

VENIERO VENIER

LA NORMA FONDAMENTALE.
 HUSSERL E LA FENOMENOLOGIA DEI VALORI

SOMMARIO: 1) *Etica e logica*; 2) *Il sentimento etico*; 3) *Etica materiale*; 4) *La motivazione personale*; 5) *Motivazione attive e motivazione passiva*; 6) *La vocazione personale e la norma fondamentale*.

1) *Etica e logica*

L'INTRECCIO tra la riflessione etica e il rigore logico-argomentativo segna marcatamente, sin dagli inizi, la *vita filosofica* di Husserl. Non si tratta solamente della fatica costante di un'elaborazione teorica sempre tesa ad una continua ridiscussione e alla propria coerenza formale, ma anche, e soprattutto, della progressiva messa in relazione di un'etica *rigorosa* con il *valore* della dimensione individuale-personale¹. Tale impegno riguarda, dunque, non solo il susseguirsi delle analisi fenomenologiche attorno all'intreccio fra i vissuti percettivo-intellettivi, quelli del sentire (*Fühlen*) e quelli del volere, ma anche l'instancabile ricerca di un ordine e di un senso razionale, che è allo stesso tempo personale e teorico e tramite cui viene gradualmente alla luce il profondo significato etico della vocazione come *norma essenziale* a cui si è chiamati a corrispondere verso la realizzazione del *proprio meglio* e del proprio bene. La figura centrale della vocazione individuale, come vedremo, acquisisce via via sempre più importanza nel percorso fenomenologico husserliano precisandone il terreno etico. Ma di tutto questo sono già una prima chiara testimonianza le annotazioni autobiografi-

¹ Nel nostro *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Milano 2011, abbiamo approfondito, in rapporto alla figura chiave dell'empatia (*Einfühlung*), l'aspetto *individuale-essenziale* di tale *dimensione*, il seguente lavoro si sforza invece di metterne a fuoco soprattutto l'*essenza normativa*. Vorrei qui inoltre esprimere la mia gratitudine ad Elio Franzini per aver letto e discusso con me questo testo nella sua stesura finale.

che del settembre del 1906, in cui Husserl dichiara con enfasi il proprio compito di una critica della ragione valutante, intesa come insieme di razionalità pratica e logica, aggiungendo di non poter autenticamente vivere «senza poter 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»².

Sin dagli inizi, la *scienza* etica si rivela per Husserl come una *techné*, una *Kunstlehre*, in cui, sotto il chiaro influsso della lezione di Franz Brentano, non è difficile scorgere l'eco aristotelico di una *disciplina* del corretto agire, secondo la quale si devono poter riconoscere i fini come tali nella loro adeguatezza e nella loro giustezza³. Si tratta inoltre di una disciplina che deve essere in grado di mostrare anche il proprio legame *essenziale* con l'essere personale nelle sue radici più profonde. In un frammento, tratto da un corso di lezioni del 1897 su etica e filosofia del diritto, Husserl 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»⁴. E sempre nel medesimo frammento si legge:

abbiamo descritto l'etica come una disciplina scientifica ma anche allo stesso tempo come *Kunstlehre*, come un'arte tecnica, vale a dire come una disciplina pratica. Ma non si escludono a vicenda i concetti di arte e scienza? Certamente! Ma non quelli di arte tecnica e scientificità. E qui, a partire dall'antico grande maestro Aristotele, è necessaria una breve discussione⁵.

Com'è noto, in una serie di lezioni tenute tra il 1908 e il 1914, Hus-

² E. HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, in U. MELLE, (Hrsg.), *Husserliana XXIV* (d'ora in poi HUA e numerazione ss.), Den Haag 1984, p. 445. Cfr. G. SEMERARI (a c. di), *La cosa stessa*, Bari 1995, p. 277.

³ Cfr. F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1922, p. 14; sull'adesione, in questa prima fase, all'impostazione di Brentano si veda anche MELLE, *Einleitung der Herausgebers*, in HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in MELLE (Hrsg.), HUA XXVIII, Dordrecht-Boston-London, 1988, p. XVI.

⁴ HUA XXVIII, p. 383.

⁵ *Ivi*, p. 384.

serl riprende più diffusamente e sistematicamente i temi già discussi in precedenza rispetto alla sfera etica e a quella ad essa connessa dei valori⁶. La discussione etica si appiglia qui principalmente al tentativo di descrivere un *rigore formale* che sia analogo a quello della logica. Riprendendo esplicitamente problematiche già discusse nei *Prolegomeni a una logica pura*⁷, una delle questioni di fondo affrontate nelle lezioni di etica riguarda appunto 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»⁸. Lo scopo fondamentale è quello, come Husserl riconoscerà in seguito⁹, non solo di mettere continuamente in luce per l'etica l'esigenza di un rigore formale come suo primo livello, ma anche quello di evidenziare, come suo strato superiore, un aspetto contenutistico, materiale, legato alla dimensione essenziale della prassi soggettiva. In una riflessione retrospettiva attorno alle *Ricerche Logiche*, Husserl sottolineava l'importanza decisiva che aveva avuto in quel periodo la riflessione attorno all'intreccio fra la vita conoscitiva e quella pratico-valutante, ribadendo la necessità di conseguire dall'interno (*in innerer Erfahrung*) «una chiara comprensione di come la “verità” sorga come prodotto del conoscere “razionale”, il valore autentico come prodotto del valutare “razionale”, i beni etici nel volere eticamente giusto come prodotto soggettivo»¹⁰.

Come nel caso del giudicare cognitivo, anche la sfera pratica deve possedere, inoltre, la componente essenziale della convinzione: inten-

⁶ Cfr. *Ibidem*. Va comunque ricordato che Husserl si era già occupato di etica sin dai corsi tenuti ad Halle come *Privatdozent*, nei semestri estivi del 1891, 1893, 1894, 1895 e 1897 e nel semestre estivo del 1902. Cfr. K. SCHUMANN, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, pp. 30, 35, 41, 45, 51, e MELLE, *Einleitung des Herausgebers in Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in: U. MELLE (Hrsg.), HUA XXVIII, Dordrecht-Boston-London, 1988, p. XV. Per un commento pionieristico all'etica husserliana, cfr. A. ROTH, *Edmund Husserls etische Untersuchungen*, Den Haag 1960.

⁷ Cfr. *Logische Untersuchungen* (d'ora in poi LU). *Prolegomena zur reinen Logik*, I, Tübingen 1922.

⁸ HUA XXVIII, p. 64; tr. it. di P. BASSO e P. SPINICCI (a c. di) in *Lineamenti di etica formale*, Firenze 2002, p. 81.

⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 139-141; tr. it. cit., pp. 154-155.

¹⁰ HUSSERL, *Phenomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. BIEMEL (Hrsg.), HUA IX, Den Haag 1968, p. 30; tr. it. di S. BESOLI e V. De PALMA (a c. di) in *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, Genova 1999, p. 233.

dere significa essere convinti. La proposizione giudicativa che esprime l'intenzione del contenuto «questo C è P» ha come suo parallelo la convinzione espressa dall'intenzione pratica nella proposizione «questo C deve essere P». Quel che, in analogia con la logica, vale per il contenuto della volontà e del desiderio, deve valere infine anche per il 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 disvalore¹¹.

Vi sono però, per Husserl, tre tipologie fondamentali di ragione: quella logico-cognitiva, quella assiologica e quella pratica¹². La questione centrale, che acquisterà un peso sempre maggiore nella riflessione etica husserliana, non è solo quella di articolare le eventuali differenze e analogie formali tra logica e assiologia, ma anche di comprenderne il legame con la dimensione pratica. In tale contesto, come vedremo meglio approfondendo l'elemento normativo etico-personale, entrerà in gioco, assieme all'aspetto logico-cognitivo, la stretta relazione tra l'ambito assiologico e la sfera pratica volitivo-decisionale, in cui i contenuti e le caratteristiche quali i valori, i beni, il comportamento e gli scopi si riveleranno sempre più nettamente come i correlati oggettivi degli atti del sentire e del volere.

2) *Il sentimento etico*

Sin dagli inizi, come si evince anche dai frammenti delle lezioni del semestre estivo del 1902 sulle *Questioni fondamentali dell'etica*¹³, l'impostazione husserliana segue fundamentalmente, nella sua contrapposizione critica a Kant e a Hume, la posizione di Brentano¹⁴. Si tratta fon-

¹¹ HUA XXVIII, p. 50; tr. it. cit., p. 68.

¹² Cfr. MELLE, *Husserl's Phenomenology of Willing*, in J. G. HART, L. EMBREE (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht 1997, p. 171.

¹³ Cfr. HUA XXVIII, pp. 384-419.

¹⁴ Husserl, durante i semestri invernali 1844/85 e 1885/86, aveva seguito due lunghe lezioni di Brentano di cinque ore ciascuna sulla filosofia pratica. Cfr. *Erinnerungen an Franz Brentano*, in HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, in T. NENON, H. R. SEPP (Hrsg.), HUA XXV, Dordrecht 1987, p. 304 e pp. 308-309; SCHUMANN, *Husserl-Chronik*.

damentalmente di capire 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»¹⁵. 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 astrae dal sentimento»¹⁶.

Non è dunque possibile che un principio oppure una norma dell'agire etico si diano senza un qualche riferimento al ruolo essenziale svolto dal sentimento e dal desiderio. Immaginare l'assenza di tale legame, sarebbe come immaginare

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 senso¹⁷.

