

Irene Angela Bianchi

“*IMMER WIEDER*”: ATTUALITÀ «PERENNE» DELL’ETICA
FENOMENOLOGICO-HUSSERLIANA

Introduzione

In questo particolare periodo storico dove sembra non aver fine il continuo tumulto umano verso il fenomeno del *frazionamento etnico*, tende a crollare quell’idea di *unità* che per l’Europa poteva essere interpretata come possibilità di un ‘*ri-cominciamento*’¹ storico all’insegna di un’unione pluriraziale quale indispensabile premessa ad una qualunque revisione politica che preveda un’unione di più stati all’insegna del rispetto della differenza ed unicità dei singoli cittadini. Ed è anche alla luce dei fatti storici attuali che possiamo osservare che la direzione di fondo, sia della filosofia che delle scienze contemporanee, va verso la ‘distruzione’ di quelle strutture immutabili ed epistemiche che, irrigidenti, tendono a contraddire il ‘*divenire della realtà*’². Emerge quindi un impegno a determinare e definire il senso e la fisionomia

¹ Il prefisso “*ri*”, nella lingua italiana, può conferire un nuovo valore al verbo che lo segue. In questo caso il verbo che segue è “*cominciare*”, cioè ‘*un rifarsi da capo*’ o anche ‘*riprendere il discorso*’; sottolineare il verbo ‘*ri-cominciare*’ è da me inteso come una ri-presa, un ‘di nuovo’ (*Wieder*) che nel suo ‘farsi’ tenga *presente il passato*, mantenendo così viva una continuità storica quale necessario sostrato etico e sociale per un effettivo rinnovamento.

² Il senso greco del *divenire* è matrice unica sia della nascita dell’episteme che della distruzione dell’episteme stessa, intesa quale rimedio al mutare della forma e al ‘spaventoso’ uscire per poi necessariamente rientra nel nulla dell’essere. È necessaria quindi la consapevolezza che comunque e sempre la filosofia contemporanea è espressione radicale del senso stesso del divenire, che va assunto e ripensato quale matrice stessa della civiltà occidentale.

del divenire stesso. La fenomenologia, il neocriticismo, il neoidealismo mettono in luce il carattere trascendentale dell'esperienza e della coscienza del divenire, liberandolo però dalle implicazioni epistemiche che ancora ritroviamo nel kantismo e nell'idealismo classico. L'acme del divenire è il modo con cui il singolo sceglie di essere se stesso. In questa situazione è *il singolo individuo* ad essere centro delle sue scelte e insieme parte di una comunità che a sua volta è parte integrante del sistema unitario di uno stato. Sistema, quello attuale, che tenderebbe mediante l'esclusione deliberata della soggettività, o mediante la 'reificazione' del soggetto, a sopraffarlo rendendolo ingranaggio, mezzo, fatto (*factum*), e rendendo l'esistenza, nel suo divenire, qualcosa che è contro l'uomo stesso, depotenziandolo rispetto al suo stesso essere.

Ogni questione morale sociale e etica sottende una questione logica di coerenza e verità. I principi dell'etica individuale devono presupporci armonici nel rapportarsi alla società perché si possa instaurare un'etica 'universalizzante' valevole per ognuno. Husserl con la concezione del '*mondo-della-vita*' pone, nelle strutture di fondo comuni della '*Lebenswelt*', che diviene dimensione unitaria ed autentico sostrato comune a tutti i popoli e a tutti i tempi, la concreta possibilità di superamento delle differenze stesse pur nel mantenimento della 'singolare-differenza', delle diversità e anche delle incomunicabilità multietniche, verso un'unificazione e una visione etico-sociale che si presenta come un'effettiva 'possibilità aperta'. L'attualità del pensiero husserliano si manifesta anche nel porre l'accento sulla responsabilità individuale del proprio pensare, una responsabilità 'socratica', (e non solo) che si identifica in Husserl nel *compito del filosofo*, come egli stesso scrive: «*Noi siamo (...) nel nostro filosofare funzionari dell'umanità*»³. Infine voglio sottolineare come per Husserl il destino della filosofia è strettamente legato e connesso con quello dell'umanità intera cioè, con la possibilità di una sua interiore riplasmazione etico-teoretica⁴ che riassume in se il concetto di una «*responsabilità assoluta*», che se non attuata può portare verso la caduta nella barbarie⁵. Questo fa della fenomenologia, come vedremo, non solo una delle filosofie del Novecento ma l'unica possibile via per una nuova etica veramente sociale.

