

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
«FEDERICO II»

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA,
ECOLOGIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE
NEGLI SCENARI DELLA GLOBALIZZAZIONE

XIX CICLO

Tesi di dottorato

Edmund Husserl e l'umanità europea

Tutor:

Ch.mo prof.

Edoardo Massimilla

Dottorando:

Piero Marino

Coordinatore:

Ch.mo prof. Giuseppe Cantillo

Anno accademico 2005-2006

A mio padre Enrico

EDMUND HUSSERL E L'UMANITÀ EUROPEA.

SOMMARIO.

PARTE I	4
L'IDEA DI UMANITÀ	4
<i>INTRODUZIONE</i>	4
CAPITOLO I	14
FICHTE'S MENSCHHEITSIDEAL	14
1. <i>Husserl e la Grande Guerra</i>	14
2. <i>Husserl e l'idealismo</i>	35
3. <i>Il metodo fenomenologico delle 'Ideen'</i>	42
4. <i>Lo sviluppo teleologico della soggettività e la monadologia</i>	49
5. <i>L'Idea di Dio tra trascendenza e immanenza.</i>	60
6. <i>La concezione religiosa di Husserl</i>	76
CAPITOLO II	86
ARTICOLI SUL RINNOVAMENTO	86
1. <i>L'idea di uomo ed il metodo della ricerca d'essenza</i>	86
2. <i>Il ruolo della ragion pratica</i>	95
3. <i>Ragion pratica e ragione teoretica</i>	112
4. <i>La filosofia come scienza rigorosa teoretica e pratica</i>	125
5. <i>Il compito della filosofia</i>	143
PARTE II	148
L'IDEA DI UMANITÀ EUROPEA	148
<i>INTRODUZIONE</i>	148
CAPITOLO III	151
L'IDEA DI EUROPA	151
1. <i>Il "Telos" europeo come "telos" filosofico</i>	151
2. <i>La Grecità – l'origine</i>	167
3. <i>Il Medioevo e la Riforma – La religione</i>	181
4. <i>Modernità - Rinascimento, Illuminismo e ragion pratica</i>	192
5. <i>La Crisi</i>	200
BIBLIOGRAFIA	218
A) BIBLIOGRAFIA PRIMARIA	218
1) <i>Volumi dell'Husserliana</i>	218
2) <i>"Dokumente" dell'Husserliana</i>	221
3) <i>Traduzioni italiane</i>	223
B) BIBLIOGRAFIA SECONDARIA	224

PARTE I

L'IDEA DI UMANITÀ

Introduzione

Non è particolarmente complesso individuare le prime opere di Edmund Husserl in cui viene affrontata, in modo esplicito e alla luce di una prospettiva radicalmente fenomenologica, la questione dell'identità culturale dell'umanità europea.

Si tratta infatti dei cinque articoli sul Rinnovamento scritti dal filosofo tra il 1923 ed il 1924 e pubblicati – i primi tre – sulla rivista giapponese «Kaizo»¹. I rimanenti due hanno visto la luce unicamente con la pubblicazione del volume XXVII dell'Husserliana, che raccoglie integralmente i cinque saggi².

¹ Si tratta di una rivista giapponese degli anni '20 di orientamento socialista e riformista. Il termine giapponese *Kaizo*, indicato dal simbolo grafico 改造, è comunemente tradotto in tedesco con la parola *Erneuerung* o *Reform*, in lingua italiana *rinnovamento* o *riforma*, anche se letteralmente la sua traduzione risulta essere data dalla parola tedesca *Umformung*, che corrisponde all'italiano *trasformazione*. Per questa osservazione ed altre specifiche notizie in merito alla rivista giapponese cfr. H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg, 2004, p. 144. Inoltre è utile segnalare che, all'interno della versione giapponese degli articoli di Husserl, il termine *rinnovamento* [*Erneuerung*] è stato tradotto con la parola giapponese *kakushin* che propriamente significa miglioramento, revisione verso il meglio, oppure con il termine *Saishin* che significa revisione, ricerca. Per questa informazione si veda E. W. Orth, *Interkulturalität und Inter-Intentionalität*, in «Zeitschrift für phänomenologische Forschung», (1993), 47, p. 338.

² Si tratta di Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Husserliana XXVII), a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Dordrecht\Boston\London 1989, p. 3-94. La traduzione italiana dalla quale citerò è Id., *L'Idea di Europa*, a cura di C. Sinigaglia, Milano, 1999, pp. 3-110.

In essi, come è noto, Husserl parla delle necessità per l'intera cultura europea di uscire dalla crisi in cui era stata condotta dalla Grande Guerra e dalle devastazioni culturali e materiali da essa prodotte. Domina pertanto il tema assolutamente etico del *rinnovamento* morale come via d'uscita dall'imbarbarimento in cui era rapidamente precipitata l'intera umanità europea.

Le riflessioni sull'etica non rappresentano affatto una novità per il filosofo moravo. Pochi anni prima, vale a dire nel 1920, aveva dedicato all'etica un corso di lezioni ripetute poi nel semestre estivo del 1924³ e, nel decennio precedente, aveva dedicato delle lezioni all'etica, alla dottrina dei valori ed al parallelismo tra ragione teoretico-speculativa e ragion pratica⁴.

Anche prima di andare ad insegnare all'Università di Friburgo, Husserl si era occupato di etica in un corso di lezioni ancora inedite⁵. Nel corso degli anni '90, infine, è stato pubblicato uno scritto husserliano del 1923 sull'etica e sulla questione dei valori⁶. Allo stato attuale restano ancora delle riflessioni inedite del filosofo sull'etica custodite negli archivi di Lovanio, che vanno dall'inizio della sua speculazione fino alle tarde meditazioni degli anni '30 sulla crisi della cultura europea.