La dimensione affettiva si rivela dunque di estrema importanza per chiarire la sfera del *rigore etico*, assieme alle questioni relative ai valori, alla loro comprensione, alla scelta razionale e al determinarsi concreto della volontà. Già nelle lezioni del 1908/1909 sui *Problemi fondamentali dell'etica*, Husserl cercava di discutere, da un lato, il ruolo del sentimento come necessaria modalità d'accesso ai valori, dall'altro, la questione della loro oggettività all'interno del problematico rapporto fra intelletto e sentimento¹⁸. «Come si può divenire consapevoli nel sentimento (*Gemütsakt*) di un valore in sé, – si domanda Husserl – e come si può

Denk- und Lebensweg Edmund Husserls cit., p. 13, e p. 15; MELLE, *Einleitung des Herausgebers* in HUA XXVIII, pp. XVI ss.

¹⁵ Cfr. F. BRENTANO, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern 1952, pp. 55-56.

¹⁶ HUA XXVIII, p. 394. Cfr. D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, tr. it. di M. DAL PRA, Bari 1980, p. 217.

¹⁷ HUA XXVIII, p. 404, corsivo mio. Cfr. HUME, *Trattato sulla natura umana*, II, tr. it. di E. LECALDANO e E. MISTRETTA, Bari 1982, p. 286.

¹⁸ Cfr. XUA XXVIII, pp. 249 ss.

pretendere e non solo pretendere ma anche fondare la sua verità»¹⁹? Se al sentire va riconosciuto, dunque, 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. 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»?²⁰.

Nel celebre § 15 della *Quinta ricerca logica*²¹, 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, come avverrà nel periodo immediatamente successivo, non è qui ancora del tutto esplicito, anche se è già espressa l'esigenza di far emergere, per la sfera dell'affettività, l'aspetto razionale-intenzionale. Discutendo l'impostazione di Brentano, Husserl, com'è noto, introduce per i vissuti di coscienza, sulla scorta della distinzione fra atto e materia, due classificazioni fondamentali: la qualità d'atto oggettivante e quella non-oggettivante²². A suo parere, la posizione di Brentano, che si basa esclusivamente sul riferimento intenzionale del sentimento ad un oggetto rappresentato, è insufficiente perché non tiene conto di tale distinzione, la quale è invece indispensabile per capire non solo il senso dell'intenzionalità, ma anche il suo legame specifico con la sfera affettiva. Brentano non coglierebbe sino in fondo il carattere d'atto del sentimento proprio

¹⁹ *Ivi*, p. 250.

²⁰ *Ivi*, p. 253.

²¹ HUSSERL, LU, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, II/1, Tübingen 1922, pp. 387 ss. tr. it. di G. PIANA in *Ricerche logiche*, Milano 1968, vol. II, pp. 176 ss.

²² Fra la vasta letteratura critica a riguardo, cfr. MELLE, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in S. IJSSELING, *Husserls-Ausgabe und Husserls-Forschung*, Dordrecht, 1990, pp. 35-49; SCHUMANN, *Problemi della dottrina husserliana del valore* in «Discipline Filosofiche», 1 (1993), pp. 7-20; J. BENOIST, *I confini dell'intenzionalità*, Milano 2008, pp. 106-126.

perché non distingue, rispetto all'oggetto intenzionale, una materia da una qualità, non distingue cioè, nell'intendere intenzionale, quel che viene inteso dal modo in cui viene inteso²³. Gli atti oggettivanti sono, per Husserl, quel tipo di vissuti intenzionali che portano a manifestazione intuitiva qualsivoglia oggettualità e in cui ad ogni oggetto corrisponde una rappresentazione dell'oggetto stesso, sia esso reale o immaginario. Gli atti oggettivanti sono a loro volta distinti in atti posizionali e non-posizionali, a seconda che attribuiscono o meno all'oggetto l'esistenza, «il valore dell'essere»²⁴. Gli atti non-oggettivanti, alla cui classe appartiene anche il sentimento, non hanno invece direttamente a che fare, se non mediatamente, con la rappresentazione degli oggetti, anche se li *esigono*, e sono, nei loro confronti, «debitori del loro riferimento intenzionale»²⁵. Com'è noto, una prima soluzione di tale differenza qualitativa viene cercata da Husserl legando il senso oggettivo di questi ultimi alla necessità di poggiare su quelli oggettivanti e sulla loro capacità rappresentativa²⁶.

Tale difficoltà nel chiarire il rapporto intenzionale del sentimento con il proprio oggetto consiste dunque nel fatto che non è assolutamente possibile scindere l'intreccio fra l'intenzione e ciò a cui essa si riferisce. Sarebbe infatti impensabile, ad esempio, poter immaginare «un piacere senza qualcosa di piacevole». Al contrario, invece un riferimento associativo, come quello tra la città di Napoli e il Vesuvio, non esclude affatto che entrambi possano anche essere pensati isolatamente. Da tutto ciò, paradossalmente, consegue il fatto che i sentimenti, proprio grazie a questo essere costitutivamente in *debito intenzionale* verso il proprio oggetto, si rivelino non solo come un certo tipo di atti, di vissuti di coscienza, ma anche come vere e proprie «intenzioni», *richieste ineludibili*, «atti autentici nella nostra accezione». I sentimenti rivelano cioè quale sia la necessità che lega inscindibilmente il riferimento intenzionale al proprio oggetto come, ad esempio, *«l'essenza specifica*

²³ Cfr. LU, II/1, p. 387, tr. it. cit., p. 176.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 252.

²⁵ *Ivi*, p. 179.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 279.

del piacere esige il riferimento a qualcosa che piace»²⁷. Tale relazione, infine, non è affatto di tipo causale, ma piuttosto, come vedremo meglio, di genere *motivazionale* e consente, a sua volta, di chiarire ulteriormente, secondo Husserl, il significato stesso del vissuto intenzionale:

certo, noi diciamo che l'oggetto suscita il nostro compiacimento, [...] ma l'eventuale risultato di questa causazione apparente, quindi il compiacimento [...] ha senz'altro in sé il riferimento intenzionale. Non si tratta di un rapporto causale estrinseco, come se l'effetto fosse pensabile in ciò che esso è, considerato in sé stesso, anche senza la causa²⁸.

Non si tratta quindi di una relazione empirica tra noi e l'effetto meccanicamente provocato in noi da qualcosa di esteriore, ma di una relazione intenzionale: «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»²⁹. Ad esempio, l'essere piacevole, la gradevolezza *motivata* dalla vista di un paesaggio reale, non è un effetto meccanico causato dalla realtà fisica del paesaggio, ma appartiene piuttosto alla sua modalità specifica di vissuto intenzionale, quella del godimento, che va inoltre necessariamente distinta da altre possibili modalità d'atto, quali il venire percepito, ricordato o semplicemente immaginato. Il sentimento, inoltre, come nel caso del godimento, si fonde ed è un tutt'uno con la sensazione (*Empfindung*). Nelle riflessioni delle *Ricerche Logiche*, la sen-

²⁷ Cfr. *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 180. Approfondiremo in seguito il ruolo centrale della motivazione per l'etica fenomenologica husserliana che già *in nuce* si delinea nelle *Ricerche logiche*. In una nota di *Ideen I*, Husserl scrive: «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. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch*, in SCHUMANN (Hrsg.), HUA III, Den Haag 1976, p. 89, nota 3; tr. it. a c. di V. COSTA con un'introduzione di E. FRANZINI, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura* Vol. I, Torino 2002, p. 117, nota 3.

sazione 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.

Ad esempio, – afferma Husserl – 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 oggettiva³⁰.

La sensazione si presenta dunque da un lato, come una sorta di stimolo al realizzarsi del sentimento e, dall'altro, risulterebbe essere una sorta di proprietà a sé stante. Ma in questo duplice aspetto rimane aperta la questione dell'oggettività del *sentire*: quella ad esempio della piacevolezza 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 intenzionale del sentimento ad attenuare quella difficoltà e a far ridiscutere il carattere stesso del sentimento come qualità d'atto non-oggettivante. Già nelle lezioni sulle *Questioni fondamentali dell'etica* del 1902, e quindi immediatamente dopo le *Ricerche Logiche*, Husserl affermava che «il sentimento è annodato con la manifestazione, ed il suo oggetto appare come valore»³¹. Il poter, ad esempio, intendere, riconoscere e determinare un oggetto piacevole come *valore*, consente di indicare come vi sia, anche per i vissuti affettivi, la possibilità di un chiaro oggetto intenzionale. Si tratta di un momento decisivo per l'etica fenomenologica, perché permette ad Husserl di legare concretamente il sentire (*Fühlen*) al giudizio di valore. Il sentimento, infatti, essendo intrecciato al manifestarsi del valore, si rivela come sua mo-

³⁰ HUSSERL, LU, II/1, p. 394, tr. it. cit., pp. 182-183.

³¹ HUA XXVIII, p. 410.

dalità d'accesso e indispensabile premessa per la sua comprensione e per il suo riconoscimento³². In questo modo viene a trasformarsi radicalmente il senso stesso della passività del soggetto e perde significato l'isolamento fra il sentimento e la sensazione, la quale viene invece ad essere pienamente inglobata all'interno della struttura intenzionale. Tolto dall'isolamento in cui lo costringerebbe l'aspetto in sé *cieco*, non intenzionale, della sensazione (*Empfindung*), il sentimento – come vedremo meglio discutendo le lezioni sull'etica del 1920/1924 – diviene progressivamente non solo pre-condizione necessaria per la cognizione del valore, ma anche quella parte *soggettiva* correlata al valore come suo proprio *oggetto*³³.

In questo riconoscimento del carattere peculiare dell'intenzionalità affettiva, nel suo potersi relazionare *oggettualmente* ai valori, si può dischiudere e allargare, dunque, anche la possibilità stessa dell'etica come una *Kunstlehre* legata alla razionalità assiologica e a quella pratica³⁴. Questo allargamento viene definitivamente sancito nel I volume delle *Ideen* del 1913, dove Husserl afferma esplicitamente che «gli atti di piacere ('compiuti' o no), 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'»³⁵. E dunque, 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 differenti qualità d'atto, i differenti vissuti di coscienza con

³² Come sottolinea R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano 2003, p. 71: «il sentire è essenzialmente percezione di qualità di valore, positive o negative, delle cose».