³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987, pp 40 e sgg.

⁴ Guido Neri in E. HUSSERL, *L'obiettivismo moderno*, Il Saggiatore, Milano 1956, p. XII e sgg.

⁵ E. HUSSERL, *La Crisi*, cit., p. 358.

Dalla «purezza» una partenza rigorosa.

Nella vita quotidiana comune e nel comune modo di pensare (così come nella scienza) abbiamo sempre a che fare con fenomeni. Questi sono ciò che possiamo chiamare heideggerianamente ‘*ciò che si mostra a prima vista*’ e dei quali, pur avendoli ‘*lì alla mano*’, non siamo consapevoli; per diventarne consapevoli è necessario uscire dal comune modo di pensare e accedere tramite la fenomenologia, e la sua metodica, alla *visione originaria delle cose*.

Questa originarietà che ci viene data con l’epochè fenomenologica richiama in noi la nozione di *verità* che sarà intesa come una ricerca ‘essenziale’ svincolata da quei frammenti psicologistici che la relegano come ‘*la mia verità*’; essa diviene così un *telos* originario dell’uomo che (in quanto filosofo), tende necessariamente al vero. La fenomenologia trova nel fenomeno l’orizzonte e la presenza viva della verità stessa, ed è l’evidenza percettiva a fare da filo conduttore all’analisi fenomenologica. Con il concetto di ‘*evidenza*’ subentra nel pensiero husserliano uno spostamento radicale dell’interesse teoretico implicito nella sue prime riflessioni; si vengono così ad affermare nuovi concetti che sembrano agire prima ancora che Husserl stesso li abbia definiti esplicitamente, tra questi uno ci ora pare particolarmente interessante: quello di ‘*purezza*’.

Uomo e natura sono entrambi dati nell’evidenza originaria del vissuto e quindi lo ‘strato’ fenomenologico dell’esperienza vissuta non è una proprietà particolare dello psichismo di un essere della natura che si chiamerebbe ‘uomo’. Il subentro del concetto di intenzionalità fenomenologica implica la possibilità stessa di un distacco dal principio dell’esperienza vissuta fenomenologicamente nei confronti del mondo; come scrive René Schérer: «... *affermare la non fattualità dell’esistenza vissuta nella sua essenza equivale ad affermare semplicemente che esso (il distacco) è dato non come fatto psichico ma come forma universale presupposta; in ciò consiste la sua purezza*»⁶. La purezza è quindi implicita nel vissuto stesso e consente di accedere alle essenze compresa quella della coscienza; sarà inoltre implicata come tema che porta in se la possibilità stessa di una riflessione ancor più radicale sull’atteggiamento che l’io può avere nei confronti della totalità del mondo che, con il successivo passaggio alla riduzione, liberando il sen-

⁶ René Schérer, *Husserl. La fenomenologia e i suoi sviluppi*, Rizzoli, Milano 1975, p. 177.

so stesso del mondo, ne indica anche l'origine. Origine che è nell'*Io* inteso come soggetto del mondo che appare come spettatore di se stesso e dello stesso mondo ma anche come sorgente di senso come *soggettività trascendentale*.

Verso la consapevolezza.

Dall'intenzione husserliana di fare della filosofia una scienza rigorosa⁷, che sia quindi un fondamento valido contro ogni dubbio, possiamo già intravedere la possibilità di lavorare con la fenomenologia per poter creare il terreno sicuro su cui basare il continuo delle nostre analisi; terreno che per essere davvero universale deve essere scevro da ogni pregiudizio, dal 'già dato', e quindi vagliato alla luce dell'*epochè*⁸. L'*Epochè* fenomenologica sospende il mondo nella sua validità, nelle sue ovvie credenze (nel senso umano del *belief*), ma essa ci permette anche di conservare la validità di ogni sapere sul mondo reale, e con questo atto libero, neutralizzante l'esperienza quotidiana, posso finalmente descriverla nelle sue strutture essenziali. L'uomo che rimane prigioniero dei propri pregiudizi e delle ovvietà non indagate si «*perde nel mondo*»; l'*epochè* ci permette la '*liberazione del mondo*' e una presa di coscienza di tutto ciò⁹.