Del resto, la riflessione etica è presente nel corso della speculazione husserliana anche laddove essa non rappresenta l'oggetto principale del

³ Si tratta di E. Husserl, *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920\1924* (Husserliana XXXVII), a cura di H. Peucker, Dordrecht\Boston\London, 2004.

⁴ Si tratta di E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914* (Husserliana XXVIII), a cura di U. Melle, Dordrecht\Boston\London, 1988. Delle lezioni raccolte nel testo dell'Husserliana sono state tradotte unicamente quelle del 1914 in Id., *Lineamenti di etica formale*, a cura di P. Basso e P. Spinicci, Firenze, 2002.

⁵ Per questa ed altre informazioni circa il corso della vita e della speculazione di Edmund Husserl, si è fatto riferimento al lavoro di K. Schumann, *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserl*, Dordrecht\Boston\London, 1981.

⁶ E. Husserl, *Wert des Lebens. Wert der Welt, Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*, in «Husserl Studies», (1996 -97), 13, pp. 201-235.

discorso e continuerà ad essere centrale anche nel corso degli anni '30, fino alla morte del filosofo stesso⁷.

All'interno di questo panorama, tuttavia, gli articoli sul *rinnovamento* occupano di fatto un ruolo del tutto peculiare, giacché in essi, per la prima volta in modo netto, Husserl accosta la questione del rinnovamento morale – che era già presente nella sua prima riflessione sull'etica – alla questione del rinnovamento della cultura europea del quale egli riteneva parte integrante il suo pensiero e la sua filosofia.

È pertanto necessario considerare gli articoli sul *rinnovamento* degli anni '20 come punto di partenza di un itinerario interpretativo che miri a comprendere fino in fondo cosa intende Husserl quando parla di identità culturale, scienza e filosofia europea.

Se, tuttavia, si getta uno sguardo alla produzione intellettuale del filosofo moravo immediatamente precedente agli articoli in questione, capita di imbattersi nelle lezioni che Edmund Husserl tenne all'Università di Friburgo nel 1917 per un uditorio di soldati tedeschi in licenza dal fronte, dal titolo *Fichtes Menschheitsideal*, lezioni ripetute l'anno seguente presso la stessa

⁷ Per l'analisi dello sviluppo storico dell'etica husserliana, del quale comunque si tratterà nel corso del lavoro, si vedano principalmente A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag, 1960; R. Donnici, *L'idea di etica scientifica nel primo Husserl*, in «Annali della facoltà di Filosofia dell'università di Siena» (1987), 30, pp. 129-165; C. Spahn, *Der Ethische Impuls der Husserlschen Phänomenologie*, in «Analecta Husserliana», (1988), 55, pp. 25-81; U. Melle, *The Development of Husserl's Ethics*, in «Études Phénoménologiques», (1991), 13\14, pp. 115-136; A. A. Bello, *L'Etica nelle analisi fenomenologiche di E. Husserl*, in «Fenomenologia e società», (1991), 14, pp. 21-44; C. Spahn, *Phänomenologische Handlungs Theorie. E. Husserls Untersuchung zur Ethik*, Würzburg 1996; R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia*, Napoli, 1996; U. Melle, *Ethik in Husserl*, in «Encyclopedia of Phenomenology»(1997), pp. 180-85; I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, Milano, 1999; U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, in J. J. Drummond; L. Embree (a cura di), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht\Boston\London, 2002, pp. 229-248; U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, in B. Centi; G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica*, Napoli, 2004, pp. 327-356; H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls*, cit.

Università⁸. Proprio le lezioni sull'ideale di umanità in Fichte, più che i corsi sull'etica e sulla dottrina dei valori, possono essere considerati il punto di partenza della riflessione husserliana sull'identità culturale dell'umanità europea.

Come si vedrà, in esse domina di fatto il tema del rinnovamento morale che non è semplicemente connesso – diversamente che nelle lezioni di etica precedentemente citate – ad un'idea astratta di morale, filosoficamente intesa. Al contrario, il tema del *rinnovamento* morale è strettamente connesso al destino del popolo tedesco, impegnato in una guerra in cui è in gioco il suo futuro e il mantenimento della propria cultura e della propria idealità. Le lezioni su Fichte, che valsero ad Husserl la Croce di Ferro al valore militare⁹, vanno ad inserirsi – pur con i dovuti *distinguo* – nel complessivo panorama bellico e patriottico della cultura tedesca nel corso della prima guerra mondiale¹⁰. Per il momento basta sottolineare che in queste lezioni l'idea di rinnovamento assume una precisa coloritura storico-politica, laddove invece la stessa idea, dopo la tragica disfatta tedesca e la fine del Reich, verrà reinterpretata da Husserl non più in una prospettiva nazionalistica, ma piuttosto in una prospettiva europeistica e, nel contempo, assolutamente universalistica.

Le lezioni su Fichte del 1917 sono essenzialmente incentrate sul tema della morale e sulla questione della ragion pratica. Del resto, lo stesso

⁸ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal. <Drei Vorlesungen>*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Husserliana XXV), a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Dordrecht \ Boston \ London, 1986, pp. 267-293.

⁹ K. Schumann, *Husserl-Chronik...*, cit.

¹⁰ Sul panorama culturale nella Germania durante il corso della Grande Guerra, si può fare riferimento a D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, Torino, 1991. Si veda inoltre il recente S. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstat*, Berlin, 2003.

riferimento a Fichte, alla sua vita ed alla sua speculazione, è di per sé abbastanza eloquente.