³³ Cfr. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, in H. PEUCKER (Hrsg), HUA XXXVII, Dordrecht, 2004, §§ 14-17.

³⁴ Cfr. R. DONNICI, *Intenzioni d'amore, di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Napoli 1996, pp. 63-65.

³⁵ HUA III, p. 241; tr. it cit., pp. 291-292.

le loro corrispondenti materie (per la nuova terminologia husserliana i loro aspetti noetici e noematici³⁶), possono sempre intrecciarsi fra loro, anche se può spesso accadere che una di esse, all'interno della *presa di posizione*, detenga il comando sulle altre³⁷. La gradevolezza del colore di una rosa, ad esempio, va distinta dal valore della bellezza che le attribuisco, dalla *credenza* nei confronti della sua esistenza, dal fatto che la desideri o che decida di appropriarmene. Tutti questi «caratteri posizionali», possono tra loro intrecciarsi e pervenire ad una sintesi, a seconda del ruolo *arcontico*, di dominio, che uno di essi viene ad assumere nei confronti degli altri, come ad esempio nel caso di una *posizione* pratico-volitiva nella quale si decida di voler scegliere quella determinata rosa per la bellezza del suo colore.

Viene a mancare in questo modo, di fatto, la rigida contrapposizione tra atti oggettivanti e non oggettivanti delle *Ricerche Logiche*, ma soprattutto emerge concretamente la possibilità di intendere meglio quell'intreccio *essenziale* tra logica ed etica che chiama in causa il ruolo e la comprensione dei valori:

con la essenziale comunanza di genere di tutti i caratteri posizionali – afferma Husserl – è data *eo ipso* quella dei loro correlati posizionali noematici. [...] È qui che si fondano in ultima istanza le analogie avvertite in ogni tempo tra la logica generale, la dottrina generale dei valori e l'etica, che seguite nelle loro ultime profondità, conducono alla costituzione di discipline formali parallele: la logica formale, l'assiologia e la pratica formale³⁸.

La complessità della struttura razionale-intenzionale si arricchisce dunque grazie alla sfera oggettuale dell'etica in relazione ai valori. L'essere dotato di valore apre per la riflessione fenomenologica una nuova dimensione *ontologica*:

il nuovo senso introduce una dimensione di senso totalmen-

³⁶ Naturalmente non si tratta, per così dire, di una *traduzione lineare*, perché sottintende la cosiddetta *svolta trascendentale* e il peso decisivo che in essa viene ad assumere per la fenomenologia di Husserl, nelle sue varie accezioni, la riduzione trascendentale.

³⁷ Cfr. HUA III, *Beilage* XXI.

³⁸ HUA III, p. 242; tr. it. cit., p. 292.

te 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.³⁹.

Tramite il *sentire* il valore viene dunque 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»⁴⁰.

3) *Etica materiale*

La sfera del sentimento nel suo intrecciarsi con gli altri vissuti di coscienza può allora legarsi a quella pratico-volitiva e venire descritta fenomenologicamente a partire da quelle che sono delle prassi reali ed effettive. Le *domande formali* della conoscenza si possono dunque legare a quelle dell'etica e sono un *desideratum* importante, poiché pongono innanzitutto l'esigenza e l'urgenza di un orientamento normativo in quanto nascono entrambe dall'esperienza concreta della *vita pratica* e corrispondono all'esigenza fenomenologica di metterne in luce gli aspetti essenziali. Richiedono, infatti, non solo dei criteri per l'agire razionale chiamando in causa il rigore concettuale della logica, una richiesta *apriorica*, in quanto relativa a principi coerenti «svincolati da ogni condizione con gli uomini empirici», ma anche, ed insieme, contenutistica, vale a dire volta al coglimento *materiale* di quei tratti essenziali relativi alla propria dimensione etico-personale. Si tratta di un aspetto decisivo, a nostro giudizio, 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 con il tema della scelta individuale e della vocazione personale. La questione del decidersi per l'attuazione dei propri valori più autentici, nell'o-

³⁹ *Ivi*, pp. 239-240; tr. it. cit., p. 290.

⁴⁰ *Ivi*, p. 198; tr. it. cit., p. 243.

rientamento costante della propria vita personale e sociale, costituirà – come cercheremo di mostrare – la vera *materia* e il senso del rigore etico-formale.

Se tale orientamento inizialmente non emerge ancora in modo distinto, la sua esigenza è però pienamente contenuta, ad esempio, già nelle considerazioni d'esordio della lezione sulle *Questioni fondamentali dell'etica e dei valori* del 1914, dove Husserl si chiede:

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 felicità⁴¹?

Ma il tratto comune che tiene insieme, sin dai primi passi, l'intreccio fra 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. Il principio fondamentale della fenomenologia husserliana, sin dagli inizi, vale anche per l'etica: ad essa deve corrispondere quella sistematicità richiesta dalla conoscenza scientifica che non è affatto un'invenzione personale, ma risiede piuttosto nelle *cose stesse* e si tratta semplicemente di scoprirla e di portarla alla luce nelle sue caratteristiche essenziali⁴². Se l'etica vuole essere realmente una disciplina, una *Kunstlehre* in grado di orientare l'agire pratico, deve far proprio il rigore argomentativo della logica, tradurre le sue *proposizioni* non solo in enunciazioni teoriche ma anche – e so-

⁴¹ HUA XXVIII, p. 11; tr. it. cit., p. 32. Sulla forte assonanza tra queste parole di Husserl e le battute iniziali di Max Scheler in *Ordo amoris*, cfr. il nostro *Governing Emotions. Husserl and Personal Vocation*, in «Phenomenology and Mind», 5 (2013), p. 99; cfr. SCHELER, *Gesammelte Werke X, Schriften aus dem Nachlass*, Band I, Bonn 1986, p. 347. Un confronto teorico fra Scheler e Husserl sulla fenomenologia dei valori e la *percezione affettiva* meriterebbe una trattazione approfondita, che esula però dai limiti del percorso interpretativo del nostro lavoro: per un primo approccio cfr. MELLE, *Schelersche Motive In Husserls Freiburger Ethik*, in AA. VV., *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, pp. 203-219.

⁴² Cfr. LU, I, p. 15; tr. it. cit. p. 34.

prattutto – in richieste pratiche rigorosamente fondate⁴³. La disciplina etica necessita, dunque, di una *forma* e di una *materia* e richiede inoltre l'enunciazione di una loro struttura logica rigorosa, ma richiede anche, come vedremo, di mettere in luce la loro essenziale correlazione che solo la riflessione attorno all'autentica dimensione personale è in grado di mostrare.

Naturalmente etica e logica vanno distinte: «l'etica si riferisce all'agire come la logica si riferisce al pensiero»⁴⁴, 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. Contro lo scetticismo, così come la logica mira alla correttezza razionale, 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 affermazioni⁴⁵.

Lo scettico che nega la validità della prassi razionale incarna dunque il controsenso estremo: non solo perché costretto a negare in *actu exercito* ciò che presuppone in *actu signato*, costretto cioè all'evidente contraddizione di disconoscere, pur esercitandole, le proprie capacità razionali, ma anche perché, così facendo, rinuncia inesorabilmente alla propria autentica *chance* personale, negando a sé stesso, nell'auto-contraddirsi, anche quella richiesta razionale dietro cui si cela il *valore pratico* del poter dar vita alla propria realizzazione individuale.

Ma ciò che pertiene di diritto alla sfera pratica e la distingue dalla

⁴³ Cfr. HUA XXVIII, p. 25; tr. it. cit., pp. 45-46.

⁴⁴ *Ivi*, p. 34; tr. it. cit., p. 53.

⁴⁵ *Ivi*, p. 33; tr. it. cit., p. 53.

logica è la sua esigenza normativa dettata dal terreno dell'esperienza concreta, effettiva. La storia dei principi e delle leggi etiche si è sempre arrovellata, secondo Husserl, attorno a quel che va perseguito razionalmente ed in modo adeguato nel cercare di stabilire quali siano i beni e il bene maggiore, vale a dire quale sia lo «scopo razionale più alto dell'agire umano»⁴⁶. La logica, però, – presa in sé stessa – deve limitarsi alla correttezza analitica, deve cioè rimanere confinata entro la validità delle proprie inferenze formali, anche se evidentemente può determinarsi *materialmente*, come, ad es., nella «proposizione aritmetica $3 + 3 = 6$, applicata alle mele assume la forma 3 mele e 3 mele fanno 6 mele»⁴⁷. La sfera logica – considerata in sé – rimane dunque *chiusa* nel suo aspetto analitico-formale ed è questa, seppure importante, la sua unica *verità*, la quale prescinde dalla necessità di essere tradotta in una qualsivoglia realtà effettiva. Al contrario, la sfera etico-pratica ha bisogno evidentemente del confronto con l'esperienza, per poter stabilire le proprie verità e i criteri che consentano «di leggere la bontà o la malvagità etica dei singoli casi di volta in volta presenti e, dall'altro, determinare positivamente di fronte ad una decisione pratica quando questa sia eticamente corretta e quando no»⁴⁸. Si impone allora la questione cruciale non solo di come sia possibile coniugare l'autosufficienza formale del rigore logico con quello etico, ma anche di come vincolare ai principi le necessità pratiche, *applicative*, dell'etica.

4) *La motivazione personale*

La riflessione critica attorno ai principi generali delle dottrine etiche tradizionali deve dunque mettere a fuoco, secondo Husserl, il problema fondamentale del rapporto non solamente fra validità logica e principi della prassi etica, ma anche quello 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

⁴⁶ *Ivi*, p. 39; tr. it. cit., p. 59.

⁴⁷ *Ivi*, p. 41; tr. it. cit., p. 59.

⁴⁸ *Ivi*, p. 42; tr. it. cit., p. 61.