Il fatto che l'*epochè* sia un atto di volontà del tutto libero, la rende motivo stesso dell'assunzione universale della responsabilità propria della filosofia; alla radice dell'*epochè* c'è quindi la strenua volontà di ricostruzione e chiarificazione razionale dell'esperienza che coincide, a mio avviso, con l'interesse dell'umanità stessa. L'umanità, di cui il filosofo è dichiarato il funzionario, è pur sempre quella che deve mettersi tra parentesi per potersi comprendere nel suo proprio senso, nella propria genesi e nella propria teleologia. Noi proprio in quanto europei dovremmo compiere su noi stessi questa operazione, che si possa poi appurarne o meno una teleologia; sia che si riveli come teleologia universale della ragione o solo quella di un mero 'tipo antropologico empirico', anche se ben consapevoli che è comunque difficile, se non fosse già chiaro che lo sforzo eroico di scoprire la verità, 'qualunque essa

⁷ In merito al concetto del *compito* della fenomenologia si veda anche: E. HUSSERL, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990.

⁸ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologia*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, vol. I.

⁹ E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Saggiatore, Milano 1963.

sia’, non è altro che lo sforzo di essere universali. Scrive Husserl: «L’appartenenza all’Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di sensibile anche per gli altri gruppi umani i quali, nella costante volontà della preservazione (...) possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi. Noi invece, se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremmo di diventare indiani»¹⁰.

Così intesa l’europeizzazione, fenomeno che da sempre ci vede al ‘centro’ di vari movimenti etnici, coincide con l’atteggiamento originariamente filosofico e rappresenta una scelta ideale. Va comunque notato che Husserl sapeva bene che questo fenomeno dell’europeizzazione dei popoli corrispondeva, e corrisponde, anche ad un fatto di mera potenza imperialistica ed economico militare, che sicuramente si è andata per molto tempo intrecciando con quella culturale, scientifica e tecnologica; ma che non ha di certo evitato l’aprirsi di controsensi e conflitti. Vi è soprattutto nell’ultimo Husserl un interesse e uno sforzo molto intensi con un impegno sempre maggiore verso la ricerca ‘dell’unità della ragione’, nonché di colmare la scissione, tipica dell’europeo moderno, non solo tra ragione ed esperienza, ma tra intelletto e sentimento o anche tra sapere e fare.

Un’ovvietà non indagata; il mondo-della-vita

Nonostante i risultati raggiunti tramite l’epochè delle tematiche del mondo della vita, questi divengono per Husserl soltanto ‘momenti di transizione’ verso un genere di riflessioni ulteriori che presupporranno una seconda epochè. La necessità di questa nuova epochè è motivata dal fatto che anche la tematizzazione del mondo della vita si muove ancora all’interno dell’ingenuità dell’atteggiamento naturale nel quale, sappiamo, il mondo ci appare sempre come già dato e così ingenuamente accettato. Assorbiti negli oggetti dei nostri interessi mondani non prestiamo attenzione al modo del loro apparire cioè agli atti di coscienza attraverso i quali essi si presentano; noi viviamo questi atti ma non li rendiamo tematici. Questa conversione di interessi che Husserl propone con una seconda epochè, è del tutto ‘innaturale’ e volontaria; si tratta di assumere un atteggiamento che colga riflessivamente gli atti stessi anziché i loro oggetti nel loro fungere intenzionale. Ora le cose ci interessano nel modo in cui si danno e non più come sono, non più il

¹⁰ E. HUSSERL, *La Crisi*, cit., p. 333.

