

## **'Etica senza politica' versus 'politica senza etica': ancora valido un confronto con l'etica husserlina?**

Irene Angela Bianchi

### *Introduzione*

Ciò che ci conduce in questa riflessione e ci indirizzerà verso l'etica fenomenologica è una domanda che è doveroso porsi nuovamente alla luce della complessa situazione storica attuale, ovvero: che cosa ha da dirci la filosofia oggi, e ancor più la fenomenologia?

Tentiamo di rispondere iniziando da ciò che Husserl scrisse per all'VIII Congresso Internazionale di Filosofia che si svolse nel 1934 a Praga:

“La filosofia – scrive nella lettera a Radl - è l'organon di una nuova forma di esistenza (Daseins) storica dell'umanità, un'esistenza che si esprime nel suo spirito di autonomia [...] L'autoresponsabilità filosofica si realizza necessariamente nella comunità di coloro che filosofano. Considerando tutto ciò come principio, la comunità filosofica e la filosofia sono il fenomeno originario e allo stesso tempo la forza viva operante [...] la quale, partendo dalla mera intenzionalità attraverso la sua forza (Macht) ha creato e coltiva un'intenzionalità del tutto nuova, ovvero un'unione mediante lo spirito di autonomia”<sup>1</sup>.

Ciò che Husserl propone, con riferimento alla funzione della filosofia nel 1934, coincide con la sua tesi, peraltro già conosciuta, in riferimento al processo di 'positivizzazione' della scienza in relazione con la crisi della cultura.

'Positivizzazione' che ha condotto ad un occultamento del 'mondo della vita' ed all'oblio della soggettività<sup>2</sup>.

Deplorando la perdita di valore vitale, causata dall'aspirazione incessante a ridurre tutto ciò che si dà ad una natura calcolabile, Husserl ravvisa il pericolo di una visione 'generale' del mondo che domini la cultura e porti alla dispersione della stessa filosofia. “Questa è una questione pratica” sottolinea

il Nostro, “Dunque la nostra influenza storica, e insieme la stessa nostra responsabilità etica, si estende perfino alla più remota lontananza dall’ideale etico”<sup>3</sup>.

Ed è nel trattare il rapporto tra ontologia e fenomenologia che Husserl sviluppò un’etica fenomenologica seguendo proprio il suo stesso modello ontologico.

Nella prima parte della sua riflessione etica, Husserl si occupa della refutazione dello scetticismo che si manifesta soprattutto nello psicologismo, al quale egli oppone l’unica alternativa possibile ovvero la filosofia fenomenologica. La risposta allo scetticismo consiste infatti nel riconoscere prima di tutto la validità, anche nell’etica, della rivendicazione del significato dei sentimenti morali, per dimostrare dopo, sistematicamente, la possibilità di un ruolo ‘obiettivo’ dell’etica; si tratta di una teoria formale dei valori che sarà ripersa nelle sue lezioni del 1920.

Egli sviluppa quindi, inizialmente, un modello etico partendo dal presupposto che tra la ragione logico-teoretica e la ragione assiologico-pratica, ovvero tra l’idea della Verità e quella del Bene, esista un’analogia<sup>4</sup>; e sarà solo in un secondo momento che ad essa si collegheranno le ricerche sulla cultura e sulla storia, frutto anche del periodo di transizione inerente alla Prima Guerra Mondiale; transizione che consiste nel comparare criticamente quell’attualità ‘priva di senso’ con la pretesa razionalità di una cultura filosofica del periodo, in contrapposizione ad una motivazione che possa elevare al principio di responsabilità come condizione di possibilità di un ‘rinnovamento’ (*Erneuerung*) della vita individuale, e di una cultura in generale, a partire da un impianto teleologico dell’intenzionalità e della storia.

Ne risulterà che il soggetto trascendentale non deve solamente ‘preservare’ il mondo da uno stato di caoticità, ma anche dare ‘forma’ all’esistenza secondo le supreme idee della ragione, difendendo così la vita dal caos che si presenta non appena la ragione si ritrae.

Husserl svilupperà nei suoi ultimi scritti una concezione pratica della fenomenologia, nel senso in cui essa si rivela una riflessione che si conforma in un ‘ethos’, tramite il quale si costituisce una comunità, quella dei ‘funzionari dell’umanità’, ovvero dei filosofi, che vive dello spirito di autonomia ed indipendenza tipico della filosofia, il cui compito non si esaurisce nell’essere un gruppo di persone appartenenti ad una determinata cultura, ma diviene un compito infinito di tensione verso la ‘Verità’.

Questo impegno etico, segnala Husserl, è insieme una nuova concezione della temporalità, in quanto l’autoresponsabilità del soggetto etico, costituisce la fenomenologia in una ‘filosofia del presente’, partendo da una tradizione fondatrice, in un orizzonte di un lavoro infinito da realizzarsi in ogni momento storico. Questo è inoltre lo sviluppo presente nella *‘Crisi delle scienze*

*europée*', l'opera forse più conosciuta di Husserl, nella quale egli riferirà tutto al significato del problema del 'mondo della vita' (*Lebenswelt*), e proprio a partire da ciò si caratterizza l'etica fenomenologica come un nuovo sforzo per ridefinire la relazione tra teoria e prassi, il che porterà anche la fenomenologia a ricapitolare la relazione tra la filosofia trascendentale e la psicologia.

### *Per una fenomenologia della morale*

I. Rivolgamoci ora nuovamente ad Husserl la cui fenomenologia ci aiuta ad approfondire il significato della proposta di come il sentimento morale, quale punto di partenza del discorso etico, non solo non è una caduta nel relativismo, proprio dello scetticismo, ma al contrario permette di superarlo fino a riconoscere la sua stessa verità.

Ricordiamo che nell'argomentazione di Husserl contro lo psicologismo, inteso come la forma più pericolosa dello scetticismo, ovvero contro quel verdetto di condanna sulla conoscenza e sulla logica che nega la possibilità stessa che esista una verità tanto nella logica come nella morale, occupa un luogo importante la critica a Kant e al razionalismo. Il formalismo kantiano non riconosce il significato 'situativo' del sentire e dell'atto del vivere, elementi di un'affettività invece richiesta dalla fenomenologia. Per Kant solo la retta intenzione ha un significato morale mentre sentimenti quali la gioia intimamente vissuta, è estranea al merito; tutt'al più può essere conforme alla morale e può ricondurvisi per ciò che in essa si rispecchia dell'immanente razionalità. Quindi la contraddizione dello scetticismo logico trova così un 'analogon' nel controsenso pratico in cui si dibatte ogni proposizione imperativa che ci inviti a considerare illegittima, dal punto di vista razionale, la pretesa racchiusa in un qualsiasi gesto di comando.

Per Husserl appare chiaro che solo la filosofia può vincere lo scetticismo in tutte le sue forme, quali lo psicologismo, il naturalismo e insieme il positivismo scientifico in quanto inibitori, nella loro visione unilaterale, di un diverso sforzo di comprensione insito nella filosofia stessa, così come egli fortemente sottolinea proprio nella sua conferenza di Praga. Si tratta del 'tragico della scienza positiva', che si esplica nella dispersione, data dalla massiva specializzazione delle scienze naturali. L'iperspecializzazione delle scienze, la loro tecnicizzazione sempre più massiva, si scontra con un sentire più profondo ed inglobante, tipico dell'uomo, che si esprime nell'universo filosofico, portandolo verso la decadenza. Così facendo si deforma il concetto stesso di scienza; la tecnicizzazione e iperspecializzazione portano ad un risultato che, al di là delle sue positive scoperte, che non sono certo deprecate da Husserl, il fenomenologo è teso per lo più contro una

superficiale arroganza data dal 'finto' potere della 'macchina' sull'uomo e non viceversa. Lo scetticismo quindi nella sua forma fondamentale, che coltiva una sorta di diffidenza in riferimento alla stessa filosofia, termina per essere l'oggetto della critica, la quale a sua volta motiva il significato radicale del compromesso etico della fenomenologia.

Come sottolinea Ullrich Melle nella sua '*Introduzione* alle '*Vorlesungen ueber Ethik*'<sup>5</sup>, Husserl segue inizialmente, nelle sue prime lezioni sull'etica, lo stesso cammino del suo maestro Franz Brentano e delle sue lezioni sulla filosofia pratica. Anche per Brentano si tratta di chiarire come è possibile una considerazione dei sentimenti nel processo di fondazione etica, senza per questo cadere nel relativismo o nello scetticismo etico. Certamente l'etica tratta del sentimento morale, però non si chiarisce sul sentimento così come fa con il giudizio. Kant, per esempio, sottolinea Brentano, per arrivare alle sue conclusioni sulla morale determina il significato ultimo e la validità della morale stessa nella formalità dei principi, rifiutando tutta la partecipazione del sentimento e dell'esperienza nel processo della conoscenza e della motivazione dell'azione morale. All'altro estremo l'empirismo riconosce tutta la forza morale propria dei sentimenti; il principio nel quale però essi concludono non supera il livello di generalità di verità che in verità può darsi con l'induzione e con l'abitudine.

Husserl argomenterà contro ambedue le posizioni; entrambe per un verso unilaterali, sottolineando però che l'empirismo ha ragione ad iniziare le sue analisi dai sentimenti e nel decidersi per l'esperienza viva nella quale si dà a noi il fenomeno morale; ma è necessario accedere ad un'analisi intenzionale di questa esperienza viva del sentimento per poterlo includere nell'intuizione del valore e non semplicemente interpretarlo come se si trattasse di un dato naturale dell'esperienza interna<sup>6</sup>. Come per la logica anche per l'etica vale affermare che gli empiristi scoprendo l'intenzionalità nella loro analisi dell'esperienza interna, furono però ciechi ravvisando in essa solo il luogo della forma e della genesi in modo naturalistico, non ne intesero perciò il senso del trascendere del concetto di intenzionalità, del concetto stesso e del giudizio; ed è in questo senso che anche Kant interpreta il sentire, come lo stesso empirista, caratterizzando le sue analisi al modo di una specie di fisiologia naturalista del conoscere umano<sup>7</sup>.