Queste pagine sono percorse da un fortissimo afflato etico che però non mira solo alla costituzione di una dottrina normativo-razionale della morale, cosa che caratterizza l'etica husserliana fino al periodo precedente alla guerra, quanto piuttosto ad inserire all'interno della speculazione teoretica pura un aspetto etico e morale (di ragion pratica) non semplicemente autonomo dalla prima e ad essa parallelo, ma piuttosto con essa fuso al punto tale da non potersi più dare una netta e rigorosa distinzione tra ragione teoretica e ragion pratica, né la supremazia di una sull'altra.

Come è stato sottolineato dagli interpreti della filosofia morale di Husserl, è possibile distinguere il percorso dell'etica husserliana in due fasi. La prima fase, che va più o meno dagli inizi del secolo allo scoppio della Grande Guerra, rivela l'influsso del maestro Brentano, mentre la seconda mostra caratteristiche di tipo idealistico-fichtiano¹¹. Una delle caratteristiche della seconda fase dell'etica husserliana sarebbe quella di accentuare maggiormente la funzione etica della filosofia teoretica, e ciò allo scopo di connettere la pura speculazione con i bisogni e le necessità della cultura contemporanea.

In questo senso le lezioni su Fichte del 1917 si inseriscono a pieno titolo nella riflessione husserliana sul rapporto tra funzione pratico-morale e funzione teoretico-speculativa della ragione e della filosofia. In realtà, il problema risulta presente in tutti i lavori di Husserl che si occupano della fondazione di una scienza morale. E non solo. Esso è, ad esempio, anche presente nell'articolo sulla *Filosofia come scienza rigorosa* pubblicato sulla

¹¹ Per questa periodizzazione del pensiero husserliano sull'etica, sul quale avremo comunque modo di tornare, si vedano i lavori già citati in nota 5.

rivista «Logos» nel 1911, nel quale - sullo sfondo della dura polemica contro le riflessioni diltheyane sulle *Weltanschauungen* - il filosofo moravo afferma con chiarezza la superiorità e centralità assoluta della funzione teoretica della ragione¹² o anche nello scritto, sempre del 1911, che si occupa proprio dell'idea di filosofia¹³.

La questione della funzione della filosofia all'interno di un'unica ed universale idea di ragione, accompagnerà del resto tutto il corso della riflessione husserliana degli anni '20. A questo tema si riferiscono interamente le lezioni del 1922 e 1923, recentemente pubblicate, le quali includono tra le appendici le famose conferenze di Londra del 1922 sul metodo fenomenologico e sul senso della fenomenologia stessa¹⁴. Il tema della funzione della filosofia, anche in relazione al suo rapporto con le scienze, è egualmente affrontato negli scritti del 1923\24 pubblicati nell'Husserliana nei due volumi dal titolo di *Erste Philosophie*¹⁵, il primo dei

¹² E. Husserl, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (Husserliana XXV), a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Dordrecht\Boston\London, 1986. La traduzione italiana è Id., *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di C. Sinigaglia, Bari/Roma, 1994.

¹³ E. Husserl, *Einleitung. Die Idee der Philosophie*, in Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914* (Husserliana XXVIII), a cura di U. Melle, Dordrecht\Boston\London, 1988, pp. 163–212.

¹⁴ E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922\23* (Husserliana XXXV), a cura di B. Goossens, Dordrecht\Boston\London, 2002.

¹⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Husserliana VII) a cura di R. Boehm, Den Haag, 1956 e E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Husserliana VIII), a cura di R. Boehm, Den Haag, 1959. Il primo dei due volumi é disponibile nelle seguenti traduzioni italiane: Id., *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Milano, 1989 (traduzione delle pp. 3-199); Id., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, a cura di C. La Rocca, Milano, 1990 (traduzione delle pp. 230-287, 350-480 e delle Appendici XV e XXI) e Id., *L'idea di una cultura filosofica*, in Id., *Crisi e Rinascita della cultura europea*, a cura di R. Cristin, Venezia, 1999, pp. 29-44 (traduzione delle pp. 8-17 e 32-36).

quali contiene lo scritto del 1923 *L'idea di una cultura filosofica*¹⁶, nonché nelle lezioni del semestre estivo del 1927 su *Natura e Spirito*¹⁷. Sulla questione vi sono anche inediti custoditi ancora negli archivi di Lovanio.

Tuttavia non si può certamente ritenere che le lezioni del 1917 - e le seguenti riflessioni degli anni '20 - diano al problema una risposta definitiva. Il medesimo problema è stato infatti radicalmente affrontato da Husserl nel corso dell'ultimo decennio della sua vita, assumendo - come è noto - le sembianze della questione del rapporto sussistente tra la scienza e la vita.

In ogni caso, le lezioni su Fichte del 1917 possono ben indicare la strada intrapresa da Husserl in merito alla questione della funzione da attribuire alla filosofia nel mondo contemporaneo, sul presupposto dell'unificarsi in essa di tensioni morali e compiti scientifico-speculativi.

Ciò che di fatto caratterizza la riflessione bellica del 1917 - per comprendere la quale è naturalmente necessario far riferimento anche ad aspetti storico-biografici su cui torneremo - è proprio l'idea della costituzione insieme teoretica e pratica di un ideale di umanità. Lo si evince, del resto, dallo stesso titolo delle lezioni che rimanda alle riflessioni di Fichte su questo tema. Anzi sarà proprio questo ideale di umanità a costituire lo scopo esplicito della riflessione filosofica, costituendosi come fusione armonica tra riflessione teoretica e tensioni pratico-morali.

Certo, la tensione etica della filosofia husserliana assumerà una compiuta fisionomia solo nel corso degli anni '30, allorché la maggiore preoccupazione del filosofo moravo sarà la rinascita - tramite la creazione di una filosofia rigorosa e sempre più radicale - di un'autentica comunità, che

¹⁶ E. Husserl, *Die Idee einer philosophischen Kultur*, in *Erste Philosophie...* (Husserliana VII), cit., pp. 8-17 e 32-36. Per la traduzione italiana, vedi la nota precedente.