mondo ma il tessuto della vita di coscienza, delle sue operazioni, delle sue sintesi mediante cui il mondo stesso ci appare come correlato della connessione sistematica degli atti di coscienza. La fenomenologia diviene così lo studio sistematico ed esaustivo tra l'essere di ogni genere e gli atti di coscienza attraverso i quali l'essere appare e nei quali prende origine¹¹. La fenomenologia trascendentale si assume così un compito particolare cioè l'esplicitazione della soggettività che fluisce costantemente nella vita mondana-naturale, ma che in essa rimane normalmente nascosta; la realizzazione di questo compito fa della fenomenologia una scienza nuova e autonoma; «(...) *una scienza dei fondamenti ultimi a cui qualsiasi fondazione obiettiva attinge la sua vera forza in quanto è quella che le conferisce il suo senso ultimo*»¹². Con la concezione del mondo della vita, del suo darsi soggettivo-relativo e delle sue invarianti, Husserl ha cercato di mostrare l'unicità di un mondo che nelle sue strutture fondamentali è comune a tutti i tempi e a tutti i popoli nonostante la peculiarità delle loro forme culturali e dei modi concreti di vita. È questa unicità del mondo che a noi interessa come una delle possibili basi per un'etica sociale più universale; infatti le singole comunità storico-culturali possono esser separate, in contrasto anche frontale (come accade tuttora in Europa e nel mondo), ma l'unificazione del mondo, e correlativamente della verità, è una possibilità sempre aperta, *i contrasti non sono per principio insuperabili*. L'unità del mondo e della verità è un'unità che si fa e che può realizzarsi storicamente, in un processo temporale all'interno del quale si realizza e si esprime l'universalità della ragione. Dove questa tendenza si impone, non possono per definizione coesistere 'mondi incomunicanti'. Ed è proprio su questa potenziale universalità della ragione che si basa il progetto husserliano di un'unica filosofia e il suo conflitto con il relativismo di impostazione 'storicista'; la storia non è una costellazione di fatti storico-culturali ciechi tra loro, ne chiusi su se stessi (come i dati psichici di Hume), proprio questa riduzione della ragione a fatti è la base di quello che Husserl chiama irrazionalismo¹³, risulterebbe così inspiegabile quella dimensione, da noi tanto auspicata fin dall'inizio del nostro lavoro, della possibilità di far fruttare nel presente l'esperienza e la conoscenza già acquisite attraverso una *'ri-assimilazione*

¹¹ Guido Neri, *Husserl*, p. XL.

¹² E. HUSSERL, *La Crisi*, cit., p. 174.

¹³ E. HUSSERL, *La Crisi*, cit., p. 36.

creativa’, come pure la possibilità di recuperare, in una continuità di senso, i valori e le aperture verso il futuro che si rivelano nelle culture del passato e nelle loro filosofie. È a questa ripresa universalizzante che è legato l’unico senso accettabile di un progresso storico. La possibilità di una teleologia storica si fonda sul tessuto comune del mondo della vita e rimane una possibilità implicita per tutti; in essa si manifesta il momento storico della ragione universale innata come tale nell’umanità.

L’«Altro» come ‘garante’ del mondo

L’altro elemento che caratterizza il mondo-della-vita è costituito dall’*intersoggettività*. Husserl considera inevitabile che l’approccio metodologicamente corretto alla ricerca fenomenologica sia quello solipsistico dell’epochè il quale porta alla riduzione in cui tutto appare come mero correlato della coscienza. Ciò non significa però che l’analisi genetica non scopra che la stessa coscienza trascendentale appare come originariamente connessa *ad altri io*. Il soggetto umano è per Husserl sicuramente un essere intersoggettivo e questa intersoggettività va compresa in due sensi (e ambedue sono essenziali ai fini della nostra analisi); anzitutto gli altri sono in me nella misura in cui tanto io quanto gli altri, vivendo in un mondo e in una storia analoghi, condividiamo strumenti intellettuali, opinioni, linguaggio, che si sono passivamente depositati in noi; in secondo luogo, l’intersoggettività risulta però presente in me come *telos*, di cui inizialmente non sono cosciente, ma che diventa tanto più chiaro quanto più io stesso esplico la mia propria capacità intenzionale, espressiva, culturale, psicologica ecc... L’Altro è esperito da me come essere umano in modo analogico a partire da questa analogia, e sulla base dell’affinità somatica, si fonda ‘*l’ap-presentazione empatica*’ mediante la quale io riconnetto il comportamento dell’altro a un’esperienza psichica intenzionale paragonabile alla mia. Le analisi che Husserl fa a proposito dell’intenzionalità sono facilmente estendibili anche al tema dell’intersoggettività anzi in ogni analogia viene considerata la capacità percettiva di distinguere identità e differenza e dunque una primordiale articolazione logico-razionale; articolazione che sarà anche alla base delle analisi etiche. Se dico che la coscienza è coscienza di qualche cosa pongo una relazione intenzionale tra la coscienza soggettiva e il ‘qualche cosa’ o l’oggetto intenzionale della coscienza, nel nostro caso l’Altro inteso come essere umano.