Alla fine però né Kant (nella deduzione trascendentale della prima edizione) né gli empiristi furono capaci, per Husserl, di esplicitare e spiegare le scoperte dell'intenzionalità della coscienza per ritrovare in quella forma la struttura del sentimento, pienamente 'vittime' appunto del pregiudizio psicologista che guarda al sentimento solo come 'dato' naturale dell'esperienza interna.

Nell'analisi intenzionale del vivente, si evidenziano nella loro originarietà i fenomeni morali come coscienza della situazione discernibile dal punto di

vista morale, il che permette ad Husserl di distinguere, classificare e sistematizzare, tutti quegli atti che confermano una 'fenomenologia della morale'. In questo aspetto più analitico che trascendentale dell'etica fenomenologica si può certamente accettare che Husserl sia superato da Max Scheler<sup>8</sup>. Come già si è tentato di dire, il punto cruciale dell'etica fenomenologica, si situa però non tanto nell'analisi etico-logica quanto nel passaggio dall'analisi intenzionale dei valori all'intenzionalità, intesa come responsabilità, e da qui all'etica come coscienza storica e culturale tanto dell'individuo come della società.

In effetti Husserl stesso ammette che la dimensione formale dell'etica non coincide con l'etica stessa e il filosofo non avrebbe ancora assolto al suo compito quando avesse delineato in modo esaustivo il sistema delle leggi formali della ragione pratica; alla dimensione formale deve affiancarsi dunque una dimensione materiale dell'etica<sup>9</sup>. Infatti le sue lezioni sull'etica del 1914 si concludevano con una quarta parte dedicata alla 'Pratica formale' di cui l'ultimo paragrafo si intitola '*Obiettività delle possibilità pratiche e la loro relatività al soggetto*'<sup>10</sup>. In questo paragrafo si tematizza l'assunto della morale in relazione al soggetto dell'azione venendo così ad infrangere una certa forma analogica tra l'analisi intenzionale della morale con l'ambito logico, così come Husserl stesso scrive: "D'altro canto a una soggettività non può essere a priori richiesto nulla che non sia poi in suo potere raggiungere"<sup>11</sup>, e più avanti aggiunge:

"Le nostre considerazioni [...] ci mostrano che [...] non è possibile cadere nell'errore di voler pre-delineare con il solito aiuto di un imperativo categorico, privo di contenuto, che cosa sia praticamente richiesto e che cosa sia dunque assolutamente dovuto nella situazione determinata di volta in volta presente. La logica formale con tutte le sue leggi non può metterci nella condizione di dedurre la più piccola verità fattuale. Essa abbraccia [...] solo le verità formali. [...] Lo stesso si può dire dell'assiologia e della pratica formali. [...] Sarebbero ora da definire le classi fondamentali dei valori e dei beni pratici per poi rendere oggetto di indagine le leggi della preferenza. [...] Che cosa dire dunque della valutazione di una persona in quanto essere razionale? [...] Di qui dunque muovono le linee che ci conducono verso l'etica in senso proprio, verso l'etica individuale e sociale"<sup>12</sup>.

Che cosa significa dunque per l'etica questo ampliamento di analisi da parte di Husserl grazie al quale si scopre una nuova funzione della soggettività? Che cosa motiva quindi il cambio di prospettiva nella sua riflessione etica, ovvero il passare da un'analisi fenomenologica costitutiva del valore ad una riflessione sul soggetto che valorizza e che agisce sino a convertirsi in una 'filosofia del presente', così come il fenomenologo stesso la reclama alla fine della sua vita? Tentiamo di rispondere a queste domande analizzando il pensiero etico di Husserl degli anni venti<sup>13</sup>.

Per Husserl la motivazione morale ultima, la quale accorda al sentimento un'autoresponsabilità radicale, forma parte della fenomenologia stessa che si iscrive in un particolare sentire culturale, davanti al quale il filosofo non può restare indifferente sin tanto che vuole autocomprendersi come 'funzionario dell'umanità'<sup>14</sup>. La particolare e tragica congiuntura storica presente in Germania nel periodo della prima guerra mondiale entra direttamente a far parte dell'evoluzione del 'sentire' etico da parte di Husserl tanto da promuovere una serie di tre lezioni per i soldati che ritornavano dal campo di battaglia. a seconda è intitolata: *'L'ordine etico del mondo come principio creatore del mondo'*<sup>15</sup>

Punto di partenza della lezione è la ormai nota diagnosi di Husserl in riferimento all'oblio della tradizione filosofica a causa del positivismo. Questa rimozione della filosofia in favore della scienza esatta farà esclamare ad Husserl che l'autogiustificazione farisaica della scienza è quanto mai inopportuna senza contare l'ingiustificata deprecazione da parte della filosofia per parte di coloro che sono educati alle scienze esatte e rigorose del tempo in cui viviamo. Per questo anche la stessa guerra può essere intesa come un tempo di rinnovamento sin dalla fonte di tutti gli ideali di forza, che fluisce verso il popolo stesso conservandone tutta la forza salvatrice. La caratteristica di questa forza della filosofia sta nel suo determinare il sentire della vita: *"che può esser definita in funzione di un fine superiore della vita personale"*<sup>16</sup>. Ed è solo questa teleologia propria della filosofia, ed intrinseca nella stessa soggettività, che si presenta come il fine etico superiore. Si tratta pertanto di una filosofia (e del sentire di una nuova metafisica) che trasforma eticamente l'umanità dove la persona diviene libera di agire, libera nel 'sapere' libero, facente parte di una società a sua volta libera.

Husserl non si inclina, alla fine, verso una critica delle guerra ma della 'retorica bellica' puntando ad una posizione morale universalistica, così come scriveva a Ingarden nel 1917: "l'etica come tale è una forma transpersonale [...] come la stessa logica, tanto che il materiale della nostra posizione etico-politica evidentemente non ne è poi tanto distante"<sup>17</sup>

Ma già alla fine della guerra il motivo etico si radicalizza tuttavia più verso il versante della critica alla cultura e alle sue diverse manifestazioni dove possiamo comprendere l'attitudine radicale della fenomenologia:

"come una decisione che mira ad elevare la vita da un mero fatto di scambio e di produzione, attitudine che diviene una nemica mortale del capitalismo e di tutto un modo del tutto egoistico di accumulare dei beni che non hanno a che fare con l'elevazione morale della persona"<sup>18</sup>.

Alla fine comunque la valutazione della guerra, da parte di Husserl, non potrebbe essere più negativa. Il fenomenologo sottolinea fortemente come questa metta allo scoperto un'indescrivibile miseria non solo morale e religiosa ed insieme filosofica dell'umanità. Tutto questo trasforma tutti i valori: "la scienza, l'arte e tutto ciò che sin ora si poteva considerare un bene spirituale assoluto, in oggetto di apologetica e nazionalista, di mercificazione, [...] uno strumento di potere"<sup>19</sup>. L'effetto ideologico di questa trasmutazione di valori è palese: "La fraseologia e le argomentazioni politiche, nazionaliste e socialiste hanno potere sulla massa più delle argomentazioni della 'sapienza umanitaria'"<sup>20</sup>. A questa critica corrisponde per altro, purtroppo, l'entusiasmo percepito da Husserl da parte dei giovani di ritorno della guerra verso questa stessa retorica ed una manipolazione propagandistica degli ideali filosofici e religiosi e nazionalisti che minano l'autonomia del lavoro accademico, che dovrebbe fondarsi in un ideale di un sapere fondamentale ed autentico.

Con queste osservazioni, quali segno del tempo storico vissuto, Husserl pensava inoltre di iniziare il primo di una serie di articoli per la rivista giapponese 'The Kaizo', alla fine però preferisce tacere e cercando di staccarsi dalla polemica, sottolineando in altro modo il sentire tragico della situazione. Husserl inizia i suoi articoli appellandosi al rinnovamento come unica possibilità di fuoruscita dal tragico e tormentato momento storico. La guerra che dal 1914 ha devastato l'Europa e che dal 1918 non ha fatto che sostituire i mezzi di coercizione militare con quelli più raffinati della tortura psicologica e dell'indigenza economica, non meno depravata dal punto di vista morale, ha rivelato l'intima non verità ed insensatezza di tale cultura. "Proprio questa rivelazione però finisce per impedire che essa dispieghi appieno la sua autentica forza"<sup>21</sup>. Non è pertanto solo l'eco storica dell'accadere che motiva la riflessione filosofica su di una determinata azione ma la sua interpretazione culturale; infatti una nazione, sottolinea Husserl, un'umanità, vive e opera nella pienezza delle forze soltanto se sorretta nel suo slancio da una fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura.

Il. Verrebbe da chiedersi come sia possibile in verità pensare al rinnovamento di fronte ad una falsità del sentire, ad una stanchezza culturale così profonda; e la filosofia che tipo di competenze avrebbe dovuto avere in un momento storico così cupo?

Diagnosticare la crisi per Husserl infatti non è sufficiente bisogna cercare anche una soluzione. Nei manoscritti sulle lezioni etiche degli anni venti, Husserl si pone questo problema ed insieme inevitabilmente analizza anche la differenza tra mondo dello spirito e mondo della natura;<sup>22</sup>. la distinzione tra le due differenti 'regioni', riguardanti ambedue in effetti il 'mondo della vita',

permette di caratterizzare in maniera rigorosa (in opposizione al mero principio di causalità), il sentire profondo della motivazione quale perno per il regno universale dei fini che non è altro che lo stesso 'mondo della vita' nel quale riconosciamo la soggettività nel suo essere attiva da un punto di vista della comunità<sup>23</sup>. Da qui i valori positivi si vanno determinando a partire dall'autocoscienza, nella quale si manifesta la possibilità infinita dell'essere umano non solo come individuo ma come membro di un'unità culturale, dato che in essa si obiettiva l'unità della vita attiva, della quale l'umanità di un'epoca e di una nazione ne diviene una sorta di soggetto. Ma che cosa intende Husserl con l'uso della parola cultura o meglio di 'unità culturale'?

"Per cultura – scrive nel 1923 – non intendo nient'altro che l'insieme delle azioni e operazioni messe in atto da uomini accomunati nelle loro continue attività, operazioni che esistono e perdurano spiritualmente nell'unità della coscienza della comunità e della sua tradizione mantenuta sempre viva"<sup>24</sup>.