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. Secondo Husserl, limitarsi 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 tramite l'esperienza. In questo modo, l'etica formale kantiana porterebbe con sé il rischio effettivo di mantenere del tutto vuota e indifferenziata la propria *materia*⁴⁹.

Secondo Husserl, dunque, in Kant rimane del tutto impregiudicata la comprensione della scelta richiesta dal contesto pratico-effettuale, che 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»⁵⁰. La disciplina etica, sia nella sfera pratica del-

⁴⁹ B. CENTI in *Il concetto di valore nelle lezioni di etica di Husserl*, in B. CENTI e G. GIGLIOTTI (a c. di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli 2004, p. 276, afferma che Husserl, nelle analisi del corso di etica del '14, coglierebbe un aspetto decisivo dell'etica kantiana nel fatto che l'etica formale non sia mai «formalistica astratta, vuota». Analogamente, G. GIGLIOTTI, *Ivi*, p. 66, sostiene che Husserl non vuole «schierarsi dalla parte dei critici del formalismo kantiano, ma contestarne solo l'intellettualismo». Non è qui possibile affrontare il rapporto complesso fra Husserl e Kant e la questione della forte presenza di elementi *contenutistici* anche nell'etica kantiana che entrambi i saggi hanno il merito di discutere e sottolineare. Il punto per noi *focale*, però, come si cercherà di mostrare, è quello che vi sia, nella critica husserliana a Kant, il rilievo fondamentale di non esser stato in grado di cogliere l'elemento *apriorico materiale-personale* dell'imperativo categorico. Nella ridefinizione della propria posizione sull'etica del corso del '14, formulata durante le lezioni del 1920-1924, Husserl, in polemica con Kant, affermerà 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 c. di F. S. TRINCIA in HUSSERL, *Introduzione all'etica*, Bari 2009, pp. 230-231. Per un'analisi accurata del *transcendentalismo* 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*, Macerata 2001.

⁵⁰ HUA XXVIII, p. 43; tr. it. cit., p. 62.

la volontà che in quella dei valori, deve dunque 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 puramente formale e le circostanze materiali nelle loro caratteristiche essenziali, quelle caratteristiche tramite cui si può costituire l'agire pratico come agire razionale. Un'assiologia e una pratica formali, rese possibili dall'analisi dell'esperienza nelle sue *configurazioni essenziali* e costruite in analogia con il rigore della logica, sono dunque necessarie ma non sufficienti:

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. Nell'ambito di ciò che è praticamente raggiungibile il migliore è nemico del buono: posporre il migliore è assolutamente sbagliato, proprio come scegliere il migliore 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 ottimo⁵¹.

Si rende dunque necessario indicare per la ragione pratica e assiologica un legame fra principi analitico-formali e principi contenutistici. Il legame essenziale con il proprio contenuto *condiziona* inoltre anche 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'azione⁵². Vi dovrà essere, dunque, accanto ad un giudizio il cui contenuto è una proposizione vera o falsa, che si *qualifica* di conseguenza come logicamente razionale o irrazionale, un

⁵¹ *Ivi*, p. 140; tr. it. cit., p. 154; riprenderemo più avanti queste considerazioni, che sono importanti anche per l'auto-revisione critica della stessa posizione husserliana.

⁵² Cfr. LU, II/1, pp. 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».

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 etica⁵³.

Se 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 però di veder riconosciuta la loro *legalità* anche nell'esperienza effettiva, richiedono cioè, nella terminologia husserliana, un *apriori materiale*, vale a dire la possibilità di rintracciare e riconoscere nella concreta realtà quotidiana la verità *essenziale* 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 obbiettivo e, conseguentemente, l'idea stessa di una preferibilità obbiettivamente predelineata e del miglior bene sarebbe priva di un punto d'appoggio⁵⁴.

È stato rimproverato ad Husserl di essersi in qualche modo arenato nel tentativo di attuare questa traduzione dei principi logico-formali in principi logico-materiali per la sfera dei valori e dell'agire pratico⁵⁵. Ma la questione decisiva, e gli stessi ripensamenti di Husserl sul significato teorico di tale operazione, vanno situati, a nostro giudizio, non tanto

⁵³ HUA XXVIII, p. 49-51; tr. it. cit., pp. 67-69.

⁵⁴ HUA XXVIII, p. 139; tr. it. cit., p. 153. Per un approfondimento dei temi sull'apriori materiale, si vedano i saggi raccolti in R. LANFREDINI (a c. di), *A priori materiale*, Milano 2006.

⁵⁵ Cfr. MELLE, *Einleitung* cit., HUA XXVIII, p. XXXIX.

in uno sforzo, eventualmente fallito, per risolvere una questione di carattere formale, quanto, invece, nel ruolo cruciale e nel riconoscimento del peso che verrà progressivamente ad assumere, come vedremo, il tema della motivazione e della vocazione personale. In questo senso, ad esempio, la riformulazione husserliana dei principi di Brentano⁵⁶, 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»⁵⁷, non va vista, nella critica alla sua insufficienza, solamente come un'esigenza di chiarimento teorico. La vera esigenza di tale norma, ciò che essa richiede *categoricamente*, è, invece, l'entrare in gioco della sfera individuale-personale nel suo esser *chiamata* direttamente in causa. Il meglio assoluto, l'*optimum*, non può mai venir assorbito totalmente dalla scelta personale poiché quest'ultima è sempre inevitabilmente condizionata dalla finitezza della propria *particolare* individualità ed in essa va concretamente *situata*. Non è allora solamente il bene assoluto comandato da un imperativo categorico ad essere qui in questione, ma il suo *valore* di bene assoluto 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 con 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 obbiettivamente gli appartenga e che sia obbiettivamente delimitato e quindi non più suscettibile di un ulteriore ampliamento. [...] È possibile che ciò si dia solo per singole egoità o si dia a priori per ogni egoità?⁵⁸.

Ed è questa, dunque, la vera domanda che concerne *l'apriori materiale*: si può dare per ciascuno di noi un imperativo secondo cui dirigere la nostra vita personale, nella sua ineludibile specificità, secondo un

⁵⁶ Cfr. BRENTANO, *Vom Ursprung* cit., pp. 22 ss.

⁵⁷ HUA XXVIII, p. 136; tr. it. cit., p. 150.

⁵⁸ *Ivi*, p. 137; tr. it. cit., p. 151, corsivo mio.

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 alla lezione 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 del cruciale tema etico di una normatività legata essenzialmente alla sfera personale.

Durante il corso *I problemi fondamentali dell'etica* del 1908/09, Husserl, rispetto all'imperativo categorico-formale di Brentano, «fai 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»⁵⁹. Tale principio pratico-formale, fondato sul detto popolare che il meglio sia nemico del buono, stabilisce che noi non agiamo affatto bene, bensì peggio, in modo evidentemente del tutto irrazionale, quando, nel preferire un bene qualsiasi, ne posponiamo (*Hinsetzen*) uno migliore⁶⁰. 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. quello di una madre posta di fronte alla scelta di salvare o meno il proprio figlio – Husserl dichiarava di aver sostenuto con convinzione nelle proprie lezioni «che 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»⁶¹.

Queste considerazioni sull'imperativo categorico verranno poi riprese integralmente nel corso sull'etica del '14, dove viene ribadita

⁵⁹ HUA XXVIII, pp. 350-351.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*. Per la ripresa, nel corso universitario del '14, del principio di Brentano dell'assorbimento del bene nel meglio, cfr. HUA XXVIII, p. 140; tr. it. cit., p. 154, e HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, H. JAKOBS (Hrsg.), *Husserliana Materialien*, Band IX, Dordrecht 2012, p. 129.

⁶¹ HUA XXVIII, p. 419.

nuovamente la validità formale del principio di Brentano. In quel contesto, però, Husserl si soffermava anche sull'insufficienza di tale principio per la determinazione normativa concreta del bene, dell'ottimo e del migliore. Come abbiamo già messo in luce nelle nostre osservazioni precedenti, tale manchevolezza andava vista soprattutto rispetto all'esigenza di *chiarire* meglio i principi formali, in relazione a quelli *materiali* necessariamente e concretamente richiesti da un'etica individuale e sociale⁶². Nello stesso anno, Husserl tornava inoltre a considerare l'esempio contenuto nell'obiezione di Geiger. In quel caso, infatti, il problema della scelta migliore non si può porre, poiché il dovere incondizionato di una madre, il *suo* imperativo categorico, è quello di salvare la vita del proprio figlio, anche se, però, aggiungeva Husserl, una rinuncia sarebbe ammissibile, ad esempio se vista nell'ottica di un sacrificio supremo quale quello verso la patria intesa come il bene comune superiore⁶³.

Una riconsiderazione autocritica dell'obiezione di Geiger all'imperativo formale categorico di Brentano, si trova infine in un appunto a margine del corso del semestre invernale *Introduzione alla filosofia* del 1919/20:

È chiaro – afferma qui Husserl – che un'etica condotta secondo il puro imperativo categorico, qual 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 pratico⁶⁴.

Non è dunque 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 propria motivazione, la *motivazione personale*. In questo senso, come vedremo in modo più det-

⁶² Cfr. HUA XXVIII, pp. 139-141; tr. it. cit., pp. 154-155.

⁶³ Cfr. HUA XXVIII, pp. 421-422.

⁶⁴ HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie* cit., p. 146, nota 1; cfr. MELLE, *Einleitung* cit., HUA XXVIII, pp. XLVI-XLVII.

tagliato, si fa del tutto esplicito il fatto che la motivazione personale, oltre ad essere il fondamento del valore – come nell'esempio dell'amore materno –, si pone anche come *guida* del volere quei fini che ogni volontà presume ed è *persuasa* di poter realizzare come il proprio bene. Solo grazie a questo rivolgersi più direttamente alla sfera personale nella sua relazione ai valori, Husserl potrà affermare che «il principio dell'imperativo categorico altro non sia che una legge di motivazione a priori (*ein apriorisches Motivationsgesetz*)»⁶⁵. Solamente in base alla motivazione personale può essere espresso, dunque, «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»⁶⁶.