Per coscienza intendiamo tutti gli stati del percepire e questo vale anche per la coscienza che Io ho dell'Altro. Coscienza che è in me, e che mi permette di percepirlo ma che lo rende anche distinto da me in quanto oggetto percepito. Se l'Altro fosse uguale a me, se non ci fossero delle differenze, anche solo dislocative, non potrei instaurare una relazione intenzionale ma ciò non sarebbe possibile nemmeno se l'Altro fosse totalmente diverso, estraneo, separato. *Io e l'Altro* siamo sì estranei, ma anche sempre in relazione. Nell'impossibilità costitutiva di essere un io privo di intenzionalità e che l'Altro sia tale anche fuori da questa relazione, mi renderei comunque conto che il mio Io e l'Io dell'Altro sono indispensabili vicendevolmente, anche se l'Io è unità che si estranea a se stessa non può mai esserlo in modo assoluto; dato che se così fosse non solo l'Altro non sussisterebbe ma non sussisterebbe nemmeno l'Io; in una relazione intenzionale non possiamo unire ma nemmeno separare. La relazione intenzionale (che è anche percezione) ci permette di instaurare un rapporto di riconoscimento nella fedeltà della differenza. L'altro che io vedo davanti a me è 'là come io sono qui' e in questa dislocazione spaziale ho il primo riscontro della sua presenza. Ma la coscienza è coscienza dell'io che esperisce, e l'io è la vita che esperisce il mondo e il mondo è vita che si auto-esperisce nella centralità spazio-temporali dell'io, anzi '*degli Io*'¹⁴.

«*L'essere è essere soltanto sul terreno del vivente esperire il mondo da parte dell'io. Il mondo non è in generale, il mondo è solo per un io senza un io non si dà mondo*»¹⁵; così si esprime lo stesso Husserl in un suo manoscritto. Ma il mondo non mi è mai noto, esso è l'ambito in cui si mantiene sempre la nostra comprensione dell'essere, è ciò, a partire dal quale, io comprendo ogni singolarità, esso è come dimensione originaria noto e insieme ignoto, ma è anche lo sfondo comune nel quale l'altro mi si dà, si *rivela* a me. Questa originarietà sembra poter fare a meno anche della filosofia così come la relazione intenzionale non segue ma precede la fede filosofica, ma nell'essere antepredicativa è anche sempre fungente, è continuo tematizzarsi, sottrarsi alla immediata percezione di me limitato come sono nel mio vivere intenzionale che mi fa 'perdere' nel mondo stesso, sempre rivolto verso le cose. Se mi pongo quindi da un punto di vista naturale mi accorgerò di non ave-

¹⁴ Si veda l'introduzione di E. Paci a G. Brand, *Mondo, Io e Tempo*, Bompiani, Milano 1960, p. 10.

¹⁵ Dal manoscritto C7 Il p. 19 di Edmund Husserl in G. Brand, *Mondo, Io e Tempo*, cit., p. 63.

re affatto bisogno della filosofia e della fenomenologia in particolare per riconoscere l’altro per vivere una vita normale. Ma l’uomo che vive così si allontana dalla *vita originaria*, vive la vita senza porsi la questione della sua *stessa vita*, si perde nel mondo e perde anche l’altro nella inconsapevole finitezza dell’atteggiamento naturale. La fenomenologia ci apre la via alla possibilità di dare un ‘senso’ (Sinnggebung) e rendere così possibile il tentativo di ritornare al dono originario del senso della vita; va comunque sottolineato che Husserl, così come la sua filosofia, non ha affatto intenti creazionistici, *la filosofia stessa è vita*.

Empatia e mondo oggettivo; la «mia» essenziale libertà.