La cultura quindi, che si esprime anche nell'espressione fattiva della creatività del singolo, e che può sempre di nuovo essere fonte di ispirazione fruitivo-creativa, dando così senso ad una continuità storica del farsi della cultura stessa, trascende la singolarità nella comunità pur creando della comunità un'unità di membri legati tra loro, intrecciati da atti sociali complessi, che uniscono spiritualmente una persona all'altra. In quest'ambito appare chiaro che l'etica individuale trova il suo senso in un'etica sociale; così come l'invocato 'rinnovamento' dell'uomo si realizza nel considerare l'individuo come parte integrante dell'umanità che diviene così il tema centrale dell'etica stessa.

Questa concezione dell'etica significa che la filosofia morale può esserne solo una parte; mentre la morale regola il comportamento pratico, buono, razionale, dell'uomo in relazione all'altro, l'etica deve essere concepita necessariamente come la scienza della vita attiva, totale, della soggettività razionale, dal punto di vista della ragione, dirigendo unitariamente vita e totalità; pertanto il titolo di ragione deve, per Husserl, comprendere un sentire generale, di conseguenza: "la vita attiva di una comunità di un'intera comunità - quand'anche non fosse comparsa nessuna realtà storica – può assumere la forma unitaria della ragione pratica, la forma di una vita etica"<sup>25</sup>

#### *Valori etici e comunità umane*

Per specificare maggiormente e qualificare questo suo sentire etico Husserl, nel terzo dei suoi articoli per il 'The Kaizo', si pone il problema, forse più importante dell'intera riflessione, su che cosa intendiamo quando parliamo di soggetto inteso come 'persona libera'. Il punto di partenza per una così

complessa ma essenziale analisi è la facoltà dell'essere umano, che appartiene alla sua stessa essenza, di avere un'autocoscienza, ovvero un sentire preciso dell'introspezione (*inspectio sui*) e della facoltà di prendere posizione e di agire; atti personali che si riferiscono riflessivamente alla propria vita e a se stessi; pertanto sembra chiaro che l'essenza stessa dell'uomo si incentri sulle capacità di rappresentazione, pensiero e di avvaloramento, in quanto atti singolari e valutazione dei propri atti, motivazioni e scopi, possibili o reali che siano; l'essere umano può quindi passare da una dimensione particolare ad un'universale, dalla forma dell'assoluto a quella del generale; egli può dunque far precedere ad ogni attività una valutazione e una libertà di scelta che nessun altro essere può esercitare. Di più, l'uomo ha la facoltà di inibire gli effetti delle proprie pulsioni e delle affezioni 'passive', di metterle in questione, di esaminarle; esso diviene così, in senso pregnante, soggetto di volontà che non segue il corso degli eventi ma prende da sé (e su di sé) le proprie decisioni.

Una libera volontà che per Husserl si eleva nel momento che il soggetto stesso può far valere questa possibilità nel confronto tra altri atti liberi, dove porre una posizione critica ed esaminare l'intera questione riconfermando un'eventuale persa di posizione oppure rifiutandola e questo in un possibile continuo '*Immer wieder*' che mi permette di liberarmi da catene causali negative e di 'ri-cominciare' ogni volta alla luce della ragione. Non posso revocare l'evento già accaduto ma posso nel corso ulteriore della vita, a seconda dei casi, revocare, rivedere, rivalutare, i miei atti di volontà.<sup>26</sup>

All'essenza della vita umana appartiene inoltre lo svolgersi costantemente nella forma dell'aspirazione: "e alla fine questa assume la forma dell'aspirazione positiva e che perciò è abbinata al conseguimento dei valori positivi"<sup>27</sup>. Questa 'tendenza' (*Streben*), che Husserl sembra riprendere dal pensiero fichtiano, è la tipica teleologia dell'intenzionalità, che alla fine non è altro se non la ragione stessa, nella quale l'autoregolazione del soggetto trova la sua genesi pre-riflessiva e il suo pieno significato come responsabilità personale e sociale. Questa caratteristica dell'uomo, conquistata con la descrizione fenomenologica, a partire dal concetto di '*inspectio sui*', può essere ampliata sia in riferimento all'auto-riflessione, il che significa 'auto-referenzialità' come struttura formale del soggetto, che all'attività libera come principio personale oltreché alla tendenza come sua dinamica materiale e infine alla razionalità come 'Telos' universale; tutte queste caratteristiche coniugandosi costituiscono, secondo Husserl, le competenze etiche del soggetto.

Davanti ad un'etica del piacere, della tendenza materiale, si oppone un'etica della ragione, indipendente da tutte le tendenze materiali; l'uomo può così liberarsi da determinazioni eteronome per poter 'auto-determinarsi' al fine di

evolversi positivamente. Questa capacità etica la si comprende poi come 'auto- motivazione', la quale a sua volta si relaziona con la ragione pratica. Una relazione che costituisce la possibilità di assumere l'imperativo categorico di 'essere un uomo autentico', nel senso di compiere il 'meglio possibile', di vivere una vita della quale si possa essere sempre auto-responsabili, una vita alla luce della ragione pratica in che significa volere il mio dovere<sup>28</sup>.

In questa forma possiamo arguire che il primo successo della fenomenologia, nello spostare la riflessione sul modo di darsi dei valori e degli atti della volontà al soggetto della valorizzazione e dell'azione, consiste nel riscatto della persona morale, della sua attitudine etica, nel suo essere 'buona moralmente'. Rimane però da risolvere la questione dell'etica individuale che deve essere in fondo un'etica sociale e culturale, quale lavoro comune che si costituisce in una forza culturale, che incide alla fine nel particolare stesso. A tal fine è necessario, prima di tutto, riconoscere il significato dell'appartenenza di ciascun uomo a una società, dato che ogni circostanza della sua vita, intergrata in una vita comunitaria, ha una sua conseguenza, conseguenza che determina così principalmente il suo comportamento etico, che lo caratterizza formalmente. In effetti il fatto di appartenere ad una società non solo mi permette di valutare gli altri come facenti parte del mio 'mondo della vita,' portatori di un valore particolare riconosciuto socialmente, un valore in sé che nulla ha a che fare con l'utile, un puro interesse etico, ma insieme come valore in riferimento alla società stessa, per questo la mia volontà etica deve essere diretta nel fare il possibile perché si realizzino i beni veri e autentici in ogni circostanza e nell'interavita in un effettivo impegno di volontà etica. Conseguentemente dovrebbe essere proprio della mia esistenza non solo lo sforzarmi per essere più buono ma arrivare a desiderare che anche l'altro lo sia per far sì che in modo concorde si possa conformare una società buona.

Questo implica però che nella vita sociale si presentino, come del resto succede, dei conflitti; conflitti che Husserl crede di poter sciogliere tramite un mutuo intendimento etico che permetta soluzioni 'migliori possibili'; e ciò nel costituirsi, alla luce di un tale intendimento, di un'organizzazione etica della vita attiva, nella quale le persone siano una di fronte all'altra, in continuo rapporto, sino a poter parlare di una 'comunità della volontà' che abbia un mutuo comune intendimento volontario. Per giungere alla conformazione di questa comunità dobbiamo sì pensare all'importanza del punto di vista personale, ma evitare una ristrettezza che non permetterebbe di procurare che i valori della società siano un obiettivo comune di coloro che la formano. In effetti l'appartenere ad una società non solo mi permette di apprezzare l'altro come parte integrante della mia stessa '*Lebenswelt*' (fornito quindi di

un particolare valore), ma anche come, insieme a me, facente parte dello stesso valore sociale libero da ogni utilitarismo, valido quindi come 'valore in sé'; per questo è importante per me che anche l'altro realizzi la sua vita il più correttamente possibile con un forte impegno di volontà etica<sup>29</sup>.

A questo punto l'intero livello di valore dato dal singolo dipende da quello della comunità e correlativamente la stessa comunità ha un valore che, pure essendo mutevole, ed eventualmente accrescibile in virtù della mutevolezza e dell'accrescimento del valore del singolo, via via accrescendosi dei singoli dotati di valore, può conquistare:

"un valore come unità di una comunità di cultura e come ambito di valori fondati che non si risolvono nei singoli valori, ma sono fondati dal lavoro dei singoli, in tutti i valori legati alla loro singolarità e a questi conferiscano un valore più elevato, anzi incomparabilmente più elevato"<sup>30</sup>.

La relazione di fondazione è così completa. Il fondato si costituisce a partire dall'atto del quale è fondamento, e la nuova realtà fondata non è semplicemente un risultato addizionale, sommatorio, di una serie di attitudini valori o azioni. La società acquisisce un sentire nuovo ed esplicitamente distinto dal mero integrarsi e conformarsi alla regola. L'importante significato che qui si vuole sottolineare è che la società non è semplicemente un insieme di singoli individui (così come la vita e l'agire comuni non sono un mero collettivo di vite e di azioni individuali), ma ogni singolo essere, ogni singola vita, sono 'attraversati' da un'unità di vita. Sebbene questa stessa unità rimanga fondata sulla singola vita, trascendendo il mondo circostante di ognuno di noi, e costituendosi in relazione costante con questo stesso mondo, la società emerge quindi come relazione. Resta pertanto chiaro lo specifico di una società fondata nel modo d'essere di differenti persone, nei loro progetti e nelle loro attitudini; ed anche il modo di essere della comunità, come costituita e fondata a partire dalle persone stesse, influisce a sua volta sul singolo, e ciò caratterizza il senso dell'appartenenza sociale. Si apre così una relazione biunivoca tra il singolo, eticamente orientato e la comunità stessa, che orientandosi eticamente su se stessa, in quanto comunità etica, si orienta sul singolo che ne è parte integrante. Inoltre è essenziale che tutte queste riflessioni si 'socializzino', che producano dei 'movimenti sociali' e che motivi e azioni sociali, corrispondenti al compromesso etico degli associati, siano orientati alla conformazione e rinnovamento della società autenticamente etica costituita perché: "una direzione della volontà che è tale in quanto propria della comunità stessa, e non è mera somma delle volontà dei singoli che la fondano"<sup>31</sup>.