Solo nel saper riconoscere la propria autentica motivazione personale e nel *volerla* realizzare si rivela allora il vero carattere della volontà etica e il *valore* di norma dell'imperativo categorico. Una volontà è eticamente buona, per Husserl, quando dirige il proprio agire e le proprie decisioni verso il bene in base all'*apriori assoluto della motivazione personale*. «Per un individuo e per i casi singoli sorge sempre la questione della coscienza etica (*Gewissen oder etische Frage*): cosa devo fare? Cos'è qui ed ora il dovuto in senso assoluto e qual è assolutamente il mio compito di vita (*Lebensaufgabe*)?»⁶⁷.

Per intendere più a fondo il ruolo *imperativo* svolto dalla motivazione personale, va però chiarito il legame intenzionale che essa intrattiene con la cognizione-percezione dei valori. Nelle lezioni sull'etica del 1920/24, viene approfondito il vincolo specifico che lega tra loro il *sentire* i valori, il desiderio, la volontà e la sfera della motivazione. Un'occasione decisiva per tale chiarimento risiede nella critica all'etica edonistica. Stando al preteso carattere universale del principio edonistico, il tendere alla soddisfazione del piacere sembrerebbe essere – *essenzialmente* – il desiderare e volere ciò che, mancando, si mostra, già nella sua aspirazione, come un «qualcosa che reca piacere». E quindi, di con-

⁶⁵ HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie* cit., p. 133.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 136.

seguenza, il sentimento di piacere volto a colmare tale assenza dovrebbe *valere* come suo fine naturale e necessario. Ma quel che *vale* come oggetto di godimento deve essere senz'altro distinto dal piacere atteso e bramato. Ad es., «quando tendiamo alla musica, il piacere che si ha di mira è il piacere che ci attendiamo dal godimento futuro della musica, non è, invece quel piacere, che deve manifestarsi come tale nel riempimento del tendere stesso»⁶⁸. E una distinzione ancora insufficiente, però, se non si tiene conto, secondo Husserl, in questo come in tutti i casi simili, di una duplice *coscienza*, quella di un'intenzione tesa alla propria soddisfazione (*Erfüllung*) e quella del suo effettivo soddisfacimento. Grazie a questa distinzione possiamo effettivamente intendere come l'aspirazione al piacere debba essere necessariamente distinta e subordinata al valore rappresentato dall'oggetto del godimento stesso. Infatti, desidero, oppure voglio realizzare il piacere che mi offre la musica da fruire come valore *oggettivo*, ma non desidero il sentimento di piacere in quanto tale: «il *sentire* è *soggettivo*, il *valore obbiettivo*»⁶⁹. Rispetto ad una dimensione pratico-razionale, il fine del volere, in relazione a qualcosa in grado di provocare piacere, non è dunque il sentimento del piacere in quanto tale, come vorrebbe l'etica edonistica, ma è, invece, ciò che è oggetto del godimento e che rappresenta il valore concreto da perseguire.

La distinzione *intenzionale* fra i valori e il sentire i valori diviene allora essenziale anche per comprendere un ordine ed una possibile gerarchia tra sfere valoriali diverse: la *realtà* di un sigaro che brucia rappresenta, ad es., un valore effimero che si estingue assieme al termine del suo godimento. Al contrario il valore *ideale* di una sinfonia permane oltre l'esser contingente della sua esecuzione e della sua temporanea fruizione⁷⁰. Il valore dunque, secondo Husserl, «non è l'*esperire soggettivo*, il *sentimento*, bensì ciò che è sentito nell'oggetto»⁷¹. Inoltre, questa distinzione essenziale tra il valore e il sentimento chiama in causa,

⁶⁸ HUA XXXVII, tr. it. cit., p. 66.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 67-68.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, p. 68.

⁷¹ *Ivi*, p. 73.

nuovamente, nella sua centralità, la sfera della motivazione. Se prendo posizione rispetto ad un determinato valore, desiderandolo oppure volendolo realizzare, sia la dimensione ottativa che quella volitiva richiedono di per sé la presenza della motivazione. Nella domanda attorno a cosa sospinga il desiderio oppure il voler agire, si rivela allora anche l'essenza del valore: quella di essere inscindibilmente legata alla 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*⁷².

Ma tale valutare precedente, a sua volta, deve fare necessariamente riferimento ad un valore intenzionato che si rivela infine come il vero motivo del mio agire, e dunque «in senso pregnante, motivo si chiama ciò che più da vicino motiva la volontà, quindi sempre il valore»⁷³. La volontà e il valore, per Husserl, sono dunque essenzialmente intrecciati e formano un tutt'uno con la rappresentazione dell'oggetto voluto e con la sua valutazione, «l'atto della volontà è motivato dal *valore intenzionato nel valorizzare*»⁷⁴.

La motivazione, nel suo legame con i valori, sostiene dunque la prassi razionale non in senso meccanico, ma come «una creazione di senso»: capire il significato di un agire razionale significa intenderne la «connessione motivazionale», significa ricostruire la sua genesi e poterla rendere interamente comprensibile⁷⁵. Husserl, in *Ideen II*, definisce la motivazione personale come la «legge della vita spirituale», come la norma a cui soggiace «il soggetto dell'intenzionalità»⁷⁶. Non si dà vero

⁷² *Ivi*, p. 80.

⁷³ *Ivi*, p. 82.

⁷⁴ *Ivi*, p. 210.

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 103-104.

⁷⁶ Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in M. BIEMEL (Hrsg.), HUA IV, Den Haag 1952, p. 220; tr. it. a c. di V. COSTA, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino 2002, Vol. II, p. 223. Come afferma J. BENOIST in *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris

agire etico, dunque, senza che vi sia a suo fondamento la motivazione personale assunta in tutta la sua radicalità. Questo è, inoltre, 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 contenuto *materiale*. Queste considerazioni, che prendono avvio dal ruolo centrale riconosciuto alla sfera della motivazione nei confronti dell'agire etico, trasformano completamente anche il senso e le ragioni della fenomenologia dei valori husserliana.

A partire dagli anni '20, si afferma progressivamente l'idea che i valori, il loro riconoscimento e la loro *normatività*, hanno dunque principalmente a che fare – e sono strettamente connessi – con il tema dell'attuazione di una volontà pratica nella sua caratterizzazione essenzialmente personale. In altri termini, matura sempre più in Husserl la convinzione che il senso pratico-razionale dell'esistenza di un dovere incondizionato debba necessariamente conformarsi al proprio ordine essenziale di valori e ai fini e agli scopi perseguibili che a tale ordine fanno riferimento. Inoltre, grazie alla centralità assunta dalla motivazione, alla questione della considerazione *statica* dell'oggettività dei valori come *datità intenzionale*, che aveva fortemente condizionato la prima fase dell'etica husserliana almeno sino al 1914, subentra progressivamente l'analisi dell'aspetto *dinamico* della formazione dei valori e della loro *genesì* intenzionale⁷⁷. Prima di approfondire l'aspetto *assoluto* della motivazione, quello della *vocazione personale*, si tratta allora di chiarire anche i differenti modi della sua stratificazione all'interno dell'agire razionale a cominciare dal rapporto, essenziale per la sua struttura intenzionale, fra volontà, desiderio e pulsioni istintuali.

1994, p. 226, «la normatività nei fenomeni presunti come 'spirituali' non è accidentale ma costitutiva del loro modo di darsi».

⁷⁷ Cfr. DONNICI, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia* cit., p. 179 e p. 188.

5) *Motivazione attiva e motivazione passiva*

Un ulteriore compito per l'analisi intenzionale della volontà e del *sentire* i valori è, innanzitutto, quello di distinguere la volontà dal desiderio. Una differenza che emerge con chiarezza proprio dalla questione *pratica* dei valori etici e della loro attuazione. In un'annotazione del '14, Husserl afferma di non aver approfondito a sufficienza, nelle sue lezioni sull'assiologia pratica, il senso dell'esistenza del valore del bello e del buono rispetto alla sfera del desiderio e della volontà⁷⁸. E sottolinea, inoltre, come l'analisi del vissuto del sentimento di piacere *motivato* dai valori estetici (come nel caso della fruizione di un'opera d'arte), debba essere allargata alla sfera del desiderio e del volere. Si tratta cioè di estendere l'analisi del sentimento del piacere estetico, nelle sue modalità di vissuto reale o immaginario rispetto ad un godimento effettivo o puramente desiderato, alle situazioni della sfera etica. Husserl prende in considerazione come esempio il sentimento di gioia provocato dall'effettivo ottenimento di un bene: «la gioia (*Freude*) è il vissuto che si riempie con la soddisfazione dall'aver ottenuto (*Langen*) ciò che si era bramato». Per tale vissuto, considerato in sé, risulta però del tutto inessenziale il fatto di essere il risultato di un desiderare. «Diversamente che per la gioia, al desiderare (*Begehren*) compete l'insoddisfazione»: la contentezza non richiede di per sé necessariamente di essere la conseguenza di un desiderare. In questo senso il significato della gioia può essere duplice, poiché il sentimento di contentezza è tale in entrambi i casi, a prescindere dal fatto che sia o non sia l'esito di un desiderio realizzato⁷⁹. Risulta dunque fondamentale dover approfondire non solo l'esistenza del nesso motivazionale, come quella tra il piacere estetico e il valore della bellezza, ma anche le modalità tramite cui dei valori possano tradursi effettivamente in realtà, come appunto nel caso delle differenti modalità intenzionali del desiderio, della scelta e della volontà.