L’Altro, come abbiamo visto, per lo più è ‘lì davanti a me’; ma non solo, egli mi guarda, mi viene incontro, mi parla. Viene così ad instaurarsi una particolare situazione nella quale emerge la possibilità di un *rapporto ontologico* tra mondo della vita e mondo per l’uomo in cui si possono cogliere nella loro genuinità anche i rapporti sociali. Si fa strada, come vedremo, con la possibilità etico-sociale, intrinseca nell’analisi fenomenologica (una volta ottenuta con la riduzione eidetica un chiarificazione concettuale della *Lebenswelt*), la *comprensione emotiva dell’altro* dalla quale Husserl attingerà una costante ispirazione.

È il metodo riduttivo che ci predispone ad istituire una etica sociale ispirata ai valori più universali in conformità con le direttive più favorevoli alla vita associativa; l’epochè ci fa «*scampare dai pregiudizi*»¹⁶, e la riduzione ci consente di costituire il sistema della fenomenologia pura articolato nei rapporti di Ego ed Alter-ego. Quindi il metodo fenomenologico, che tanto sembra estraniarci dalla ‘vita di tutti i giorni’ facendoci credere lontani dalla possibilità di instaurare un’etica che sia veramente sociale, è invece il terreno privilegiato su cui questa nuova possibilità di revisione morale ci è veramente possibile.

Nel plesso etico-sociale *l’Ego* e *l’Alter-ego* possono rivestire le più svariate figure; cittadini, politici, studiosi, religiosi ecc... In questo scenario gli uomini appaiono anzitutto come individui che esercitano la loro compenetrazione spirituale, compartecipazione fisica, scambi, ma anche terribili conflitti. In tutto questo l’altro (che mi appare) non può

¹⁶ Mario Sancipriano, *Edmund Husserl. L’etica sociale*, Tilgher, Genova 1988, p. 58.

venire colto solo tramite una percezione passiva, in un'esperienza secondaria (*sekundaer Erfahrung*), ed ecco entrare in gioco *l'empatia*¹⁷. Sono molti i punti in cui Husserl parla dell'empatia che subentra nelle sue analisi fin dal 1904 per comparirvi sempre più spesso come preliminare all'argomento dell'intersoggettività¹⁸; ma nonostante *l'Einfuehlung* la costruzione dei gradi trascendentali del processo di conoscenza tematica dell'intersoggettività rimane, seppur suggestiva, molto difficile. In primo luogo Husserl osserva come l'esperienza dell'altro essere umano avvenga sempre mediante l'estensione analogica al 'corpo altrui' delle caratteristiche dell'esperienza del 'corpo proprio', (come abbiamo visto precedentemente) processo questo che viene definito come *'accoppiamento o appaiamento'*.

A partire da questa analogia, e sulla base del riconoscimento dell'affinità somatica, si fonda *l'appresentazione empatica*¹⁹ mediante la quale io riconnetto il comportamento dell'altro a un'esperienza psichica intenzionale paragonabile alla mia. *L'intenzionalità accoppiante e l'empatia* sono entrambe forme associative; noi riconosciamo già da sempre l'altro io come essere umano ricordandone l'affinità con i modelli del nostro stesso corpo e del nostro stesso io. Questa dinamica associativa dei processi di accomunamento e di empatia testimoniano appunto l'originarietà relazionale intersoggettiva presente nel mondo della vita. Appartiene costitutivamente all'impenetrabilità del soggetto che si possa rappresentare l'altro solo per analogia; compare qui l'influsso leibniziano nel pensiero di Husserl, nel continuo delle sue analisi dal 1908 alle Meditazioni cartesiane del 1931, sempre più in parallelo con lo sviluppo dei suoi interessi storico-sociali, viene però ad affermarsi un'apertura verso la comunicazione intersoggettiva, dove le monadi sono collegate tra loro dal rapporto interpersonale. Come scrive Sancipriano: «(...) Husserl rifiuta di concepire l'anima come una mo-

¹⁷ Il termine *empatia* deriva dal tedesco *einfeelung*, che può essere tradotto anche con *entropatia*. Personalmente preferirei tradurre con *sentire dentro()*. Chi ha analizzato il problema dell'empatia in Husserl in modo tutt'ora insuperato fu Edith Stein che ne ha fatto il tema centrale della sua dissertazione di laurea. Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, Ed. Studium Roma, 1985.

