII, pp. 49-51; tr. it. cit., p. 67-69. ↩

34. Cfr. LU, II/1, p. 415-416; tr. it. cit., p. 201: «la materia [...] è la proprietà risiedente nel contenuto fenomenologico dell'atto che non si limita a far sì che l'atto apprenda l'oggettualità di volta in volta data, ma che determina anche *in che modo* esso la apprende. [...] Che l'atto abbia proprio questo oggetto e nessun altro dipende dalla sua materia». ↩
35. HUA XXVIII, p. 11. ↩
36. *Ivi*, p. 34; tr. it. cit., p. 53. ↩
37. Sulla reciprocità di etica e logica in Husserl insiste V. Gérard, *L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl*, in B. Centi e G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, cit., pp. 117-150. ↩
38. *Ivi*, p. 33; tr. it. cit., p. 53. ↩
39. B. Centi in *Il concetto di valore nelle lezioni di etica di Husserl*, in *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, cit., p. 276, sostiene che Husserl nelle analisi del corso di etica del '14, coglie «un aspetto decisivo dell'etica kantiana» che non è mai «formalistica astratta, vuota». Analogamente, per G. Gigliotti in *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant*, *ivi*, p. 66, Husserl non vuole «schierarsi dalla parte dei critici del *formalismo* kantiano, ma contestarne solo l'intellettualismo». La questione della forte presenza di elementi *contenutistici* anche nell'etica kantiana, che entrambi i saggi hanno il merito di sottolineare, oltrepassa i limiti circoscritti dalle nostre osservazioni. Il fatto essenziale, però, rispetto a quanto stiamo qui discutendo, riguarda invece il rilievo critico che Husserl rivolge a Kant, quello cioè di non esser stato in grado di cogliere l'elemento *apriorico materiale-personale* dell'imperativo categorico. Per Husserl, «Kant non conosce l'apriori fenomenologico» (cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil*, R. Boehm (Hrsg.) HUA VII, M. Nijhoff, Den Haag 1956, p. 390. Nella ridefinizione della propria posizione sull'etica del corso del '14, svolta durante le lezioni del 1920-1924, Husserl, in polemica con Kant, afferma che «solo la considerazione della materia della volontà, dei contenuti materiali che devono per così dire essere desiderati, può insegnare come devo volere nel caso concreto, e questi stessi contenuti materiali devono fornirmi le premesse della volontà, i motivi della volontà, fornirli a me e ad ogni essere razionale allo stesso modo. *La pretesa di dover prescindere dal contenuto materiale è assurda tanto nella sfera della volontà quanto in quella del pensiero*» (cfr. HUA XXXVII, p. 235; tr. it. a cura di F.S. Trincia, E. Husserl, *Introduzione all'etica*, Laterza, Bari 2009, pp. 230-231). Per la critica di Husserl al formalismo dell'imperativo categorico kantiano, cfr. G. Heffernan, *The Development of Husserl's Categorical Imperative*, in M. Cavallaro, G. Heffernan (eds.), *The Existential Husserl. A Collection of Critical Essays*, Springer, Cham 2022, pp. 94-95. Per un'analisi del *trascendentalismo* husserliano basato essenzialmente, a differenza di Kant, su di una *legalità contenutistica*, cfr. V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001. ↩
40. HUA XXVIII, p. 43; tr. it. cit. p. 62. ↩
41. *Ivi*, p. 140; tr. it. *modificata*, p. 154. ↩
42. HUA XXVIII, p. 139; tr. it. cit., p. 153. Per un approfondimento dei temi sull'apriori materiale, cfr. i saggi raccolti in R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale*, Guerini, Milano 2006. ↩
43. HUA XXVIII, p. 136; tr. it. cit., p. 150. Cfr. F. Brentano, *Vom Ursprung...*, cit., pp. 22 ss. ↩
44. HUA XXVIII; tr. it. cit., p. 151, c. *vo nostro*. ↩
45. HUA XXVIII, pp. 350-351. Per la ripresa dei motivi del corso universitario del '14 del principio di Brentano dell'assorbimento del bene nel meglio, cfr. anche E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, *Husserliana Materialien*, Band IX, Springer, Dordrecht 2012, p. 129. ↩
46. HUA XXVIII, p. 419. ↩
47. Cfr. *ivi*, pp. 139-141; tr. it. cit., pp. 154-155. ↩
48. Cfr. HUA XXVIII, pp. 421-422. ↩

49. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie...*, cit., p. 146 nota 1; cfr. U. Melle, *Einleitung des Herausgebers*, HUA XXVIII, pp. XLVI-XLVII e Id., *Husserls personalistische Ethik* in B. Centi e G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragione pratica*, cit., pp. 350-351. ↩
50. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie...*, cit., p. 133. ↩
51. Cfr. *Ibidem*. ↩
52. *Ivi*, p. 136. ↩
53. *Ivi*, p. 81; tr. it. cit., p. 80. ↩
54. *Ivi*, p. 84; tr. it. cit., p. 82. ↩
55. *Ivi*, p. 215; tr. it. cit., p. 210. ↩
56. Cfr. *ivi*, pp. 106-107; tr. it. cit., pp. 103-104. ↩
57. Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, HUA IV, M. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1952, p. 220; tr. it. a cura di V. Costa, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, p. 223. ↩
58. HUA XXVIII, p. 104; tr. it. cit., p. 119. Ciò non esclude però che il volere possa essere fondato sul desiderio: cfr. *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, HUA XLIII/2, U. Melle, T. Vohnger (Hrsg.), Springer, Cham 2020, p. 46. ↩
59. *Ivi*, p. 105; tr. it. cit., p. 120. ↩
60. Nelle lezioni del 1914 Husserl afferma che «una questione aperta è poi se ogni volere racchiuda a sua volta un desiderare o un bramare» (cfr. HUA XXVIII, p. 105, tr. it. cit., p. 120). ↩
61. Cfr. HUA XXVIII, p. 156. ↩
62. Cfr. *Ibidem*. ↩
63. Cfr. HUA IV, p. 230; tr. it. cit., pp. 232-233. ↩
64. *Ivi*, p. 230; tr. it. cit., p. 233. ↩
65. *Ivi*, p. 221; tr. it. cit., p. 225. ↩
66. Cfr. il nostro, *Il governo delle emozioni*, «Dialegesthai», Anno 16 (2014), <https://purl.org/mdd/veniero-venier-03>. ↩
67. HUA IV, p. 258; tr. it. cit., p. 259. ↩
68. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, HUA XI, M. Fleischer (Hrsg.), M. Nijhoff, Den Haag 1966, p. 38; tr. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016, p. 116. ↩
69. Cfr. HUA IV, p. 222; tr. it. cit., pp. 225-226. ↩
70. HUA XXXVII, p. 332. ↩
71. Cfr. G. Piana, *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu.com, 2013, pp. 90 ss. ↩
72. HUA XI, p. 52, tr. it. cit., p. 134. Si tratta qui di allargare anche per l'analisi della sfera etica quel duplice aspetto dell'intenzionalità che E. Franzini in *Filosofia dei sentimenti*, cit., p. 52, descrive come: «l'attività del fungere, che è sempre presente e sempre nascosta». ↩