«Per quanto possa essere vivo, – afferma Husserl – il mero deside-

⁷⁸ Cfr. HUA XXVIII, p. 154.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 154-155.

rare non è ancora un volere»⁸⁰. 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”»⁸¹. 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 non è indispensabile per il determinarsi del volere; la volontà può certamente trasformare il desiderio in realtà, come nel caso di una vittoria bramata e finalmente conseguita, ma essa non dipende dal desiderio: la volontà è invece del tutto *autosufficiente*, poiché le sue ragioni risiedono, appunto, nella forza e nella fondatezza della motivazione. E, inoltre, solo la forza e la fondatezza della motivazione possono trasformare il desiderio in una realtà compiuta, cioè agire per l'attuazione di una causa ritenuta giusta, e trovano nel *valore* di quest'ultima, e non nell'eventuale passione con cui ci si batte per la sua affermazione, la propria vera ragion d'essere⁸². Il rapporto fra volontà e soggettività non è dunque mai meccanico, in quanto l'agire razionale ha sempre come sua origine «*il perché della motivazione*»⁸³. 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 del proprio agire e sulle ragioni della propria motivazione. Ed inoltre, secondo Husserl, intendere se stessi, le proprie motivazioni, consente anche di intendere meglio, attraverso l'empatia (*Einfühlung*), le motivazioni altrui: «*capisco perché l'altro si è deciso in questo modo, capisco perché ha formulato questo giudizio*»⁸⁴.

⁸⁰ HUA XXVIII, p. 104; tr. it. cit., p. 119.

⁸¹ *Ivi*, p. 105; tr. it. cit., p. 120.

⁸² Cfr. HUA XXVIII, p. 156.

⁸³ Cfr. HUA IV, p. 230; tr. it. cit., pp. 232-233.

⁸⁴ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 233;

La descrizione del carattere *normativo* della motivazione non si esaurisce però esclusivamente nel mettere in risalto quello che Husserl definisce essere il suo aspetto di *purezza*: la chiara evidenza del nesso necessario fra l'agire etico-razionale e le sue ragioni motivazionali. Tale descrizione deve anche porre in luce la parte *relativa* della ragione pratica, quella parte *in ombra* che contempla gli aspetti istintuali, le associazioni e le pulsioni psichiche involontarie che possono condurre all'errore:

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, non hanno in esso la loro fonte, è trascinato in modo irrazionale. Ma se ritengo vero qualcosa, se ritengo etica un'esigenza, se ritengo cioè che sgorga da fonti adeguate [...] in tutto questo mi posso sbagliare [...] potrei non essermi accorto che uno dei miei presupposti era errato. Potrei avere aderito a una tendenza cieca⁸⁵.

Chiarire criticamente la razionalità complessa della motivazione personale non solo consente di comprendere meglio l'aspetto *materiale* dell'agire etico, ma ne mette in luce due motivi: quello delle differenti modalità intenzionali tramite cui la motivazione si lega all'agire pratico-volitivo e la necessità, da parte della volontà razionale, di *governare* gli istinti e le pulsioni che intervengono in ogni agire come una parte altrettanto essenziale di quella consapevole⁸⁶. L'analisi della volontà e del desiderio in relazione alla motivazione, non può, dunque, secondo Husserl, 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 facil-

⁸⁵ *Ivi*, p. 225.

⁸⁶ Cfr. il nostro *Governing emotions* cit.

mente distinguere dal caso della volontà in senso stretto⁸⁷.

Appartiene, secondo Husserl, al «destino della coscienza che tutti i cambiamenti e le modificazioni di cui fa esperienza, rimangono, dopo la modificazione, in essi sedimentati come sua “storia”»⁸⁸. I processi di natura associativa, radicati nelle abitudini, sono dunque fondamentali per poter intendere la struttura pratico-intenzionale della soggettività, poiché solo tramite il consolidarsi dell’abitudine, una serie di conoscenze possono diventare un patrimonio stabile. Ma «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»⁸⁹? L’aspetto genetico della motivazione, la sua *storia* rispetto alla sedimentazione delle abitudini e delle credenze, gioca dunque 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, 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, in una *decisione* razionale-consapevole⁹⁰.

Una questione etica importante, che avvicina ancora una volta l’etica alla sfera del giudizio logico-percettivo, diviene allora quella relati-

⁸⁷ HUA IV, p. 258; tr. it. cit., p. 259.

⁸⁸ HUSSERL, *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripen 1918-1926*, in M. FLEISCHER (Hrsg.), HUA XI, Den Haag 1966, p. 37; tr. it. a c. di P. SPINICCI, in *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano 1993, p. 74.

⁸⁹ Cfr. HUA IV, p. 222; tr. it. cit., pp. 225-226.

⁹⁰ Cfr. G. PIANA, *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu.com, 2013, pp. 90 ss.

va alle modalità passive della motivazione, alle pulsioni incontrollate e alla sedimentazione delle abitudini inconsapevoli. Anche qui si pone la questione della *presa di posizione* e della sua genesi intenzionale. È necessario dunque, 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 preconditione di quella attiva, non solo perché la precede, ma perché è la premessa indispensabile su cui può 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 pro o contro qualcosa»⁹¹. 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 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»⁹². Il vissuto volitivo non riguarda dunque un'azione di tipo causale-meccanico, ma proprio perché ciò che lo contraddistingue è invece il suo carattere di libertà, non ci troviamo semplicemente di fronte ad una sorta di passaggio lineare dalla motivazione all'attuazione di una decisione. La volontà e le scelte sono spesso, al contrario, profondamente condizionate dal dubbio, dall'incertezza, da tutti quei gradualisti ripensamenti e da tutte quelle *indecisioni* con cui il vissuto volitivo è continuamente *mescolato* e intrecciato, che sono il presupposto ineludibile da affrontare in ogni riflessione approfondita e in ogni scelta consapevole⁹³.

⁹¹ HUA XI, p. 52; tr. it. cit., p. 92. Si tratta qui di allargare anche per l'analisi della sfera etica quel duplice aspetto dell' *intenzionalità* che E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, Milano 1977, p. 52, descrive come: «l'attività del fungere, che è sempre presente e sempre nascosta, e l'attività che rivela l'operatività estetica dell'atto conoscitivo, le sue sfere affettive e vitalistiche, senza tuttavia mai obbiettarne il senso, cioè la forza e la vitalità».

⁹² HUA XXXVII, p. 332.

⁹³ Per una forte analogia con l'analisi husserliana di questa parte *debole* ma essenziale alla volontà, cfr. J. R. SEARLE, *La razionalità dell'azione*, tr. it. di E. CARLI e M. V. BRAMÈ, Milano 2003.

Proprio in base al riconoscimento della struttura complessa della volontà nel suo intreccio intenzionale tra passività e attività dell'io, si appunta – com'è noto – la critica di Husserl a Pfänder, che mi sembra importante riprendere nei suoi tratti essenziali⁹⁴. La questione cardine ruota attorno al fatto che sia l'aspetto passivo-recettivo che quello spontaneo-attivo dell'io non debbono essere intesi come due aspetti separati, ma come momenti distinti della stessa coscienza intenzionale di cui fanno parte. In questo senso, la struttura dell'atto volitivo con le proprie modalità intenzionali è del tutto analoga a quella del vissuto percettivo. Husserl propone l'esempio di un semplice evento quale il risuonare di un fischio che inizialmente si situa, inavvertito, sullo sfondo del campo intenzionale della coscienza (*Bewusstseinfeld*). Se tale evento rimane inizialmente ai margini dell'attenzione e dell'interesse tematico dell'io, esso può però, spontaneamente, in qualsiasi momento, divenire oggetto esplicito di attenzione e di riflessione. Il fatto che l'attività dell'io sposti *liberamente* il proprio sguardo su di un oggetto inizialmente non tematizzato, significa che abbiamo a che fare con una modificazione intenzionale dell'io, una modificazione del proprio campo relazionale che però è possibile solamente in base alla struttura unitaria della coscienza. In questo senso, per il suono inizialmente inavvertito non si può parlare d'incoscienza e tanto meno d'inesistenza, ma semplicemente di una condizione latente che può diventare attuale all'interno del campo intenzionale della coscienza⁹⁵. «L'essenza della corrente di vissuti di un io 'desto' implica poi – secondo Husserl – che ... la catena delle *cogitationes* che fluisce in maniera continua sia costantemente circondata da un *medium* di inattualità sempre pronte a convertirsi nel modo dell'attualità, come viceversa le prime in quello

⁹⁴ Per le considerazioni che seguono, cfr. i manoscritti husserliani A VI 3, A VI 30, AVII 21, e le osservazioni critiche contenute in SCHUMANN, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag 1973, pp. 94-112; A. PFÄNDER, *Phänomenologie des Wollens; eine psychologische Analyse. Motive und Motivation*, München 1963, pp. 125-156; tr. it. a c. di R. DE MONTICELLI, in *Motivi e motivazione* in EAD. (a c. di) *La persona tra apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milano 2000, pp. 3-40.

⁹⁵ Per un approfondimento di tale questioni, si veda D. ZAHAVI, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston 1999.

dell'inattualità»⁹⁶.