¹⁷ E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927* (Husserliana XXXII), a cura di M. Weiler, Dordrecht\Boston\London, 2000.

sappia raccogliere il senso profondo e nascosto del nostro mondo occidentale ed europeo. Tuttavia, allo scopo di chiarire quale sia il modello teorico di riferimento tramite il quale Husserl, già negli anni '20, giunge a formulare la sua riflessione sulle possibile rinascita della filosofia, della cultura e dell'intera umanità europea e occidentale, è assolutamente necessario chiarire quale sia in quegli anni l'idea del filosofo circa gli scopi della filosofia e circa il rapporto tra ragione teoretica e ragion pratica.

In questo senso, sia le lezioni su Fichte del 1917 che alcuni degli articoli pubblicati su «Kaizo», offrono spunti di lettura interessanti che sembrano mostrare come l'idea husserliana di filosofia ruoti intorno a un duplice scopo. Da un lato la filosofia deve stabilire in termini teoretici quale sia l'essenza dell'uomo, ossia ciò che l'uomo è idealmente chiamato ad essere se vuole essere conforme al proprio *eidos*; d'altro canto la filosofia deve anche promuovere la realizzazione concreta e reale (morale) di tale idealità.

Il problema è anzitutto di stabilire quale sia l'idea di uomo e di umanità cui Husserl fa riferimento. Infatti questa idea di umanità e di uomo rappresenta il presupposto concettuale della nozione di umanità europea, vale a dire di quella parte di umanità che Husserl, nel corso degli anni '30, mostra di considerare non un mero tipo storico-empirico di umanità, ma piuttosto la realizzazione (o almeno la promessa di realizzazione) delle più alte possibilità insite nell'essenza dell'uomo e nello sviluppo della storicità umana¹⁸.

Nel *Fichtes Menschheits Ideal* e negli articoli sul *rinnovamento* per «Kaizo» risultano presenti altre due questioni (anch'esse in qualche modo costanti nel

¹⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), a cura di W. Biemel, Den Haag, 1954, p. 318 e sgg. Nella traduzione italiana a cura di E. Filippini (Id., *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 1997), p. 333 e sgg.

corso delle ricerche fenomenologiche di Husserl) le quali sono strettamente connesse al problema della costituzione teoretico-pratica dell'idea di umanità.

In primo luogo è possibile trovare una lunga e complessa riflessione husserliana su Dio. La questione di Dio è presente in molti luoghi della speculazione di Husserl, ma non occupa mai uno spazio completamente autonomo. Per questo motivo, pur essendo indubitabile la sua rilevanza sia in merito alla riflessione morale che alla pura speculazione teoretica, risulta piuttosto difficile riuscire a districare il suo ruolo in merito alla costituzione dell'idea di umanità.

Un discorso analogo può essere fatto circa l'idea di sviluppo teleologico, che pure occupa un ruolo centrale negli scritti che stiamo trattando e nell'intera speculazione husserliana, senza però essere mai affrontata da Husserl in modo completamente autonomo. L'idea di sviluppo teleologico tocca in fondo tutti i piani della fenomenologia husserliana. Si può infatti parlare di uno sviluppo teleologico della soggettività in senso morale, di una teleologia nello sviluppo della scienza filosofica e di una teleologia nella costituzione del mondo da parte della soggettività trascendentale e perfino di uno sviluppo teleologico nell'idea di evidenza. La teleologia è stata per questo motivo considerata come "la forma di tutte le forme" della fenomenologia husserliana¹⁹. Inoltre, è essenziale sottolineare come l'idea di uno sviluppo teleologico della soggettività sia strettamente connessa a un mutamento essenziale della prospettiva husserliana: la soggettività, infatti, proprio dalla fine degli anni '10, non appare più come la forma

¹⁹ Per questa tesi, cfr. A. A. Bello, *Teleology as "The Form of All Form" and Inexhaustibility of Research*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 337-352 e Id., *The Generative Principles of Phenomenology, Their Genesis, Development and Early Expansion*, in «*Analecta Husserliana*», (2002), 80, pp. 29-59. Nel presente lavoro mi limiterò a mostrare come l'idea di sviluppo teleologico sia presente in tutti i piani ed aspetti della soggettività umana che si prenderanno in considerazione.

trascendentale pura all'interno della quale viene a costituirsi il soggetto concreto; piuttosto il principio trascendentale della soggettività sarà considerato da Husserl come intrinsecamente fuso con il suo apparire concreto e individuale nella forma della *monade*.

Entrambi questi temi, insieme al problema della funzione della filosofia tra afflato teoretico e destinazione etica, mi sembra caratterizzino pienamente sia le lezioni su Fichte del 1917 che gli articoli degli anni '20 sul rinnovamento europeo. In entrambi i casi è manifesto che l'interesse husserliano si sposta in qualche modo oltre la scienza pura, nell'intento di misurare il suo significato in rapporto alla crisi e alla rinascita del mondo contemporaneo. In entrambi i casi risulta chiaro che la filosofia per Husserl è composta da due aspetti: l'aspetto teoretico e l'aspetto etico, che sono le due modalità inscindibili tramite le quali la riflessione filosofica permette la costituzione concreta dell'ideale di umanità, vale a dire l'elevazione dell'umanità al suo compito ideale, che è anche esso insieme teorico e pratico.

Il primo dei due capitoli che compongono la prima sezione di questo lavoro è incentrato sul commento alle lezioni del 1917 su Fichte, laddove il secondo capitolo è incentrato invece sui cinque saggi degli anni '20 sul *rinnovamento* della cultura europea.