In questo complesso intreccio relazionale si inserisce così quel rinnovamento etico individuale, insieme a quello culturale, fondantesi sulla persona. In

questo modo via via progredisce sia lo sviluppo culturale della società come di chi la compone. Il significato etico della comunità influisce in modo sostanziale nel comportamento dell'individuo, perciò l'eticità di un popolo deve essere preoccupazione della persona se questa nel suo proprio comportamento tiene ad una certa autenticità. Si tratta infatti, come abbiamo visto, di descrivere come una società passi dall'essere una 'mera comunità di vita' per convertirsi in una 'comunità di persone', è per tanto necessario che la persona non solo abbia attitudine etica ma che si dia in essa un'idea della necessità di una cultura eticamente costituita.

A partire da questa intenzionalità fondazionale della società etica si ha il compito formale di rinnovamento della comunità verso l'idea di un autentica umanità giusta ed equa razionalmente nei diversi ambiti della vita. La scienza sociale come forma culturale deve essere quindi intimamente relazionata con la filosofia quale organo di riflessione proposto al destino etico di una società. L'atteggiamento da assumere al fine di ottenere questa società e cultura etica passa attraverso la mediazione dell'educazione. La consolidazione di una cultura etica in un popolo porta a confrontare una comunità che si identifichi con l'idea di ragione e con valorizzazioni ad essa corrispondenti. Deve quindi esserci coscienza di scopi comuni, del patrimonio comune da incrementare di una volontà totale della quale tutti si sanno 'liberi' funzionari. In una nota al secondo articolo per il '*The Kaizo*' Husserl scrive: "Vi è un legame universale di volontà che producono l'unità della volontà, senza che vi sia un'organizzazione imperialista" ed in nota alla pagina aggiunge: "Qui potremmo parlare anche di una unità comunista della volontà in opposizione ad una imperialista"<sup>32</sup>. Più avanti egli chiarirà l'uso di questi termini, che sono in verità estranei alla terminologia husserliana, riferendosi all'autorità del filosofo all'interno della cultura antica:

"Se la comunità filosofica era per così dire comunista ciò non significa che l'idea di comunista fosse maneggiata per una particolare volontà sociale inglobante, ma bensì allora si intendeva la comunità corrispondente dei sacerdoti o dei filosofi dominati da una volontà unitaria"<sup>33</sup>.

Ricapitolando la proposta è per tanto di una società fondata e guidata, per l'idea di filosofia e per il senso delle teleologia e dell'etica, dalla responsabilità. In questo tipo di società non solo si protegge la libertà della persona, ma la si arricchisce grazie al carattere etico della società stessa nella quale si promuovono i valori di una cultura ogni volta più umana. Questo è il significato pieno della cultura filosofica di una comunità in continuo progresso dove si sviluppa uno spirito etico comune che dà vigore all'idea etica di comunità e al carattere di un'idea teleologica di comunitaria. Questa forma di argomentazione si orienta dunque a mostrare come il patto

etico del soggetto, fondato sulla autoriflessione, è proprietà intrinseca dell'intenzionalità quale responsabilità, capacità di autonomia e di autodeterminazione per 'un imperativo categorico' del ragionante. Per Husserl non sembra possibile separare autoresponsabilità e responsabilità storica e culturale, per ciò la possibilità del singolo di essere responsabile dei fini dell'umanità schiude l'orizzonte del singolo direttamente verso un compito storico in relazione con la cultura del 'suo proprio popolo' che è in personale relazione con l'altro. Questo aspetto della riflessione si accentua molto chiaramente in un testo del 1924, dove il fenomenologo lo ripete e lo chiarisce, così scrive:

"lo posso assumere e ricercare un destino sociale e lo posso compiere in diversi modi, per questo destino io sono responsabile. Come la comunità, da un lato, non è una mera 'serie' di individui che si raggruppano insieme, ma al contrario una unificazione di questi individui per opera dell'intenzionalità interpersonale, un'unità fondata grazie alla vita, all'azione sociale, di uno nei confronti dell'altro, così come anche di uno contro l'altro, allo stesso modo l'autoresponsabilità, la volontà di autoresponsabilità, la riflessione razionale del senso e delle vie possibili di questa autoresponsabilità, per una comunità, non è una mera somma di varie autoresponsabilità [...], ma al contrario di nuovo una unificazione che tiene uniti intenzionalmente, una con l'altra, l'autoresponsabilità individuale e fonda tra queste un'unità interna"<sup>34</sup>

La citazione appartiene al testo che tanto impressionerà Habermas nel momento di proporre la trasformazione del suo iniziale modello filosofico; ovvero dalla filosofia della coscienza alla teoria dell'azione comunicativa, a partire dall'analisi del 'mondo della vita' e dell'intersoggettività in Husserl.

"Husserl - scrive Habermas - conclude la sua riflessione guardando alla vita intenzionale come in continua universale relazione con la verità, [...] verso l'esigenza pregevole di una autoresponsabilità assoluta dell'umanità socializzata; Husserl non dubita nel designare questa problematica come etica e propone uno sviluppo razionale di questa tematica"<sup>35</sup>.

Di fatto la stessa intenzionalità, intesa come tendenza verso la ragione e verso la verità, che si dà nella sua 'struttura teleologica universale', è la stessa ragione pratica. Rimane però aperta la domanda di come si dia nella soggettività il fenomeno stesso dell'intersoggettività, a partire dal quale appunto si apre e si costituisce originariamente la 'regione' dell'etico, come Husserl scrive sempre nel 1924:

"La domanda è - parlando idealmente- come può una pluralità di persone [...] in una possibile relazione di comprensione, oppure attraverso relazioni personali, uniti tra loro in collettività, realizzarsi in una vita di assoluta responsabilità e condurre tale vita comunitaria, fatta di una comunità di volontà, dirigendosi verso questa responsabilità;

[...] una tale premessa ci conduce verso la necessità di ricercare l'origine di questa idea, ovvero di un'idea di scienza critica ed ideale che si origini in ogni persona insieme al compito di conformarsi all'idea teleologica di comunità"<sup>36</sup>.

### *Una 'filosofia del presente'*

I. Gli interrogativi che Husserl si pone nella sua conferenza del 1934, in merito alla 'filosofia del presente', ripetono quindi la domanda che orientava le sue riflessioni circa la prima guerra mondiale ovvero che significato dovesse avere la filosofia per una situazione di crisi come quella di allora e come quella a lui attuale, cioè degli anni del nazismo. Husserl sottolineava come si lavorasse nel giustificare l'assenza di significato di una cultura capace di produrre fatti come la guerra dove i risultati erano umilianti per tutti. Il 'senza senso' era però in netto contrasto con l'entusiasmo dei giovani nella ricerca di un rinnovamento culturale a partire dall'idea di filosofia.

La situazione storica degli anni della prima guerra, che gli fece scrivere se mai nel corso della storia un popolo fosse stato così gravemente malato, se mai si fosse data sulla Terra una tale miseria,<sup>37</sup> si ripeté, come Husserl stesso aveva previsto alla vigilia della seconda guerra mondiale, tanto che alla fine della sua conferenza a Vienna del 1935 egli scrive:

"La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità dello spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa nello spirito della filosofia attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza: combattiamo contro questo pericolo [...] rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità [...] perché solo lo spirito è immortale."<sup>38</sup>.

Influenzata da tanta miseria spirituale la riflessione di Husserl sull'ideale della autoformazione e dell'autoperfezionamento acquisì una maggiore profondità tanto da usare, nel momento della crisi, termini come 'decadenza dell'occidente' e 'barbarie', (idealmente già proposti da altri studiosi del suo tempo come identificanti la situazione politica dell'Europa) per pronosticare al contrario un rinnovamento della cultura grazie all'ideale etico della filosofia.

La ragione quindi si trasforma, in situazioni di crisi e di barbarie, in una razionalità strumentale o in una volontà di dominio, non tanto come deviazione 'perversa' rispetto alla vocazione fondamentale della ragione stessa, ma come esito della genesi 'spuria' della ragione; riflessioni queste che pur essendo in perfetta consonanza con Husserl vengono da un altro filosofo contemporaneo ovvero Michel Foucault che negli anni ottanta si occupò in modo più diretto di problemi etici. Egli, in una sua opera dal titolo '*Was ist Aufklärung*'<sup>39</sup> là dove riflette sul testo di Kant del 1798 '*Il conflitto*

delle *Facoltà*<sup>40</sup>, inclina le sue domande verso quella stessa problematizzazione posta da Husserl, ovvero che cos'è che nel presente produce 'significato' nella riflessione filosofica? Si tratta in verità di mostrare come il filosofo, che ragiona e riflette su un determinato processo, tenda a parlare sempre di qualcosa che lo colpisce, di qualcosa di cui egli stesso fa parte, e la filosofia ha la possibilità di problematizzare la sua stessa attualità:

"attualità che si interroga come 'evento', evento del quale essa deve decidere il significato, il valore, la singolarità filosofica e nella quale essa incentra ogni volta la sua propria ragione di essere quale fondamento del suo stesso dire"<sup>41</sup>;

è per questo stesso motivo che il filosofo deve interrogarsi in riferimento all'appartenenza al suo stesso presente, ad una certa cultura, dottrina o tradizione, appartenenza che non sarà mai scontata (o alla 'semplice' questione della sua appartenenza ad una comunità umana in generale) e così sino alla sua inerenza ad un 'noi stessi' che si riferisce ad un insieme culturale caratteristico del suo tempo.<sup>42</sup>

Io credo che la riflessione husserliana degli anni Venti-Trenta, di cui abbiamo parlato poc'anzi, abbia precisamente questa caratteristica, così come Husserl stesso si domanda nel 1923:

"Dobbiamo lasciare passare su di noi come un 'fato' la decadenza dell'occidente? Questo 'fato' si dà solo se noi guardiamo passivamente [...]. Ma questo può anche non essere dato; noi siamo coloro che predicano il 'fato' stesso. Noi siamo uomini, soggetti di volontà libera che agiscono nel loro mondo circostante"<sup>43</sup>

Husserl qui sembra proprio applicare il 'segno' del tempo indicato da Kant nel suo il '*Conflitto delle Facoltà*'; l'uomo che è in costante progresso verso il meglio, ed è creatore libero di questo progresso, guarda all'evento storico come indicatore, come 'segno storico' (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)<sup>44</sup>, dove in questo caso il 'segno', l'impronta dell'attualità dimostrativa, non è più quello della rivoluzione francese, ovvero come scrive Kant il simbolo per eccellenza "di una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfinò nell'entusiasmo [...], partecipazione che dunque non può avere causa se non in una disposizione *morale del genere umano*"<sup>45</sup> ma è divenuto con Husserl tutto il contrario, cioè la situazione di decadenza che causa la guerra e la condizione di crisi che si lascia già intravedere quale manifestazione di qualcosa di distorto nell'attualità e di una cultura che esige un rinnovamento.