¹⁸ In merito si veda tre volumi dell'Husserliana dedicati all'argomento, E. HUSSERL, *Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet*. Text aus dem Nachlass, hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

¹⁹ In merito al tema della *presentazione, appresentazione e ripresentazione*, dovremmo aprire qui un grande parentesi; ma pur essendo un tema importantissimo ci basti per ora riferirci a E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1995, p. 143 e sgg. dove il termine *appresentazione* viene usato di conseguenza alla *Gegenwaertigung* intesa come 'presenza vivente' o *presentazione*.

nade isolata, estranea ai rapporti di motivazione reciproca con le altre monadi in un mondo che è comune come se non esistessero amicizia, amori, unioni, popoli e Stati»²⁰. Inoltre ogni intersoggettività situata nella sfera trascendentale costituisce una struttura intenzionale di rapporti formali che raggiungeranno la loro pienezza di significati umani solo con l’acquisizione di senso nelle relazioni interpersonali. Affrontando i problemi legati alla dimensione trascendentale, e quindi costitutivi, dobbiamo fare riferimento al lavoro di Edith Stein fenomenologa e assistente di Husserl che sottolinea come per il filosofo, l’appartenenza da un *Universum-comune* con un ambiente identico per ciascun ego, consente di comprendere meglio, proprio attraverso il comportamento degli altri la propria sfera individuale; è solo con un atto di riflessione ulteriore compiuto in relazione all’altro che rendiamo pienamente oggettive anche le nostre esperienze personali²¹.

La concretezza dei rapporti che ci mettono in comunicazione interpersonale non ci fa affatto perdere l’originale auto-percezione ne tantomeno l’originale assoluta distinzione dell’ego dall’alter-ego in quanto questi rapporti si mantengono ben saldi nella struttura dell’intersoggettività trascendentale, intesa come unità nella distinzione dei singoli soggetti autonomi. I gradi superiori dell’esperienza intersoggettiva consistono nella costituzione del *mondo oggettivo*; dotato di una temporalità unica e dato come natura reale e identica per tutti. Dalla relazione temporale intenzionale è reso possibile il rapporto tra gli io che ricevono la loro concretezza proprio da quest’ultimo, che è donazione di senso e ‘origine’ che vuole e deve essere la via stessa della verità come fine di una storicità anch’essa temporale. Oltre a ciò io posso altresì apparire nella mia unità temporale sempre ‘un me stesso vivente’, un ‘unico me’, che si *appresenta* rispetto all’infinità di altri io, costituendo così il mondo storico sociale nella sua globalità come frutto dell’interazione con gli Altri dove lo scopo primario diventa la comunicazione e la comprensione reciproca. *L’intersoggettività* che abbiamo denotato in un primo momento come puro momento passivo-asso-ciativo, diventa ora un *fine* specifico, una *possibilità* essenziale intrinseca *alla mia libertà*.

²⁰ Mario Sancipriano, *Edmund Husserl*, cit., p. 62.

²¹ Edith Stein, *Il Problema dell’empatia*, cit., p. 82.

Dalla trascendenza alla concretezza. L'unita dell'io come 'io concreto'.