CAPITOLO I

FICHTES MENSCHHEITSIDEAL

1. *Husserl e la Grande Guerra*

Le lezioni tenute nel 1917 all'Università di Friburgo da Edmund Husserl per un pubblico di soldati tedeschi in licenza dal fronte della I guerra mondiale rappresentano con ogni probabilità il documento storico da cui maggiormente si può evincere il legame emotivo e razionale del filosofo moravo con la cultura tedesca e con la stessa nazione germanica²⁰.

È già stato sottolineato che, grazie a queste lezioni, il filosofo tedesco ottenne dal Reich il riconoscimento della Croce di ferro, riconoscimento che solitamente veniva concesso per meriti acquisiti in guerra. Peraltro sembra che Husserl stesso fosse profondamente dispiaciuto per non aver avuto la possibilità di difendere il suo paese al fronte²¹.

Proprio a causa dello specifico contesto storico nel quale si inseriscono, le lezioni sull'Ideale di umanità in Fichte sono caratterizzate da un forte afflato emotivo non sempre presente nelle opere del filosofo moravo.

Le lezioni si aprono, infatti, con l'esaltazione delle massime espressioni della spiritualità tedesca dalla Riforma luterana alla Goethe Zeit: «La vita spirituale tedesca dalla Riforma fino all'incirca alla morte di Goethe ci offre

²⁰ Tali lezioni non sono del resto le prime tenute da Husserl su Fichte: già nel 1903 e nel 1915 egli aveva tenuto dei seminari – poi ripetuti nel corso del 1918 - su *Die Bestimmung des Menschen*.

²¹ In una lettera a Dietrich Mahnke degli anni della guerra, Husserl scrive: «Vi avremmo preso parte, se avessimo potuto!», cfr. E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. III: Die Göttinger Schule* (Husserliana-Dokumente III), a cura di K. Schuhmann, Dordrecht\Boston\London, 1994, p. 403.

un quadro particolare. Da steppe desolate con insignificanti rilievi si sollevano isolati ammassi montuosi, grandi spiriti solitari: Copernico, Keplero e, dopo una lunga pausa, Leibniz. Quindi tutto in una volta si erge un'intera catena montuosa di grandi spiriti, Lessing, Herder, Winckelmann, Wilhelm von Humboldt; nella poesia le sublimi vette di Goethe e Schiller, nella filosofia il Genio di Kant e della filosofia da lui suscitata dell'idealismo tedesco, di per sé un possente ammasso montuoso con numerose vette quasi inaccessibili: Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, solo per citare i più noti»²².

Come si può facilmente notare, il tema è sin da principio quello della produzione culturale della storia tedesca. Ma, a questo inizio carico di orgoglio per la propria tradizione – che non è semplicemente la tradizione filosofica, ma abbraccia piuttosto l'intero ambito della vita spirituale che assurge al suo massimo rigoglio nei decenni a cavaliere tra sette e ottocento – segue l'interrogativo preoccupato sullo stato attuale del mondo culturale tedesco: «Abbiamo esaurito la ricchezza dei valori culturali che irradiano da questi grandi, si è già concluso in noi l'effetto di quello spirito?»²³. E la risposta che segue sembra positiva, giacché Husserl afferma che dalla metà del secolo diciannovesimo gli sforzi culturali e la spinta propulsiva dell'idealismo – il quale viene ad identificarsi implicitamente con il punto più alto della cultura tedesca – arretrano di fronte al crescente dominio delle scienze esatte e della tecnica²⁴.

La speranza di una nuova stagione culturale e filosofica – non esente anche da implicazioni di ordine politico – risiede proprio nella nascita di un

²² E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 267.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 267-268.

nuovo idealismo: «Già dall'inizio del nostro secolo é evidente la disarmonia degli interessi spirituali del presente ed è in questo contesto che, in ambiti più ristretti, si va diffondendo una nuova posizione verso l'*idealismo* tedesco, una nuova comprensione dei suoi sforzi, dei suoi problemi e del suo modo di pensare»²⁵. Qui come altrove – e si avrà modo di verificarlo proprio commentando la lettura che Husserl offre del pensiero fichtiano – il termine *idealismo* sta ad indicare una forma culturale nettamente contrapposta ad un atteggiamento di tipo oggettivistico e naturalistico. *Idealismo* significa propriamente una prospettiva filosofica che metta al centro dell'analisi il fondamento spirituale del soggetto umano ed il suo agire essenzialmente storico ed etico. Sicché è abbastanza chiaro come i riferimenti di Husserl all'*idealismo* non siano qui da intendersi nel senso specificamente teoretico. Piuttosto «l'*idealismo* in questo caso è da intendersi come supremazia del momento spirituale – ideale di contro ad una visione angustamente riduttiva della natura umana»²⁶. Ad ogni modo su questo argomento si ritornerà a proposito della lettura husserliana del pensiero fichtiano.

In ogni caso appare chiaro che la riflessione husserliana sulla situazione della Germania della fine degli anni '10 si configura come segue: il filosofo moravo si sente intimamente partecipe della cultura tedesca, ne lamenta una crisi etico-filosofica e ne propone un'autentica rinascita. L'occasione di questa rinascita sta del resto di fronte ad ogni tedesco: è la Grande Guerra. La guerra, infatti, viene definita come il «grande e grave destino della nostra nazione tedesca. Quale fenomeno! Esso avvolge quasi l'intera organizzazione internazionale, ma a quale scopo? A nessun altro che annientare la forza della Germania per poi portare al popolo tedesco vita, opere e azioni più

²⁵ *Ibid.*, p. 268. Il corsivo é mio.

²⁶ A. A. Bello, *L'etica nelle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl*, cit., p. 23.

fruttuose [...]. Tuttavia una tale epoca è, e non potrebbe essere altrimenti, per tutti coloro che sono forti e ben disposti, un'epoca di riflessione interiore e riforma. È un'epoca di intero rinnovamento delle ideali fonti di energia che una volta sono state dischiuse nel proprio popolo dalle sue più profonde motivazioni spirituali»²⁷.