In questa libertà della riflessione dell'io di poter continuamente spostare il proprio centro d'attenzione da una dimensione latente ad una attuale e di poter poi anche ripiegare su se stessa, si situa dunque il fondamento della critica a Pfänder. Se esistono una «forza centrifuga» ed una «centripeta» nell'io – come Husserl stesso riconosce –, tali forze non sono, da una parte, la capacità spirituale dell'io di uscire da sé e di rivolgersi alla realtà prendendo liberamente posizione rispetto ad essa e, dall'altra, all'opposto, la minaccia cieca di quelle tendenze pulsionali che cercano di annullare tale centro di libertà. Non si tratta allora di distinguere – come sostiene Pfänder – fra due tipi di soggettività: una soggettività libera, in cui un io attivo, *fuoriesce* dal proprio centro e origina la volontà decisionale e la condotta pratica, ed una dimensione, invece, passiva, irrazionale, in cui la centralità dell'io può essere sottomessa alle cieche tendenze istintuali. Abbiamo a che fare invece, dal punto di vista dell'analisi fenomenologica husserliana, non con due differenti soggettività, 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 fra recettività e spontaneità⁹⁷. In un passo di *Ideen I*, a nostro giudizio del tutto chiarificatore anche per le obiezioni poste a Pfänder, Husserl ribadisce, ancora una volta, il tema dell'unità del vissuto di coscienza e dell'analisi delle sue diverse modalità essenziali e delle sue *modificazioni* intenzionali:

qui non è in questione una relazione tra un accadimento psichico – detto vissuto – e un altro esistente reale della natura – detto oggetto –, o di un intreccio psicologico che avrebbe luogo nella realtà oggettiva tra l'uno e l'altro. Ciò che è invece in questione sono dei vissuti considerati dal punto di vista della loro pura

⁹⁶ HUA III, p. 64: tr. it. cit., p. 84.

⁹⁷ Come sottolinea J. BENOIST, *Pre-dati e filosofia trascendentale nella 'Crisi'*, «Rivista di storia della filosofia», supplemento al n. 2, 2008, p. 11, «per Husserl attività e passività sono essenzialmente dei concetti *relativi* [...] né l'attività né la passività potrebbero apparire da sole». Significativamente, in un'annotazione del corso di etica del 1920/24, Husserl, precisa di preferire alla definizione di motivazione razionale e irrazionale quella di motivazione attiva e passiva. Cfr. HUA XXXVII, tr. it. cit., p. 107, nota 3.

essenza. [...] Così pure è inclusa nell'essenza della coscienza inattuale in quali tipi di *cogitationes* attuali essa può trasformarsi attraverso quella modificazione prima discussa che indicammo come 'volgersi dello sguardo dell'attenzione a qualcosa di precedentemente inosservato'⁹⁸.

La possibilità dell'io di poter liberamente tornare su se stesso, di riflettere e di modificare il proprio centro d'attenzione, accomuna quindi la struttura del vissuto percettivo a quella del vissuto volitivo, ed è il suo *contrassegno* essenziale. A Pfänder sfugge allora il legame intenzionale dell'io con il proprio strato profondo, *sommerso*, i cui nessi l'analisi fenomenologica dev'essere in grado di far emergere, di discutere, di tematizzare. Non solo dunque la motivazione fa parte integrante dell'atto volitivo e lo caratterizza essenzialmente, ma proprio perché non intrattiene con la volontà e la decisione un rapporto meccanico di causa-effetto, essa rivela anche la sua stratificazione intenzionale nella struttura *passiva* del campo della coscienza, la cui analisi è il vero e proprio compito razionale della fenomenologia.

Anche dunque rispetto a tale *problematicità* si deve far riferimento a quello che Husserl in *Ideen I* definisce come il suo *titolo* più generale: l'intenzionalità come «proprietà fondamentale della coscienza»⁹⁹. In queste considerazioni viene quindi in primo piano non semplicemente il tema della motivazione come determinante per l'agire e per la volontà, ma quello della consapevolezza razionale: la capacità di riflettere sulle proprie motivazioni e sulla loro genesi assieme al saper *riconoscere* il fondamento del proprio agire e delle proprie scelte mostrandone persuasivamente le ragioni. Non si tratta allora della motivazione *tout court* ma piuttosto – tema decisivo per le nostre riflessioni – dell'*auto-motivazione*, dell'autentica *motivazione personale* e cioè della facoltà essenziale, che compete a ciascuna individualità personale, di poter comprendere, determinare e giustificare la propria volontà, le proprie scelte, il proprio agire: la possibilità di poter chiarire quel rapporto essenziale che lega fra loro le scelte e le motivazioni personali. Come ve-

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 64-65; tr. it. cit., pp. 84-86.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 303; tr. it. cit., p. 361.

dremo, tutto questo comporta progressivamente, a partire dagli anni '20, lo spostamento della fenomenologia dei valori dai suoi tratti puramente formali verso quella sfera etica *concretamente* individuale dove il tema della norma dettata dalla vocazione personale viene messo a fuoco in tutta la sua radicalità. Un contesto, dunque, in cui diviene più chiaro il rapporto stesso fra il sentire i valori, la loro cognizione e l'agire determinato dalla volontà razionale. Vedremo meglio allora come il decidersi per i valori autentici, la loro *conoscenza* sulla base del rigore logico, il «riconduire l'intuizione del valore [...] a norme assiologiche evidenti e generali»¹⁰⁰, poggi fundamentalmente su di una dimensione *essenzialmente* personale.

6) *La vocazione personale e la norma fondamentale*

In un'annotazione del primo periodo friburghese¹⁰¹, 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.»¹⁰². L'atteggiamento razionale è dunque 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 tra loro la sfera motivazionale, quella della volontà e quella dei valori. Nel *governare* le tendenze passive, la volontà dà dunque *sostanza* ai valori e spessore razionale alla motivazione. Come si è già messo in rilievo, la volontà stessa non va confusa con il desiderare (*Streben*) e tantomeno

¹⁰⁰ HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in R. BOEHM (Hrsg.), HUA VIII, Den Haag 1956, p. 25; tr. it. a c. di V. COSTA, in *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Soveria Mannelli 2007, p. 31. Per il giusto accento posto nel rilevare in Husserl la *distinzione* tra una sfera emotiva *ingenua*, in cui necessariamente si *manifestano* i valori, e l'istanza pratico-cognitiva che interagisce con essi, cfr. V. COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Macerata 2009, p. 168. A riguardo si veda anche M. DEODATI, *Dell'evidenza di valore in Husserl*, in F. BONICALZI, G. DALMASSO (a c. di), *Etica e ontologia. Fatto, valore, soggetto*, Soveria Mannelli 2009, pp. 104 ss.

¹⁰¹ Il cosiddetto *Kriegszeit* che va dal 1916 al 1918.

¹⁰² HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, R. SOWA, T. VONGHER (Hrsg.), HUA XLII, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2014, p. 266.

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»¹⁰³. 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. Non cedere al predominio delle inclinazioni significa dunque, innanzitutto, per Husserl, subordinarle a ciò che *vale* come 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 verso una scelta consapevole; deve, in altri termini, sospinta dalla volontà, essere in grado di arginare e correggere la forza propulsiva del desiderio e darle una *forma positiva*, una forma però che non è universalmente astratta ma corrisponde invece, necessariamente e per sua essenza, ad una dimensione concreta individuale-personale. Ad es. il vero amore, secondo Husserl, non è solo il desiderare ardentemente l'amato, ma è piuttosto il decidersi per esso essendo motivati dal più profondo del proprio io, vale a dire da quella propria interna sfera di valori che fa un tutt'uno con se stessi, con il proprio essere personale¹⁰⁴.

«Tuttavia, – afferma Husserl – *una dottrina dei valori e una dottrina dei beni ancora non rappresentano una tale etica*»¹⁰⁵. Prima ancora del chiedersi allora quali siano i valori positivi da tradurre in una prassi razionale e quindi quali siano le norme effettive rispetto alle quali poter orientare il nostro agire, la questione etica privilegiata è infatti quella di saper riconoscere la propria *norma personale*, quella *norma fondamentale* che può essere rintracciata esclusivamente «in relazione alla propria vocazione (*Bestimmung*)»¹⁰⁶: una norma in grado di orientare il proprio agire ra-

¹⁰³ *Ivi*, p. 279.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, nota 1.

¹⁰⁵ HUA XXXVII p. 245, tr. it. cit., p. 240.

¹⁰⁶ HUA XLII, p. 283. Nei *Prolegomeni a una logica pura*, tr. it. cit., p. 61, Husserl definisce

zionale 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»¹⁰⁷. 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, il mio progetto di vita, 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 volontà¹⁰⁸.

È una norma però che, senza smarrire il proprio carattere di assolutezza, deve essere continuamente *riquadagnata*, riconquistata attraverso quella continua lotta con se stessi, una «lotta per una vita piena di valore»¹⁰⁹, in cui si cerca di comprendere e dare ordine alla propria parte pulsionale ed alla propria dimensione passiva istintuale: ad un'anima armonizzata deve appartenere secondo Husserl una regolamentazione di tali impulsi attraverso l'autoeducazione e l'autocoercizione. Solo in questo contesto può dunque trovare spazio una effettiva riflessione sui valori superiori od inferiori, una loro gerarchia ed un loro

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».

¹⁰⁷ HUA XXXVII, p. 5, tr. it. cit., p. 5. Già nelle lezioni su Fichte del '17-'18, Husserl affermava: «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. HUA XXV, p. 290; tr. it. a c. di F. Rocci, Pisa 2006, p. 84. Per la probabile origine fichtiana del nuovo punto di vista etico di Husserl, cfr. MELLE, *Husserl's Ethic*, «Etudes phénoménologiques», 13-14 (1991), p. 131.

¹⁰⁸ HUA XXXVII, p. 8, tr. it. cit., p. 8.

¹⁰⁹ HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge. (1922-1937)*, in T. NENON, H.R. SEPP (Hrsg.), HUA XXVII, Dordrecht-Boston-London 1989, p. 25, tr. it. a c. di C. SINIGAGLIA, in HUSSERL. *L'idea di Europa*, Milano 1999, p. 31.

senso normativo. L' "Io morale" è – per Husserl – lo specifico io-razionale, quell'io ideale in grado di condurre sé stessi, tramite il continuo sviluppo coerente delle proprie motivazioni, nella costante attuazione della vocazione (*Bestimmung*) personale. Si tratta dunque di un'idea normativa che l'io empirico ha stabilito per sé come auto-regolativa, una norma originaria (*Urnorm*) che sta al fondo stesso della possibilità, sia di un significato permanente per un'identità che chiamiamo "io", sia della costante ricerca personale che deve guidare la nostra vita¹¹⁰. E dunque «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»¹¹¹.