73. Si tratta del cosiddetto *Kriegszeit* che va dal 1916 al 1918. ↩
74. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, HUA XLII, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/London 2014, p. 266. ↩
75. *Ivi*, p. 279. ↩
76. Sul tema in Platone del governo di sé cfr. ad es. *Fedro*, 246 A ss. e la celebre metafora del carro alato e la tripartizione dell'anima in *Repubblica*, IV, 439 A ss.; cfr. A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, FrancoAngeli, Milano 2013. ↩
77. HUA XLII, p. 283. Nei *Prolegomeni a una logica pura*, LU I, p. 45; tr. it. cit., p. 61, Husserl definisce la norma fondamentale come «il correlato della definizione del “buono” e del “migliore”. [...] Essa indica secondo quale *criterio fondamentale (valore fondamentale)* debba essere compiuta ogni operazione normativa». ↩
78. HUA XXXVII, p. 5; tr. it. cit., p. 5. Già nelle lezioni su Fichte del 1917–1918 Husserl affermava che «la domanda è sempre soltanto: cos'è che voglio davvero e nel profondo del cuore, e la *decisione* per il punto di vista dell'alta moralità non significa nient'altro che volere da quel momento in poi e in modo assolutamente esclusivo soltanto quello e nient'altro». Cfr. E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, HUA XXV, p. 290; tr. it. a cura di F. Rocci, E. Husserl, *Fichte e l'ideale dell'umanità*, ETS, Pisa 2006, p. 84. Per l'influsso fichtiano del nuovo punto di vista etico di Husserl cfr. U. Melle, *Husserl's Ethic*, in «Études phénoménologiques», n. 13-14, 1991, p. 131. ↩
79. HUA XXXVII, p. 8; tr. it. cit., p. 8. ↩
80. E. Husserl, *Erneuerung als individuellethisches Problem*, in *Aufsätze und Vorträge. (1922-1937)*, HUA XXVII, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989, p. 25; tr. it. a cura di C. Sinigaglia, in E. Husserl, *L'idea di Europa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 31. ↩
81. Cfr. HUA XXXV, pp. 389-390. ↩
82. HUA XLII, p. 286. ↩
83. Cfr. HUA XXXVII, p. 250; tr. it. cit., p. 245. ↩
84. HUA XXXVII, p. 252; tr. it., cit., p. 247. ↩
85. *Ibidem*, p. 108; tr. it. cit. p. 122. ↩
86. Cfr. S. Heinämaa, *Vocational life: personal, communal, and temporal structures*, in «Continental Philosophy Review», 56, 2023, p. 471. Si veda anche V. Costa, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011, p. 81. ↩
87. HUA XXXVII, p. 254; tr. it., cit., p. 249; cfr. F.S. Trincia, *Un'etica della miglior vita possibile. Considerazioni sulla sezione finale della Introduzione all'etica di Edmund Husserl*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. 1 (2010), n. 1-2, p. 20. ↩
88. HUA XXXVII, p. 252; tr. it., cit., p. 247. ↩
89. Cfr. M. Deodati, *L'intenzionalità all'opera. Studi sul pensiero pratico di Husserl*, Mimesis, Milano 2013, p. 118. ↩
90. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, cit., p. 128. ↩
91. *Ivi*, p. 131. ↩
92. *Ivi*, p. 135. ↩
93. HUA XXXVII, p. 9; tr. it. cit., p. 10; cfr. anche HUA XXXV, p. 136. ↩

94. HUA XXVII, p. 28; tr. it. cit., p. 34. ↩
95. *Ibidem.* ↩
96. Cfr. HUA XXXV, p. 148. ↩
97. Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, HUA VIII, R. Boehm (Hrsg.), M. Nijhoff, Den Haag 1952, pp. 13-16; tr. it. di A. Staiti a cura di V. Costa, in E. Husserl, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp 17-20. ↩
98. Cfr. HUA XXVII, pp. 3-122. ↩
99. *Ivi*, p. 25. ↩
100. *Ivi*, p. 48. ↩
101. HUA XXXVII, p. 241; tr. it. cit., p. 236. ↩
102. Cfr. HUA XXXVII, § 49. ↩
103. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, HUA VI, W. Biemel (Hrsg.), M. Nijhoff, Den Haag 1976, p. 314; tr. it. di E. Filippini, E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 328. ↩
104. HUA XLII, p. 287. ↩
105. HUA XXVII, pp. 45-46; tr. it. cit., p. 55. ↩

Copyright © Dialegesthai 1999-2024 · ISSN 1128-5478 · dialegesthai@mondodomani.org · [Informazioni](#)