Qui la guerra, lungi dal rappresentare solo un evento tragico, per Husserl rappresenta anche la via d'uscita dalla decadenza culturale e morale della cultura tedesca ed il punto di partenza per un nuovo idealismo che propugni valori ed idee in una lotta che è lotta per l'esistenza stessa del popolo e della sua *Kultur*. «Idee ed ideali sono di nuovo in *marcia*, trovano di nuovo cuori disposti. L'unilaterale modo naturalistico di sentire e pensare perde la sua forza. Morte e necessità sono oggi educatori»²⁸. Anche la morte cessa di essere un semplice evento naturale, ma ritorna in tutta la sua tragica sacralità²⁹.

Il popolo tedesco deve puntare a una rinascita della propria cultura culminata nell'idealismo, le cui autentiche caratteristiche Husserl intende mostrare nel corso delle lezioni. E perché rinasca un nuovo idealismo, l'essenziale è che le Idee e gli Ideali non siano *naturalisticamente* fermi, ma, piuttosto, si mettano in marcia. *Marcia* che, appunto, è una marcia militare.

In questo senso specifico il richiamo all'idealismo è un richiamo di tipo etico-morale. Solamente una visione idealistica del mondo, secondo Husserl, permette di allontanare lo spettro del pensiero naturalistico e meramente tecnico la cui egemonia si lamentava all'inizio della lezione. Non era del resto un caso che il pensiero scientifico di tipo empiristico e genericamente

²⁷ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 268.

²⁸ *Ibid.*, p. 269. Il corsivo è mio.

²⁹ Cfr. *ibid.*

naturalistico – almeno nell'accezione husserliana del termine – fosse tendenzialmente di origine anglosassone, né che la cultura positivista avesse visto la propria fioritura nel mondo culturale francese. Come meravigliarsi, dunque, che il conflitto vedesse contrapposti gli Anglo-Francesi – poi assistiti dall'appoggio degli americani, cosa che Husserl non manca di lamentare in una lettera ad Hugo Müstenberg³⁰ – agli imperi centrali di Austria e Prussia?

Il vivido sentimento patriottico del filosofo impregna anche alcune lettere della sua corrispondenza personale e scientifica.

Si pensi, ad esempio, ad una lettera del 1914 a Dietrich Mahnke, in cui Husserl definisce *giusta* la partecipazione della Germania alla Grande Guerra e si compiace della scelta dei due figli di arruolarsi volontari e della figlia di prestare servizio come infermiera³¹. O ancora ad una lettera dello stesso anno a Heinrich Husserl in cui esalta l'importanza dello spirito di sacrificio e dell'amor di patria³². Per Husserl, nell'agosto del 1914, vale a dire all'inizio delle operazioni belliche, la vittoria è una certezza: «Questa Germania è invincibile»³³. Allo stesso modo, in una lettera del giugno 1915 a Flora Darkow, Husserl scrive che, grazie alla certezza della vittoria finale, i sacrifici vengono sopportati gioiosamente e che la mobilitazione generale sortisce l'effetto di abolire l'egoismo di classe perché per suo tramite tutti i ceti sociali si sentono parte integrante del Reich³⁴. E ancora, in una lettera di questi stessi anni che è il caso di citare nel suo punto centrale, egli dice: «Il sentimento che

³⁰ Id., *Beilage IX: Aus einen Brief Husserls an Hugo Müstenberg*, in Id. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, cit., pp. 293-294.

³¹ Cfr. Id., *Briefwechsel. Bd.III...*, cit., p. 402.

³² Cfr. Id., *Briefwechsel. Bd.IX: Familienbriefe*, cit., pp. 288-289.

³³ *Ibid.*, p. 289.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 157-159.

la morte di ognuno significa un sacrificio volontariamente offerto conferisce una dignità sublime e innalza la sofferenza individuale a una sfera che è al di sopra di ogni individualità. Non possiamo più continuare a vivere come persone private. L'esperienza di ciascuno concentra in se stessa la vita dell'intera nazione e ciò conferisce ad ogni esperienza il suo momento tremendo. Tutte le tensioni, le appassionate aspirazioni, tutti gli sforzi, tutte le afflizioni, tutte le conquiste e tutte le morti dei soldati sul campo di battaglia – tutto ciò entra collettivamente nei sentimenti e nelle sofferenze di ognuno di noi»³⁵.

Questo insieme di riferimenti mostra come Husserl fosse pienamente schierato al fianco del suo paese nella guerra condotta contro gli Anglo-Francesi.

Ma Husserl non è stato per nulla l'unico pensatore e uomo di cultura tedesco a considerare la Grande Guerra come un'occasione di riscatto per il proprio popolo. Al contrario quegli anni sono assolutamente carichi di istanze nazionalistiche e patriottiche da parte dei principali rappresentanti del mondo filosofico e culturale. Nel panorama fenomenologico, ad esempio, val la pena di far riferimento a Max Scheler – che molto ha scritto sulla guerra e sulle occasioni di rinascita che offriva alla nazione tedesca e all'Europa tutta³⁶ – ma anche ad altri allievi di Husserl, come Adolf Reinach, morto proprio nel 1917 in guerra e del quale abbiamo la corrispondenza che

³⁵ *Ibid.*, p. 61.