Dei segni temporali quello rimemorativo viene considerato in modo particolare, essendo dato dalla tradizione filosofica che trova la sua fondazione nel pensiero greco. Evento questo che aprì all'umanità un

orizzonte infinito e diede un significato alla vita razionale e una pratica per l'ideale etico. Da ciò era possibile dedurre che un segno premonitore, nella situazione di crisi sottolineata da Husserl, poteva essere interpretato proprio partendo da un'idea di filosofia, negata nel momento presente dalla situazione storica, ma che però determinava la teleologia della storia dell'occidente; essa era stata portata al silenzio dagli ideali di decadenza e di barbarie, per questo il significato del rinnovamento è impegno e insieme una speranza.

La fenomenologia inoltre può radicalizzare il modello di interpretazione che stiamo analizzando. Nella temporalità si danno il mondo e la storia nel contesto di una interpretazione del presente, a partire da una storia e nell'orizzonte di un futuro che impegna l'azione trasformatrice dell'uomo. In effetti l'esistenza nella fenomenologia non solo è uno spazio epistemologico ma è per lo più il 'luogo della motivazione'.

I fenomeni sono i motivi, i segni della realtà, che si manifesta in loro e che attraverso di loro ci permette di comprendere meglio, nel suo significato e nella sua genesi, la realtà stessa, e questo autoresponsabilizzandoci più coscientemente e razionalmente del valore di questi stessi fenomeni. Nel caso della crisi il 'segno dimostrativo' divenne il restringersi del campo della razionalità alla sola scienza della natura, il che comunque non ci impedisce di riconoscere una razionalità più completa nel mondo della vita, inteso come orizzonte degli orizzonti, congiunzione di pratiche diverse.

Nel 'mondo della vita' infine posso accedere alle diverse culture, a diverse epoche, a diverse competenze, grazie appunto alla rimemorazione storica. La memoria storica mi permette di ricostruire la genesi del significato, di riconoscere la mia appartenenza a una tradizione che è più ricca del 'mero presente'. Ricostruendo in questo modo il fenomeno esso si trasforma in 'segno-predizione' ed opera come motivo per una soggettività capace di assumere responsabilmente il compito di rinnovamento della cultura intesa come ideale filosofico. In questa prospettiva critica è chiaro che per Husserl la prima guerra mondiale, e le sue conseguenze, non possono essere considerate come una fatalità del destino, visto l'insieme dei suoi 'segni dimostrativi'; essa fu un evento tragico che compromise la partecipazione stessa del filosofo. Allo stesso modo dieci anni dopo, la situazione di crisi in Europa sarà a sua volta da intravedersi in quel segno dimostrativo dato dalla razionalità che si è 'ristretta' la dove la 'mera scienza di fatto' produce solo 'meri uomini di fatto'.

Ed è la riduzione della fatalità a fatticità, grazie alla 'prosperità' della scienza e della tecnologia, a chiudere l'orizzonte, impedendo di riconoscere ciò che può essere segno e motivazione stessa del destino.

II. Per comprendere la problematica è importante individuare la differenza tra le varie strategie argomentative di Husserl. Nel suo passo sulla fenomenologia dei valori e la critica alla cultura, nell'articolo per il 'The Kaizo', Husserl crede di poter spiegare il significato etico individuale e sociale basandosi sull'analisi della coscienza intenzionale, (quindi autoriflessione e autoreponsabilità) insieme all'analisi della costituzione del sociale a partire dall'interazione tra le persone.

Qualche anno dopo nella riflessione a proposito della crisi della scienza europea Husserl scopre che non è possibile fare appello alla soggettività, o ad una coscienza sociale, in un società positivista, nella quale impera il naturalismo e l'obiettivismo della scienza e della tecnica. Il positivismo scientifico svaluta la filosofia, fomentando con questo nuove forme di scetticismo, fino ad occultare la genesi della scienza nel mondo e della vita, dimenticando la soggettività, la obbiettiva come uno dei tanti oggetti della scienza.

In conseguenza di ciò il significato della relazione kantiana a proposito della memoria tra il segno dimostrativo, rimemorativo e predittivo, assunto al fine di fare della filosofia una 'ontologia del presente e dell'attualità', permette ad Husserl di accentuare la sua critica al positivismo scientifico privo di 'pathos' etico. Parte determinante della cultura del momento, la cultura scientifica, ha perduto il suo interesse sulla riflessione in riferimento al suo significato come fattore culturale importante di una società. Questo spiega perché: "[...] il positivismo decapita, se così si può dire, la filosofia"<sup>46</sup> Nell'*Introduzione* alla *Logica formale e logica trascendentale*, Husserl traccia la seguente diagnosi:

"L'uomo moderno di oggi, così come la moderna cultura da lui formata attraverso le sue stesse immagini, non sembra vedersi come un'autobiectivazione della ragione umana, in funzione di un'universalità, creata per l'umanità, perché sia possibile una vita veramente soddisfacente, ovvero una vita individuale basata sulla ragione pratica"<sup>47</sup>.

Questa situazione porta alla conseguenza che il mondo della vita non si evolve in modo incomprensibile e noi ci perdiamo in esso: "chiedendoci invano la sua finalità, il suo significato, fino ad allora tanto indubitabile, perché era riconosciuto come comprensione e volontà"<sup>48</sup>. Per il fenomenologo questo problema ha una soluzione etica:

"Non possiamo adottare ancora un'attitudine scettica, rispetto ad una cultura storica scientifica, senza pagarne le conseguenze, semplicemente perché noi non possiamo comprenderla; in altre parole perché siamo incapaci di esplorare razionalmente il suo significato e di determinarne la sua effettiva portata all'interno della quale possiamo giustificare e realizzare quel significato in un lavoro pre-riflessivo. Non ci basta la gioia di creare una tecnica teorica, di trovare teorie con le quali possiamo fare molte cose

utili guadagnando così l'ammirazione del mondo. Posto che sia possibile separare l'autentica condizione umana dalla vita vissuta, con responsabilità radicale, con ciò non possiamo separare la propria responsabilità scientifica della totalità dalla responsabilità scientifica della vita umana, [...] così dobbiamo noi collocarci in riferimento all'intera vita e all'insieme della tradizione culturale, e attraverso una radicale riflessione cercare la possibilità e necessità ultima a partire dalla quale possiamo porre una posizione certa nell'esistenza, giustificandola e avvalorandola"<sup>49</sup>

Ed Husserl risponde a questo appello alla responsabilità della scienza con la riflessione (non soltanto come '*inspectio sui*'), diretta soprattutto al fondamento dell'esperienza della scienze stessa che si 'disvela' come 'Lebenswelt', l'orizzonte degli orizzonti della mia attività quotidiana, la molteplicità delle prospettive che compongono il mio essere ed operare nel mondo.

Il ritorno al mondo della vita come correlato intenzionale universale della mia vita di coscienza, permette di caratterizzare la soggettività pre-riflessiva come trascendentale, ed è in questo senso che, grazie alla sua attività, si costituisce la sintesi 'plurifacetica' di tutto il mondano, arrivando ad avvalorare, verificare, spiegare, affermandone o negandone, i diversi aspetti a seconda appunto di come intenzionalmente mi riferisco al mondo stesso.

Husserl insiste in questo 'discoprimento' del mondo della vita, come ambito di tutta la 'praxis'. Il suo occultamento, la sua cosificazione e colonizzazione per uno sviluppo unilaterale della scienza e della tecnica si costituisce nella patologia della modernità che ha obliato il 'mondo della vita' stesso, si perde così il significato della soggettività e con questo l'interesse per la responsabilità. Allo stesso tempo la fiducia nella scienza come unica spiegazione dell'uomo e del mondo esercita una sorta di discredito nei confronti della filosofia e delle sue possibilità di rinnovare un significato dell'umanità quale 'idea' della ragione pratica. Questo è in un certo senso l'indebolimento dello scetticismo. E' necessario volgere all'origine tanto della storia dell'occidente, come della soggettività e del mondo della vita, per ricostruire la genesi del significato e della ragione, nella quale possa rinnovarsi l'imperativo etico della filosofia, a partire dal quale 'ri-acquisire' la scienza positiva in senso relativo, per il benessere dell'umanità, intesa come articolazione della ragione sociale.

Con la tematizzazione del mondo della vita come correlato necessario al raggiungimento della soggettività, l'etica fenomenologica guadagna tutta la sua radicalità. Un fatto storico positivo o negativo che sia può avere significato (*signum demonstrativum*) per la fenomenologia solo se si intraprende la sua ricostruzione genetica (*signum rememorativum*), ed è possibile solo se si dispone di una soggettività riferita originariamente al mondo della vita, suolo, fondamento e origine tutta l'esperienza. Questo

stesso mondo della vita però è ciò che si manifesta come dimentico, nel momento della crisi e della decadenza, della cultura fondata per la filosofia, nel contempo solo la prospettiva del futuro (*signum prognosticum*) può aprirsi, per un soggetto responsabile, in quanto riferito al mondo della vita nel quale si deve articolare il lavoro critico e pedagogico del filosofo e dei membri della comunità. Da qui il ritorno al mondo della vita diviene una riabilitazione della 'doxa', che si appoggia alla 'skepsis'.

Possiamo infine 'accettare con il cuore' lo scetticismo e riconoscerne la sua autenticità e il suo posto nel mondo della vita, rivolgendosi all'origine, e questo è il significato dell'epochè fenomenologica: "L'ultima e superiore responsabilità sorge nella conoscenza che si ottiene nell'attitudine trascendentale riferita all'ultimo apporto atto del sentimento e della volontà nella costituzione"<sup>50</sup>.