Nel mettere in pratica la propria vocazione, la propria *norma fondamentale*, la volontà si fonde quindi con la motivazione. Il significato più autentico della vocazione, come sottolinea Husserl in chiusura delle sue lezioni di etica del 1920/24, è quello contenuto nel senso antico del termine tedesco di professione (*Beruf*)¹¹²: 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 – 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 capace¹¹³.

¹¹⁰ Cfr. HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, in B. Goossens (Hrsg.), HUA XXXV, Dordrecht/Boston/London 2002, pp. 389-390.

¹¹¹ HUA XLII, p. 286.

¹¹² Cfr. HUA XXXVII, p. 250; tr. it. cit., p. 245. Sull'origine luterana del termine, cfr. le celebri pagine di M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di E. SESTAN, Milano 1965, pp. 138 ss.

¹¹³ HUA XXXVII, p. 252; tr. it., cit., p. 247.

Si tratta di una dimensione che rivela il legame essenziale fra volontà e tempo in due accezioni fondamentali: quella della possibilità di una sorta di inaugurazione temporale, in cui bisogna sapere cogliere l'avvio verso un percorso di realizzazione personale, e quella, come sua immediata conseguenza, di apertura al futuro, di apertura *d'ora in poi* verso un continuo positivo riempimento di senso della mia vita, verso l'effettiva attuazione di quell'*io posso* che caratterizza la mia esistenza come tale¹¹⁴. In questa duplice essenza temporale, assolutamente qualitativa, poiché riguarda *in toto* la mia individualità, vi è il contrassegno esclusivo della mia personalità ed in essa si rivela anche, secondo Husserl, 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»¹¹⁵, diviene a questo punto superflua: «questa è la vita per me dovuta e assolutamente dovuta. Il dovere è il correlato del volere, e precisamente di un volere razionale: il dovuto è la verità della volontà»¹¹⁶.

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. 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 consapevole, si staglia dunque sempre, nella mia coscienza, un orizzonte futuro, un orizzonte pratico-positivo: «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

¹¹⁴ Cfr. V. COSTA, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Milano 2011, p. 81; M. SANCIPRIANO, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Genova 1988, p. 39.

¹¹⁵ 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*, «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 1-2 (2010), 1, p. 20.

¹¹⁶ HUA XXXVII, p. 252; tr. it. cit., p. 247.

a me, precisamente a me»¹¹⁷. La norma etica, dunque, assume sempre più la colorazione personale di un *daimon* socratico, una *voce interiore*, un appello imperativo che, nella sua categoricità, si rivela come *esclusivamente individuale*. Chi agisce eticamente seguendo la propria norma fondamentale 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»¹¹⁸. Ancor prima dell'effettuazione di ogni valutazione e decisione pratica verso un presunto bene, tale imperativo si impone allora 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»¹¹⁹. Tale imperativo si ripropone sempre, secondo Husserl, 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 dunque *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?”»¹²⁰. L'esempio può naturalmente essere allargato, come nel caso dell'attuazione di valori relativi alla conoscenza scientifica oppure alle realizzazioni estetico-artistiche. In entrambe le situazioni abbiamo a che fare con valori pratico-razionali. Ma se diventano uno scopo di vita, la questione immediatamente conseguente sarà allora: come deve agire un soggetto che voglia conseguire in tali ambiti il proprio meglio possibile? La caratteristica etica si perderebbe però totalmente, qualora, ad es., la perfezione o il miglioramento raggiunto venissero subordinati ad

¹¹⁷ HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920* cit., p. 128.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 131.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 135.

¹²⁰ HUA XXXVII, p. 9; tr. it. cit., p. 10; cfr. anche HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920* cit., p. 136.

uno scopo egoistico come quello della fama e del successo personale.

L'imperativo etico è infatti strettamente intrecciato alla «decisione per una *vita di vocazione (Berufsleben) nella sua accezione più alta e pregnante*»¹²¹. In questo senso la vocazione personale costituisce il presupposto, la *precondizione essenziale* per ogni agire eticamente fondato e, inoltre, il saper riconoscere la propria vocazione ed obbedire al proprio imperativo etico rappresenta, per Husserl, il significato più profondo dell'*amor sui* e la possibilità autentica di realizzazione per ogni individualità e vita personale:

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*)¹²².

Nel voler agire per il proprio meglio secondo le proprie capacità e quindi seguendo la propria vocazione, il proprio imperativo categorico, il bene che va continuamente raggiunto si rivela sempre come la coincidenza perfetta tra il miglior fare possibile ed i suoi risultati ottenuti in piena «scienza e coscienza» (*Wissen und Gewissen*), una trasformazione positiva che deve andare di pari passo con l’instancabile ricerca dell’armonia personale¹²³. La «*patria*» della propria vocazione personale è per Husserl «il ‘*topos ouranios*’ dell’*idea assoluta*», una sorta di *telos* infinito a cui la singola volontà può tendere solamente e necessariamente come volontà finita: è un aspetto essenziale della declinazione personale della vocazione stessa, 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»¹²⁴.

Queste riflessioni sono del tutto speculari al tema del rinnovamen-

¹²¹ HUA XXVII, p. 28; tr. it. cit., p. 34.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920* cit., p. 148.

¹²⁴ Cfr. HUA VIII, pp. 13-16; tr. it. cit., pp 17-20.

to individuale sviluppato – com'è noto – negli articoli scritti e in parte pubblicati nel 1923-24 per la rivista giapponese «Kaizo»¹²⁵. L'autentica vita etica soggettiva si rivela qui come un continuo intreccio fra la volontà consapevole e il rinnovamento personale. 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 il vero terreno tematico. Si tratta dunque di una dimensione *normativa* che va ben oltre un semplice insieme di regole volte a condurre la condotta morale: l'etica «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»¹²⁶. Decidersi consapevolmente per tale vita è il vero sfondo assoluto del tema della norma 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 personali¹²⁷.

Non si tratta dunque affatto di una sfera solipsistica, chiusa in un universo introspettivo, incurante degli altri e indifferente al mondo circostante (*Umwelt*), al contrario, la ricerca di sé e la propria auto-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»¹²⁸. Sulla base di tale fondamento deve dunque trarre costante alimento quella relazione all'altro che contraddistingue essenzialmente ogni agire individuale, vale a dire quella di essere sempre necessariamente situati all'interno di una sfera sociale, interpersonale. L'ideale di sé non può che riferirsi dunque – se è realmente razio-

¹²⁵ Cfr. HUA XXVII, pp. 3-122.

¹²⁶ *Ivi*, tr. it. cit., p. 25.

¹²⁷ *Ivi*, tr. it. cit., p. 48.

¹²⁸ HUA XXXVII, p. 241; tr. it. cit., p. 236.

nale – alla comunità degli altri io¹²⁹, dove si possono intrecciare e stimolare vicendevolmente le singole motivazioni e le singole, personali, *vocazioni*. In questo senso anche il riconoscimento delle motivazioni altrui, può fungere da modello: «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»¹³⁰.

Una vita esclusivamente regolata da una volontà normativa non è però ancora in sé stessa una buona vita, posso infatti decidere «di voler vivere in generale come un ladro», subordinando quindi la mia volontà *coerentemente* ad un valore negativo, lesivo nei confronti degli altri. In questo modo, mi allontano dal fine razionale, perché l'autentica scelta razionale, per Husserl, è necessariamente inclusiva dell'altro: ogni dedicarsi alla vita migliore possibile chiama infatti positivamente in causa gli altri per la propria realizzazione¹³¹. Fa dunque parte del continuo processo di consapevolezza che non solo alimenti continuamente la ricerca del proprio sé, ma sia anche la condizione di possibilità, il fondamento per un *vita etica* comune:

al pari della natura che lo circonda, anche l'insieme di coloro che costituiscono il “prossimo” appartiene all'ambito del mondo circostante, alle sue sfere pratiche e alle possibili sfere di beni, così come vi appartengono l'uomo e la sua vita, nella misura in cui, destatosi dall'ingenuità, vuole dare alla propria vita la forma di una vita buona e a sé quella di un uomo buono, di soggetto giusto della volontà. [...] Nella relazione sociale vede che l'altro, nella misura in cui è buono, riveste un valore non meramente utile, ma in sé. [...] Il migliore essere, volere e realizzare possibile degli altri appartiene al mio proprio essere, volere e realizzare e viceversa¹³².

¹²⁹ In un passo della *Krisis*, Husserl afferma che «vivere una vita personale significa vivere in quanto io e in quanto noi, accomunati in un orizzonte comune». Cfr. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in W. BIEMEL (Hrsg.). HUA VI, Den Haag 1962, p. 314; tr. it. di E. FILIPPINI in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, p. 328.

¹³⁰ HUA XLII, p. 287.

¹³¹ Cfr. HUA XXXVII, § 49.

¹³² HUA XXVII, pp. 45-46; tr. it. cit., pp. 55.

ABSTRACT: *THE FUNDAMENTAL NORM. HUSSERL AND THE PHENOMENOLOGY OF VALUES.*

From its very beginnings, Husserl's *philosophical life* was characterised by the interweaving between ethical reflection and logical-argumentative rigour. It is not just a matter of the constant efforts concerning a theoretical formulation that was always aimed at constant formal coherence, but also and above all, of the progressive association of a *rigorous* ethics with the *value* of the individual-personal dimension. The phenomenological analysis of values – intertwined with those of perceptive-intellective experiences, feeling and volition – gradually finds a common denominator that, somewhere in the '20s, progressively takes shape in the *ethical-material* theme of personal vocation. This is a fundamental result for the phenomenology of values that, from the initial approach in which Husserl had difficulty in finding a possible conjugation between logics and ethics, finally culminates in the ethical theme of vocation as the *essential norm* one is asked to meet in the fulfilment of *one's best* and *one's good*.