³⁶ Per l'analisi del rapporto tra il pensiero di Max Scheler e la Grande Guerra si è fatto riferimento a K. H. Lembeck, *L'Europa e la guerra. Il loro rapporto nella filosofia di Max Scheler* e a W. Henckmann, *Max Scheler e l'idea di Europa nell'epoca del livellamento*, in R. Cristin; M. Ruggenini (a cura di), *La fenomenologia e l'Europa, Atti del convegno Internazionale di Trieste 1995*, Napoli, 1999, pp. 345-365 e pp. 305-329.

dal fronte intratteneva col maestro³⁷, o Martin Heidegger. Inoltre, seppure nell'estrema diversità delle posizioni, appaiono tra i sostenitori dello sforzo bellico del Reich autori di grande rilevanza culturale come Thomas Mann, Max Weber, Ernst Jünger, accanto ad insospettabili filosofi come Wittgenstein (che poi ebbe a cambiare idea nel corso del conflitto). Sulla stessa linea si mosse il filosofo tedesco Georg Simmel³⁸.

Per ognuno degli autori succitati, e ci si è limitati a fare riferimento ad alcuni per dare l'idea del contesto in cui si sviluppa la riflessione husserliana sulla guerra, si davano naturalmente motivazioni di tipo differente. È infatti noto che la concezione che Max Scheler andò a maturare sulla guerra fosse influenzata dalla sua visione filosofico-religiosa vicina a un certo tipo di cristianesimo di segno marcatamente anti-capitalistico ed anti-liberale, che Max Weber vedesse nella guerra la lotta della *Kultur* tedesca contro il predominio del mondo anglosassone da un lato e di quello slavo dall'altro, e che altri, tra cui Martin Heidegger, Jünger o Simmel si rifacessero – pur con forti distinzioni che non è il caso di analizzare ora – ad una certa forma irrazionalistico-esistenziale del pensiero della vita³⁹.

Ma l'atteggiamento husserliano nei confronti della guerra e dell'appartenenza alla nazione tedesca, muta, dopo la fine del conflitto, in un modo che è opportuno mettere in evidenza. A tal fine facciamo ancora riferimento al carteggio del filosofo e, segnatamente, allo scambio epistolare con il filosofo canadese Winthrop Pickard Bell che, oltre ad essere personalmente amico di Husserl, per il fatto di essere di nazionalità canadese

³⁷ E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. II: Die Münchener Phänomenologen*, cit., pp. 194-204. La corrispondenza è di grande rilevanza in merito all'acceso patriottismo professato da Reinach.

³⁸ Per l'analisi delle posizioni bellicistiche dei succitati pensatori, compreso Heidegger, si è fatto riferimento al già citato D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*.

³⁹ Vedi note 36 e 38.

era stato internato nel campo di concentramento di Ruhleben, nei pressi di Berlino, durante il corso della Grande Guerra. Tutte le lettere qui di seguito citate mostrano infatti, in modo evidente, un rilevante mutamento di rotta del filosofo dopo la fine del conflitto mondiale.

È già significativo che, in una lettera del 1918, Husserl si dichiara contento dell'inizio della pace perché in essa si dischiude la possibilità della costruzione di un nuovo mondo spirituale⁴⁰.

In una lettera del 1919, Husserl deplora poi l'odio che si è venuto a creare tra le nazioni, odio che, prima della guerra, a suo avviso, non esisteva assolutamente. La notazione è inserita nel contesto di una riflessione sulla crisi e sulla malattia spirituale del popolo tedesco⁴¹. L'odio nazionalistico sarebbe, secondo Husserl, un veleno diffusosi nel popolo tedesco – e anche nel resto del mondo europeo – negli anni della guerra e, ancora di più dopo la sua fine. Qui si parla della stessa crisi etica, morale e spirituale cui Husserl accennava all'inizio delle lezioni su Fichte, la quale però, lungi dal trovare risposta nella guerra, si è per suo tramite addirittura aggravata.

Ancora in questo senso va una lettera del 1921, nella quale si fa riferimento non solamente allo sviluppo di un nuovo e radicale odio verso i francesi, ma anche alla pericolosa diffusione dell'antisemitismo⁴². Il tema dell'antisemitismo sembra tuttavia colpire Husserl non più delle altre discriminazioni nazionali, giacché – essendosi anche convertito al

⁴⁰ Cfr. *Id.*, *Briefwechsel. Bd.III...*, cit., p. 3.

⁴¹ *Ibid.*, p. 6: «Chi salva l'autentico essere del popolo tedesco, il suo Eros spirituale, chi la continuità del suo sviluppo spirituale? Come giganteschi serpenti velenosi si estendono le forze di un odio, ora freddo, ora incandescente, di quest'odio che in guerra [...] non era mai esistito e che è cresciuto ora, in questi ultimi mesi della rivelazione del senso della "riconciliazione internazionale", e in maniera inquietante si estende come un fuoco distruttore. Francia – come viene pronunciata diversamente oggi questa parola!».

⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 22-23.

protestantesimo da giovane – egli si era sempre sentito più tedesco che ebreo⁴³.

In una lettera del '20, appare la prima radicale critica all'esperienza della Grande Guerra da parte di Husserl: «Questa guerra, la più universale e profonda colpa dell'*umanità* in tutta la storia, ha mostrato tutte le idee valide nella loro oscurità e inautenticità [...]. Così l'idea della "guerra giusta". La guerra del presente, divenuta guerra di popolo nel senso più letterale e terribile, ha perso il suo senso etico. Il problema della guerra in relazione al problema della nazione (la pura idea della nazione in rapporto all'idea della pura umanità [*Menschentum*]) deve essere nuovamente analizzato, chiarito e risolto a partire dalle sue radici»⁴⁴. La guerra ha perduto dunque il suo significato etico. Ed è evidente che lo ha perduto per chi – come Husserl – aveva sperato che da essa sarebbe potuta derivare una *rinascita* culturale e spirituale dell'intero popolo tedesco.