III. In uno dei suoi primi scritti Jean Francois Lyotard, con termini molto simili a quelli di Husserl, pone un problema che si costituirà nel lavoro di tutta una vita, ovvero il riscatto dell'uomo da tutti i tipi di positivizzazione. Naturalmente questo riscatto inizia con il proporsi la ricostruzione dell'intima relazione tra fenomenologia e scienza positiva; per chiarire il significato di questa relazione alla fine del suo '*La Phénoménologie*' scrive:

"è evidente che la fecondità della fenomenologia non procede da quello che ostacola l'investigazione scientifica dell'uomo per suo conto, come gli argomenti insulsi e irrisori della teologia e della filosofia spiritualista. La ricchezza della fenomenologia, il suo lato positivo, è il suo sforzo per restituire, iniziando al di sotto degli schemi, l'uomo a sé stesso; obiettivo che non è possibile se non tramite la riscoperta della scienza antropologica (sia per l'uomo che per la fenomenologia) [...]. Il recupero di insieme dei dati neuro e psicopatologici, etnologici e sociologico-linguistico, storici, ecc..., contro l'oscurantismo o l'eclettismo corrente, e con l'aiuto di una solidità teoretica, [...] risponde abbastanza bene alle esigenze scientifiche della filosofia corrente"<sup>51</sup>.

Questo lavoro di recupero dell'autentico significato del 'discorso contemporaneo' in riferimento all'uomo concreto implica due momenti di cui uno negativo, come spiega Lyotard, nella sua denuncia radicale della performatività, della radicalizzazione inflessibile della modernità. In modo molto simile a come Husserl critica la positivizzazione della scienza anche Lyotard avanza, una volta 'decostruito' criticamente il positivismo, nel lavoro di ricostruzione dell'uomo. La domanda che permette di trovare una soluzione al cosiddetto 'enigma della soggettività' è tutta fondata sul come si dà fenomenologicamente il soggetto. Lyotard stesso riconosce il valore della fenomenologia nell'aver esplicitato il mondo della vita come luogo originario del soggetto e questo fa sì che il mondo diventi poi il tema della

fenomenologia. Il riconoscimento del mondo della vita come fondamento costitutivo della conoscenza scientifica, invece di negare il valore della scienza, deve esser ricondotto geneticamente al processo della sua produzione e al significato della sua applicazione restituendo così il suo più autentico significato.

Per la fenomenologia, come ormai più volte sottolineato, l'oblio del mondo della vita, nel quale consiste la positivizzazione della scienza, significa la perdita della soggettività, la peggiore conseguenza sia pratica che teoretica. Il veritiero campo della decisione epistemologica e filosofica include insieme al significato più profondo dell'azione umana, la capacità di responsabilità della persona in riferimento a tutti i suoi atti.

Per 'ricostruire' questo soggetto sono state fatte varie proposte: decostruirlo per volgersi al '*Dasein*', comprendere la persona a partire da una 'fenomenologia della percezione', o nel superamento di tutto lo psicologismo passando per una psicologia fenomenologica, spiegando il significato di una soggettività trascendentale. Proprio questa spiegazione, che di tutte è la più critica, è ciò che ha guadagnato la fenomenologia husserliana da quando una soggettività trascendentale, riferita al mondo della vita, minaccia di colonizzarlo al modo dei grandi racconti, propri della modernità, occultando di nuovo il soggetto (e ora in nome della stessa oggettività) dietro il proprio e specifico della quotidianità riabilitando la 'Doxa', l'opinione, i molteplici punti di vista. Perché ciò non succeda sembra esser necessario volgersi verso '*L'analisi sulle sintesi passive*', spiegata da Husserl negli anni venti<sup>52</sup>, per ricostruire in tutta la sua originalità una 'fenomenologia della sensazione'. Io credo che sia possibile vedere in questo passaggio di Husserl lo stesso progetto proposto recentemente da Lyotard quando esige una 'archi-epochè' della sensazione, che potrebbe verso un minimo di soggettività, un 'anima minima', quale condizione minimale dell'estetica. Si tratta dunque di una epochè la più radicale e originaria possibile, che metta "in sospeso non solamente il pregiudizio del mondo e della sostanza, ma anche quello della soggettività e della vita"<sup>53</sup>. Si cerca però ora di volgere all'origine nel mondo della vita, senza obiettarlo di nuovo opponendolo ad una soggettività già formata, secondo il pregiudizio della modernità. Ed è precisamente questa genesi che allo stesso tempo può esplicitare il significato autentico di una soggettività, non 'preoccupata' per l'oggetto, per il concetto, l'idea e la rappresentazione, quella soggettività spontanea libera e creativa; creativa nella costituzione del significato, segno originario del mondo per la persona in formazione, in iterazione sociale, un processo di apprendistato, di esperienza del mondo obiettivo, non meno che la solidarietà e responsabilità nella società civile.

*Per una 'ricostruzione' della relazione tra teoria e prassi*

I. Nella 'Crisi' Husserl adotta una duplice strategia complementare per trovare una soluzione al problema della filosofia moderna che si è mossa dentro l'obiettivismo della scienza positiva e il soggettivismo di una filosofia trascendentale che non è riuscita a risolvere l'enigma della coscienza, nonché della psicologia che si converte ora nel 'campo delle decisioni' (*Feld der Entscheidungen*).

Dopo aver stabilito la diagnosi, si deve inizialmente avviare il cammino verso la riflessione sul mondo della vita per chiarire la dimensione genetico-trascendentale del significato di obiettività della scienza. Husserl sa molto bene che la critica al positivismo scientifico può non essere compresa e mal interpretata se non se ne chiarisce il significato. In un testo del Luglio del 1937 intitolato '*Teleologia e la storia della filosofia presente*' così egli scrive:

"Ciò che qui deve essere voluto, ed è voluto, non si ottiene con argomentazioni loquaci e vuote sul significato più in voga sul radicalismo, metodismo, logicismo. Desiderando ciò che lo spirito del tempo chiama presente e che si esprime nella, particolarmente diffusa, letteratura quotidiana, e si va allontanando da un'idea di filosofia come scienza universale e che tutta la modalità di valutazione della teoria pura, cade in una certa svalutazione. Può essere che ora la filosofia sia diventata solo un titolo per una visione resa irrazionale e mistica della 'Weltanschauungen'; questo però non può significare in nessun modo che si abbandoni le singole scienze né la scienza universale dandole un così basso valore quasi fosse solo tecnica [...] dato che qui si deve concludere che si tratta di una dimensione necessaria della funzione della filosofia per tutta l'umanità. Così è il problema una radicale fondazione delle scienze che deve essere proposto sin dall'inizio come necessario [...] fin tanto che non si incontra una chiarificazione e risoluzione adeguata"<sup>54</sup>.

Al compito di superamento della crisi corrisponderà la conferenza di Vienna mentre alle difficoltà del cammino a rovescio della psicologia corrisponderà la conferenza di Praga ambedue del 1935. È necessario per tanto analizzare i testi per vedere quali soluzioni offra Husserl al problema della psicologia una volta refutato l'obiettivismo e riconosciuta appunto la 'verità' delle 'skepsis'; e questo da un doppio punto di vista: da un lato in relazione con la morale, esaminando se è possibile una considerazione dei sentimenti morali che non tratti dell'uomo come mero oggetto, e dall'altro liberando dall'obiettivismo scientifico il soggetto della responsabilità morale, che in questo modo può affrancarsi dal solipsismo della coscienza riflessiva. Questo significherebbe che la psicologia potrebbe divenire il 'principio-ponte' nella fenomenologia, il che ci autorizza mediante un'intuizione valorativa a generalizzare il significato della morale presente nei sentimenti e ciò permette di giustificare il principio di responsabilità a partire da un soggetto coinvolto e motivato nel 'mondo della vita'.

II. Ciò che Husserl cerca di dimostrare nella conferenza di Praga è la possibilità di un avvicinamento tra la filosofia e la psicologia quale risultato di una filosofia trascendentale rinnovata nel suo stesso fondamento; *“la filosofia trascendentale ci mostra come si implicano mutuamente, come in un destino comune, il problema di una riforma radicale della psicologia e di una riforma radicale della filosofia trascendentale”*<sup>55</sup>. E' necessario pertanto chiarire che la filosofia trascendentale non intende rendere comprensibile un'obiettività già costituita (come potrebbe essere per la proposta kantiana), sino ad offrire l'autentica fondazione di questa stessa obiettività mostrando come si questa si formi rispetto al suo significato (Sinn), in relazione con il suo riferimento di validità (Geltung). Più precisamente, la necessità di autoresponsabilizzarsi delle diverse forme di conoscenza e di giustificare razionalmente l'azione è ciò che muove la filosofia trascendentale stessa nella modernità. Contemporaneamente però possiamo chiederci perché, nel farsi dello sviluppo del trascendentale, si tenda a costituire facoltà trascendentali più o meno mitiche per risolvere i problemi che ci si prospettano, quando tutto questo si presenta in verità direttamente alla nostra vista per essere chiarito grazie ad una riflessione sulla vita quotidiana, sul suo trascorso e nel suo modo di darsi. Ed è precisamente in questo suo 'darsi' che la 'cosa stessa' si realizza in quella forma necessaria tramite la quale noi l'affrontiamo nell'esperienza quotidiana (come per esempio il soggetto naturale, la natura in generale, la cultura, la norma, ecc...) basandoci sulla 'singolarità del suo apparire.

“il reale è pieno senso del problema trascendentale (in senso umano) del non sentirsi sicuro del suo compito nella comprensione e differenziazione tra l'obiettivo psicologico-obiettivo e quello trascendentale. da qui la spiegazione conseguente della riflessione trascendentale si complica in modo complesso e parossistico, e in particolare il rapporto tra psicologia e filosofia trascendentale, così come tra soggettività psicologica e trascendentale”<sup>56</sup>.

Husserl non ignora certo la relazione con l'altro, tramite la comunicazione, quale possibile soluzione del paradosso proposto eppure egli sa anche che in ognuno di noi si nasconde il paradosso stesso della soggettività ovvero, come egli scrive:

“non posso pensarmi senza l'altro, senza essere in comunità con esso. Nato all'interno di una comunità, sono debitore costante alla comunicazione con altri soggetti, del contenuto delle mie rispettive rappresentazioni del mondo. Per questo il mondo ha per me, come per l'altro, un senso originario come 'mondo per tutti'. Dall'altra però, perché non mi è cosciente, che ciò sia in senso ultimo, ovvero trascendentale, che l'altro abbia un senso e un significato per me. Dov'è la via trascendentale in me che mi porta verso

l'altro e verso la comunicazione con esso? Com'è possibile (ed è possibile?) pensare questo cammino?"<sup>57</sup>.