Prima di concludere vorrei fare ancora alcune precisazioni in merito al tema da noi affrontato di una possibile etica davvero universale. Come sappiamo nella *'Crisi'* di Husserl sono molti i punti a cui riferirsi per una ricerca sul problema morale. Il tenore dell'opera, sofferta ma anche serena nella acquisita consapevolezza dei 'propri compiti di filosofo' da estendersi alla società, fa sì che si possa individuare una via morale privilegiata. Nel sollevarsi dall'orizzonte della vita da cui lo spirito attinge sempre nuove forze, si giunge ad una nuova forma di auto-considerazione spirituale della ragione in un nuovo sviluppo storico dell'umanità che culmina nella piena consapevolezza della filosofia. Potremmo tentare di ravvisare qui i motivi classici della filosofia hegeliana o schellinghiana, ma non è proprio così, la fenomenologia li 'ravviva' nella loro propria assunzione; l'unita tra un *'io assoluto'* e *'l'io mondo'* viene resa possibile da un *'io concreto'* che esercita la sua attività trascendentale come vivente attuazione dell'*io puro*, agendo in prima persona nella vita collettiva. L'*unita* dell'io intesa come *'Ur-Ich'* può essere considerata ora, alla luce della *Crisi*, come unità intersoggettiva che si esprime nell'*unificazione* dei molti soggetti individuali²². L'umanità diviene paradossalmente 'soggetto e oggetto' del mondo che in-sè non offre l'autenticazione della sua origine, mentre inteso come mondo-per-noi assume il suo significato nella coscienza; sarà proprio un *'io-originario'* a fondare l'orizzonte di tutti i co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale²³. La duplice tensione dall'io al mondo e dal mondo all'io, e non una deduzione assoluta del mondo dall'io, permette a Husserl di instaurare finalmente una dimensione morale che richiamandosi alla storicità e al valore dell'ego, lo porti costitutivamente ad interrogarsi su sé stesso e insieme fondi i seppur complessi valori che ne scaturiscono. Nella ricerca tutta husserliana di una possibile logica dell'etica²⁴ veniamo liberati dall'imperante 'tu devi' come eco dell'astrattezza mossa dall'imperativo categorico kantiano, nel quale però si presenta anche un fecondo evidenziamento nell'affermazione che ogni

²² E. HUSSERL, *La Crisi*, cit., par. 55.

²³ Iso Kern, *Il mondo della vita come problema di fondazione delle scienze oggettive e come problema universale della verità e dell'essere*, in Bernet, Kern, Marbach, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992, par. XI.

²⁴ E. HUSSERL, *Vorlesungen ueber die Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers 1988, vol. XXVII.

soggetto, avendo di fronte un determinato campo pratico, deve voler attuare il bene che deve risultare il migliore tra tutti i beni realizzabili, il più giusto, cioè quello categoricamente richiesto; se dovessimo esprimerlo in una formula sarebbe un ‘fa il meglio tra i beni compresi in una qualunque sfera pratica’. Quindi l’*’io devo’* viene a sciogliersi in un *’io posso’*, dove la volontà che esprime questa possibilità accompagna l’azione con una chiara consapevolezza, con l’intuizione del meglio, aggiungendo il valore dell’aspirazione allo scopo razionale. La volontà giusta infine è quella che ha piena consapevolezza del suo dovere e il dovere autentico è quello che ha intuizione compiuta del ‘meglio da dover fare’, del *summum bonum*. Infine, quindi, la conoscenza etica è conoscenza delle leggi a priori che regolano gli atti pratico-etici e che conferiscono ad essi validità. Concludiamo osservando però che l’assiologia formale e la pratica formale costituiscono solo un primo, anche se estremamente importante, gradino dell’edificio delle discipline etiche; il gradino superiore dovrà essere costituito dall’enucleazione sistematica di tutto l’a-priori materiale ed è verso questa ricerca che le analisi fenomenologiche dovranno continuare.

A T H A N O R

Arte, letteratura, semiotica, filosofia
Numeri monografici. Periodicità annuale
N. 7, 1996
MONDO / IL MARE

Scritti di: Claude Gandelman, Ferruccio Rossi-Landi, Carmela Ferrandes, Giovanna Bruno, Raffaella Scelzi, Paola Cimmino, Gabriella Pranzo, Pasquale Guaragnella, Gabriella Fenocchio, Nicolas Bonnet, Simona Cassano, Margherita De Michiel, Rosanna Quagliarello, Patrizia Calefato, Anna Albergo, Maria Cristina Galli, Anna D'Elia, Ko-Wan-Sik, Roberto Pazzi, Kevin Wren, Arianna De Luca, Marino Giannini, Tiziana Petrarolo, Philip Farah, Nicolai Ciannamea, Paul Valéry, Augusto Ponzio, Luciano Ponzio

Dir. e Red.: Istituto di Filosofia e Scienze del linguaggio - Università di Bari,

Via Garruba, 6 - 70122 Bari, Italia.

Longo Editore - Via P. Costa, 33 - 48100 Ravenna.