In verità né Kant né l'idealismo proposero e risolsero questo problema della intersoggettività che ha la sua origine nella sostanziale stranezza dell'identità e allo stesso tempo nella necessaria differenza, tra soggettività psicologica e soggettività trascendentale, di facoltà psichiche e trascendentali. Ed una delle cause che fece sì che non si potesse risolvere in modo soddisfacente questo paradosso è per il Nostro la fascinazione naturalista che da sempre attrae la psicologia che non ha potuto né saputo superarla. Allo stesso tempo tutto ciò ha avuto come conseguenza che la filosofia trascendentale, senza l'aiuto di una psicologia 'non-positivista', non ha potuto trovare una fuoriuscita dal suo solipsismo ed ha dovuto per tanto giungere ad una sorta di costruzione ambivalente. Per risolvere alla fine questo complesso intreccio è necessario, sottolinea Husserl, partire da un'interrogazione fondamentale ovvero: "Non sono io lo stesso sia come tema della psicologia che come ego trascendentale?"<sup>58</sup> Certamente lo sono, e per ciò mi ritrovo in due differenti attitudini: in quanto essere con un sentire esterno, che si riflette anche nell'esperienza interna, e costituito obiettivamente a partire da essa, e in quanto capace di autoriflessione sulle operazioni della costituzione del sentire e sulla loro validità nel mondo. Sono lo stesso e mi propongo proprio per questo compiti diversi in relazione con me stesso o/e con l'altro, diverse azioni quotidiane e riflessioni sui motivi della ragione che per lo più mi muovono, i quali mi si danno nell'esperienza interna. Si tratta per tanto di capire la portata del trascendentale quale possibilità di riflettere e ricostituire metodicamente la costituzione del significato e la validità del nostro mondo, il quale certamente mi si presenta come 'Altro', già acquisito e valido prima della stessa riflessone, dall'intellettualità che lo costituisce. Questo fa sì che la psicologia si converta, come abbiamo già detto, nel 'vero campo della decisione'.

Husserl, però, mette in risalto come, nonostante tutto, assistiamo comunque ad una crisi della psicologia, crisi che sembra aver poco a che fare con il compiacersi della psicologia stessa nelle sue certezze e dell'aver conquistato un posto in riferimento alle grandi istituzioni e quindi la possibilità di compararsi e competere definitivamente con le altre scienze naturali. Questo tipo di psicologia si caratterizza in quanto si occupa:

"dell'anima come annesso reale del suo corpo (Leib), certamente con una struttura formale diversa di quella del suo corpo (Körper); ovvero non come 'res-extensa', però si realizza in un significato uguale con il suo corpo (Körper) ed in unione con le leggi della causalità, cioè in accordo teoretico con la stessa classe di quelli dei paradigmi della fisica"<sup>59</sup>.

Senza dubbio in questo senso l'analisi offerta da Husserl nella conferenza di Praga non si distacca particolarmente da altri suoi scritti, ma la soluzione che egli tenta di offrire alla fine del testo (in un passaggio che sembra essere suggerito da Eugen Fink) promette di superare definitivamente la dicotomia tra i due ambiti tramite un nuovo 'principio-ponte' tra l'esperienza interna e la necessità di generalizzare certe regole della conoscenza e del comportamento umano.

La crisi della scienza trova il suo fondamento 'nella crisi dell'autocomprensione dell'uomo'<sup>60</sup>; per Fink come per Husserl, superare questa crisi significa assumere il problema dell'uomo ad un livello di intendimento molto più profondo. Ciò che dovremmo ottenere così è il superamento di un tipo di speculazione trascendentale della tradizione, che si presenta come un 'sapere oscuro', benché pieno di suggerimenti, in riferimento ad una profondità della vita del soggetto che nulla può avere a che fare con un'attitudine obiettiva che 'metta tutto allo scoperto'. Questo significato del trascendentale è infatti per Husserl incline al fallimento dato che è privo di un vero metodo descrittivo. D'altra parte la nuova comprensione genetico-trascendentale, per poter rendere conto del suo contenuto, ovvero della dimensione spirituale, deve rinunciare alla fascinazione per l'attitudine obiettivante liberandosi così dalla prigionia metodica del paradigma delle scienze naturali. Questo permette di giustificare l'insuccesso della filosofia classica trascendentale e della psicologia scientifica e del loro impegno per comprendere l'uomo; esse "sembrano correre insieme su di un unico binario in verità restano permanentemente separate"<sup>61</sup>.

Così posto il problema alla fenomenologia si presenta

"'eo ipso' come il lavoro di liberare la psicologia dall'imbroglione dell'obiettivismo naturalista e di mettere in marcia la filosofia trascendentale tramite il metodo descrittivo, verso la questione concreta della esposizione della soggettività, tale come deve essere conformata ad una psicologia riformata"<sup>62</sup>.

Si ricava in questo modo una comprensione dell'intenzionalità che utilizza tutti gli sforzi della psicologia, liberandola dall'esclusività del paradigma 'naturalista-obiettivistica'. Ciò equivale ad un riconoscimento radicale del significato dell'esperienza interna nella direzione suggerita per la 'skeptis' nella sua dottrina dell'uomo come misura di tutte le cose; che sarebbe l'autentica risposta al problema del trascendentale fondato da Hume. A questo punto possiamo così chiederci come sia possibile (e se è possibile) ricostruire, a partire da ciò che mi si dà nell'esperienza interna, il significato obiettivo del mondo della vita e di una pratica umana in esso, della quale

essere in grado di responsabilizzarci radicalmente. In una inconfutabile analogia con l'ammirazione per 'il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me', che termina la '*Critica della ragione pratica*' di Kant, Husserl e Fink concludono (e noi con loro) che il compito inalienabile della filosofia è, e rimane, l'auto-responsabilità dell'umanità:

"Dal sapere sulla doppia possibilità di conoscenza dell'essenza dell'uomo, sorge non solo una nuova, fondamentale autocoscienza teoreticamente rinnovata, ma sorge soprattutto un nuovo sentimento vitale (Lebensgefuehl). L'universo nell'enormità della sua estensione spaziale con milioni di stelle, sotto le quali esiste un essere piccolissimo ed insignificante, questo universo immenso nella quale infinità l'uomo è minacciato di estinzione, non è altro che una costituzione di senso, una formazione resa valida dalla sua stessa vita umana, ovvero nella profondità della sua vita trascendentale. Così può ora la fenomenologia pronunciare il suo nuovo sapere, il sapere trascendentale sull'uomo che espresso in termini antichi e forse un po' logori viene detto 'anthropos metron panton', l'uomo come misura di tutte le cose".<sup>63</sup>

### *Possibili conclusioni*

La domanda che ci siamo posti all'inizio del nostro lavoro, ovvero che cosa abbia da dirci la filosofia oggi, ha aperto un'ampia serie di problemi; proveremo ora a riassumerli brevemente. Approdata alla temporalità del soggetto, quale 'segno dimostrativo' del suo presente, sospeso tra il passato (l'orizzonte di tutte le ritenzioni) di cui il sentire è segno rimemorativo, insieme al futuro (suo orizzonte protensionale) da cui traiamo le previsioni, e la nostra attualità (presente vivente) nel mondo della vita, siamo giunti ad includere l'etica fenomenologica nella tensione tra la soggettività trascendentale e il mondo della vita, intesa come attitudine della persona verso l'autorealizzazione e la forza di superare tutte le stanchezza, le incredulità, l'agnosticismo o la fatalità, di un destino comune, tramite una tensione, che è prima di tutto un problema pratico, ovvero quello 'Streben' verso il meglio che Husserl auspica nella sua etica e che si esprime nella formula: "Fai il meglio tra ciò che di buono è raggiungibile all'interno della sfera pratica che di volta in volta ti si presenta".<sup>64</sup>

A ciò si aggiungeva il problema del senso e del compito della filosofia (leggì fenomenologia); l'epistemologia, la teoria della conoscenza, la scienza e la tecnologia, quando, nei loro limiti, sono riuscite a captare il problema, sono ricorse alla ragione pratica pretendendo di risolvere la questione tramite la ragione stessa, così facendo hanno solo deformato il problema promuovendo uno scetticismo per il quale la filosofia non ha nulla da dire perché ciò che si può dire sul mondo è argomento della scienza, così allo stesso modo ciò che si può dire dell'uomo è argomento di ognuna di esse<sup>65</sup>.

La tensione tra soggettività trascendentale e la situazione del mondo della vita, si manifesta così nella discussione tra un *'ethos'* della cultura, che determina per la forza l'ermeneutica della tradizione, la responsabilità dei membri della società civile, che si pone contro il tradizionalismo e si appella ad un modello di universalità alla forza della riflessione soggettiva e del discorso intersoggettivo su proposta contrattualistica o comunicativa.

La comunicazione, che Husserl ravvisa come conseguenza della scoperta della filosofia, e allo stesso tempo come fondamento della comunità, avviata nell'attitudine filosofica, si fa però impossibile quando si privilegia l'io della riflessione, cioè un dialogo con se stesso che critica, chiarisce e discerne, la diversità prospettica. Ovvero sussiste il rischio che il mondo della vita, aperto dalla fenomenologia, rimanga prigioniero dell'azzardo di rinchiudere di nuovo la soggettività riflessiva tutta nella filosofia della coscienza, orientandola verso la ragione monologica.

La tensione pratica tra la soggettività e il mondo della vita sembra portare il soggetto e la filosofia verso la morale quale *'Filosofia prima'*, e Husserl descrive questa tensione come necessaria dato che il soggetto morale, sia esso singolare o plurale, non anela a trascendersi, sin tanto che non può uscire dall'esperienza 'mondo vitale solipsistica' verso l'altro. Husserl cerca di risolvere la tensione sia passando da una fenomenologia del mondo della vita ad un'etica comunitaria, il cui principale valore è il potere di contestualizzare culturalmente la pratica e motivarne l'azione sociale, sia volgendo, grazie, all'epochè, verso la situazione originaria nella quale l'equilibrio riflessivo costituisce il soggetto morale stesso. Un tentativo di soluzione che non rompe la tensione, a partire dal sentimento morale del mondo e dalla vita, sottomettendolo ad un'intuizione valorativa di stampo fenomenologico, per concludere in un ricorso soggettivo nella forma dell'identità personale, o della comunicazione pubblica o dell'argomentazione trascendentale.

Il valore dell'etica universalista, basata sulla riflessione, la volontà e il discorso, seguendo in ciò la sua forza critica, rende però deboli le motivazioni, quali risposte che si possono contrapporre all'assolutismo della ragione. L'etica fenomenologica insiste nel conservare la tensione pratica tra soggettività e mondo della vita e ne riconosce la validità, fino al valore stesso della *'skepsis'*, che è ciò che la obbliga ad assumere la contingenza del mondo, origine infine di tutto il problema.

Concludiamo sottolineando come una concezione fenomenologica della morale impedisce di polarizzarsi nell'ermeneutica, per privilegiare la relazionalità con il mondo della vita. La tensione tra soggettività e mondo della vita permette di scoprire come impegnarsi senza identificarsi; il compito è pertanto cercare una forma costruttiva che parta dal mondo della vita, nel

quale si danno i segni del tempo, la comprensione di altre culture, punti di vista e le motivazioni, potendo prendere distanza critica che permetta di avvalorare, proporre, e/o criticare e interscambiare ragioni e motivazioni; il consenso non può e non deve essere sempre il fine e il dissenso nella morale talvolta è possibile ed anche desiderabile.

<sup>1</sup> E. Husserl, *An den Praesidenten der Internationalen Philosophen-Kongresses in Aufsatz und Vortraege (1922-1937)*, Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1989, Hua XXVII, p.240. Una parte del volume XXVII è ora tradotto da C. Sinigaglia, cfr. E. Husserl, *L'idea di Europa*, Cortina, Milano 1999.

<sup>2</sup> Il testo del 1934, in verità non è molto diverso dall'articolo apparso sulla rivista 'Logos' del 1911, intitolato 'La filosofia come scienza rigorosa', dove Husserl si riferiva, molto polemicamente, alla differenza tra la filosofia intesa quale scienza rigorosa e la pretesa visione d'insieme della 'mera scienza'; tutto questo riguarda il destino stesso della persona, quale diverso senso dell'umanità e della storia nel senso di un diverso compito della cultura e con: "la possibilità di una realizzazione continuamente progressiva dell'idea di eternità dell'umanità", in *Aufsatz und Vortraege (1911-1921)*, M. Nijhoff, Den Haag 1986, Hua XXV, p.116.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Die Krisis der Europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologische Reduktion*, M. Nijhoff, Den Haag 1959, Hua VI, p.100.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Vorlesungen ueber Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, Kluwer Acad. Publ., Den Haag 1988 Hua XXVIII, p.29.

<sup>5</sup> U. Melle, *Einleitung des Herausgeber*, in Hua XXVIII, p. XX.

<sup>6</sup> E. Husserl, Hua XXVIII, pp.390-391.

<sup>7</sup> E. Husserl, 'Phänomenologische Aufklärung der Doppelseitigkeit der Formalen Logik als Formalen Apophantik und Formaler Ontologie' in *Formale und Transzendente Logik*, M. Nijhoff, Den Haag, 1974, Hua XVII, p.100 e sgg.

<sup>8</sup> M. Scheler, *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Fratelli Bocca Milano, 1944.

<sup>9</sup> E. Husserl, Hua XXVIII, p.140.

<sup>10</sup> Ivi, p.145 e sgg.

<sup>11</sup> Ivi, p.149.

<sup>12</sup> Ivi, pp.154-155.

<sup>13</sup> Per un riassunto dei temi maggiori presenti nelle lezioni etiche di Husserl in quel periodo mi permetto di rimandare al mio 'Etica husserliana', FrancoAngeli, Milano 1999. Così Husserl scrive nel 1934 "Chiediamoci la filosofia del presente, è totalità che, come succede con la scienza positiva, collega tutta la sua analisi in un'unità grazie alla sua stessa finalità alla cui investigazione, intesa come un progresso infinito collaborano tutti i suoi ricercatori? C'è nella filosofia un metodo unitario, un sistema crescente di dottrine, che si unifichi tutta la teoria? Sono tutti i ricercatori uniti sotto la stessa

motivazione, verso la ricerca in riferimento ad un unico fondamentale problema?" in Hua XXVII, p.184.

<sup>14</sup> Guillermo Hoyo Vàsquez, *Intentionalitaet als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalitaet bei Husserl.*, M. Nijhoff, Den Haag, 1975, Phae 67. Desidero inoltre cogliere l'occasione per ricordare l'impegno del Prof. Vàsquez, dell'Università di Bogotà, che si occupa da anni degli stessi problemi fenomenologici e che, tramite uno scambio epistolare-telematico, è stato spesso fonte di buoni consigli.

<sup>15</sup> E. Husserl, Hua XXV, p.267 e sgg.

<sup>16</sup> Ivi, p.271.

<sup>17</sup> E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden.*, a cura di R. Ingarden, M. Nijhoff, Den Haag, 1968, p. XXXI.

<sup>18</sup> Così scrive Husserl ad Arnod Metzger; in *Briefe*, cit., p. XXX.

<sup>19</sup> E. Husserl, 'Beilage X', Hua XXVII, p.122.

<sup>20</sup> Ivi, p.117.

<sup>21</sup> E. Husserl, 'Fuenf Aufsaeetze ueber Erinnerung', Hua XXVII, p.3.

<sup>22</sup> Cfr. I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp 163-175.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Natur und Geist*, Kluwer Acad. Pub., Dordrecht 2001, Hua XXXII ed anche *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Kluwer Acad. Pub., Dordrecht 2002, Husserliana Materialien Bd IV.

<sup>24</sup> E. Husserl, 'Erneuerung als individualethisches Problem', in Hua XXVII, p.21.

<sup>25</sup> Ivi, p.20.

<sup>26</sup> Mi si permetta di rimandare al mio articolo 'Autocoscienza e libertà: le tesi husserliane sulla persona quali fondamento dell'agire etico', presente negli Atti del convegno svoltosi a Verona nell'aprile del 2003 dal titolo 'Etica e persona', FrancoAngeli Milano 2004, (pp.111-133).

<sup>27</sup> E. Husserl, 'Erneuerung als individualethisches Problem', Hua XXVII, p.25.

<sup>28</sup> Ivi, p.36.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ivi, p.48.

<sup>31</sup> Ivi, p.49.

<sup>32</sup> Ivi, p.53 in nota.

<sup>33</sup> E. Husserl, 'Die Entwicklung der philosophischen Kulturgestaet' in Hua XXVII, p.90

<sup>34</sup> Id., 'Meditation ueber die Idee eines Individuellen und Gemeinschaftslebens in Absoluter Selbstverantwortung', in *Erste Philosophie (1923/1924)*, M. Nijhoff, Den Haag 1949, Hua VIII, pp. 197-198

<sup>35</sup> J. Habermas, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, p.44

<sup>36</sup> E. Husserl, Hua VIII, p.199

<sup>37</sup> Id., Hua XXVII, p.114

<sup>38</sup> Cit. trad. it. E. Husserl, 'Scienze della realtà e idealizzazione', in *La Crisi delle scienze Europee*, Il Saggiatore, Milano 1987, p.358

<sup>39</sup> Cfr. M. Focault, *Was ist Aufklaerung*, in *Magazine Littéraire*, n.207, Paris, Mai 1984

<sup>40</sup> La riflessione viene da ciò che lo stesso Kant scrisse in riferimento alla Rivoluzione francese nel 1798 nel suo 'Il conflitto delle Facoltà', la dove da ultimo è alla politica che Kant affida il suo messaggio fondamentale ossia rivendicare alla Facoltà di Filosofia il ruolo di detentrica della legislazione di una unica ragione alla quale avrebbero dovuto conformarsi le altre Facoltà quali la teologia, medicina, scienza, ecc..., che dipendono

nella loro ricerca da una legislazione ben più ampia ovvero quella della ragione stessa se avessero voluto progredire in modo armonico. Cfr I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.

<sup>41</sup> M. Foucault, *Was ist die Aufklärung*, cit, p.24.

<sup>42</sup> Sulla concezione della relazione della filosofia con il suo presente, annota Habermas, in merito al pensiero di Foucault, che. "[...] il filosofo si converte al contemporaneo, sale dall'anonimato di una impresa personale e si fa conoscere come una persona in carne ed ossa, con la quale si deve realizzare tutta l'investigazione clinica che confronta il presente alla sua propria personalità", in *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., p.129.

<sup>43</sup> E. Husserl, Hua XXVII, p.4.

<sup>44</sup> I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., p.228.

<sup>45</sup> Ivi, p.229.

<sup>46</sup> Ivi, p.7.

<sup>47</sup> E. Husserl, Hua XVII, p.9.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> E. Husserl, Hua VIII, pp.9-10.

<sup>50</sup> Ivi, p.25.

<sup>51</sup> J. F. Lyotard, *'La Phénoménologie'*, P. U. F., Paris, 1969, p.122 e sgg.

<sup>52</sup> E. Husserl, *Analisen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmaskripten (1918-1926)*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, Hua XI.

<sup>53</sup> J. F. Lyotard. *Moralités postmodern*, Galilée ed., Paris 1993, p.209-210.

<sup>54</sup> E. Husserl, *'Teleologie in der Philosophiegeschichte' (1937/'38)*, Hua XXIX, p. 400.

<sup>55</sup> Id., *'Die Psychologie in der Krisis der Europaeischen Wissenschaft'*, Hua XXIX, p.109.

<sup>56</sup> Ivi, p.117.

<sup>57</sup> Ivi, pp.117-118.

<sup>58</sup> Ivi, p.119.

<sup>59</sup> Ivi, p.122.

<sup>60</sup> Ivi, p.138.

<sup>61</sup> Ivi, p.133.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ivi, p.139.

<sup>64</sup> E. Husserl, Hua XXVIII, p.142

<sup>65</sup> Cfr. Wolfgang Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989