Molto nota è anche la lettera scritta a William Ernest Hocking nel 1920, nella quale il filosofo definisce orribile la guerra ma ancora più orribile, soprattutto per la Germania sconfitta, la pace che ne è derivata⁴⁵. In questa lettera Husserl scrive anche che durante la Grande Guerra la propaganda bellica lo aveva come paralizzato, e che per questo egli si era rifugiato nella ricerca filosofica, concentrando i propri sforzi intellettuali verso la costruzione della sua teoria fenomenologica. Qui si vede come le lezioni su Fichte abbiano di fatto rappresentato una eccezione nella storia personale di Husserl per ciò che concerne il diretto impegno in vicissitudini di carattere

⁴³ Da nessuna delle lettere di Husserl risulta che egli si considerasse parte del popolo ebraico e della sua cultura allo stesso modo nel quale si riteneva tedesco ed europeo. Del resto Husserl era stato educato in una famiglia ebrea fortemente laicizzata e assimilata (K. Schumann, *Husserl-Chronik...*, cit.).

⁴⁴ E. Husserl, *Briefwechsel. Bd.III...*, cit., p. 12.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 162-165.

strettamente storico-politico. Si vede anche come il patriottismo del filosofo, pur avendo risentito delle condizioni del tempo, non fosse mai stato né cieco, né assoluto. Tuttavia, per Husserl, anche la pace, la pace della repubblica di Weimar, è una pace fittizia, che ha dimenticato e soppiantato ogni ideale.

È inoltre importante notare come, in questa lettera, Husserl sottoscriva a pieno l'opinione di Bell secondo il quale era ormai diventato assolutamente necessario pensare da cittadini del mondo⁴⁶. Ma su questo avremo modo di tornare in seguito.

Tra gli scambi epistolari con gli allievi di Friburgo spicca, invece, una lettera ad Arnold Metzger del 1919 nella quale Husserl analizza esplicitamente, per la prima e ultima volta, il suo rapporto di pensatore con la guerra: «Io non ho realizzato alcuno scritto bellico, lo avrei considerato una pretenziosa smanceria filosofica»⁴⁷. Ciò mostra come le lezioni del 1917, oltre a rappresentare un'eccezione nel panorama dell'attività husserliana, non siano state affatto percepite da Husserl come scritti bellici.

Accanto alle lettere è però doveroso segnalare anche lo scritto in cui, la condanna husserliana della Grande Guerra appare più esplicita. Nel primo dei cinque saggi sul Rinascimento, apparso nella rivista giapponese «Kaizo», Husserl sottolinea infatti quanto segue: «Rinascimento è l'appello generale nel nostro tormentato presente, e nell'intero ambito della cultura europea. La guerra, che dal 1914 l'ha devastata e che dal 1918 non ha fatto che sostituire i mezzi della coercizione militare con quelli più "raffinati" della tortura psicologica e della indigenza economica, non meno depravanti dal punto di vista morale, ha rivelato l'intima verità ed insensatezza di tale cultura»⁴⁸. Qui

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 161.

⁴⁷ Id., *Briefwechsel. Bd. IV: Die Freiburger Schüler*, cit., p. 409.

⁴⁸ Id., *Rinascimento. Problema e metodo*, in Id., *L'Idea di Europa*, cit., p. 3. Il testo, che è di grande importanza, continua così: «Proprio questa rivelazione, però, finisce per impedire

prenderà avvio la riflessione husserliana circa il possibile rinnovamento e la rinascita della cultura europea che, nel corso degli anni successivi, assumerà sempre più sembianze schiettamente filosofiche. Per il momento è

che essa dispieghi appieno la sua autentica forza. Una nazione, un'umanità, vive e opera nella pienezza delle sue forze soltanto se sorretta nel suo slancio da una fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura; se, dunque, non si limita a vivere, ma aspira a qualcosa che considera grande, e trova appagamento solo quando riesce progressivamente a realizzare valori genuini e sempre più elevati. Essere degno di appartenere ad un'umanità simile, cooperare a una tale cultura, contribuire ai suoi valori edificanti, rappresenta la felicità di ogni uomo operoso e lo solleva dalle preoccupazioni e dalle sventure individuali. Oggi noi – e con noi la stragrande maggioranza della popolazione – abbiamo ormai perduto questa fede che elevò noi e i nostri padri, e si trasmise a nazioni, quali quella giapponese, che solo negli ultimi tempi hanno partecipato all'impresa della cultura europea. Se già prima della guerra tale fede era diventata vacillante, ora è crollata del tutto. Da uomini liberi ci troviamo di fronte a questo fatto, ed esso deve determinare la nostra condotta pratica. Però diciamo: *deve necessariamente accadere qualcosa di nuovo*, deve accadere in noi e per mezzo di noi – noi che siamo parte dell'umanità che vive in questo mondo, che plasma il mondo grazie a noi e noi grazie al mondo. Dobbiamo forse aspettarci che questa cultura guarisca da sé nel puro gioco casuale delle forze che producono e distruggono i valori? Dobbiamo accettare il "tramonto dell'Occidente" come se si trattasse di una fatalità, di un destino che ci sovrasta? Sarebbe un destino fatale soltanto se lo accettassimo passivamente. Ma questo non possono farlo neppure coloro che lo annunciano. Noi siamo uomini, soggetti dotati di libera volontà, che intervengono attivamente nel mondo che li circonda e insieme lo modificano di continuo. Che lo si voglia o meno, che lo si consideri giusto o sbagliato, noi agiamo comunque in questo modo. E non possiamo farlo *razionalmente*? La razionalità e l'azione pratica non sono in nostro potere? Si tratta di fini chimerici, obbietteranno di sicuro pessimisti e fautori della *Realpolitik*. Se già per il singolo è un ideale irraggiungibile dare alla propria vita individuale la forma di una vita di ragione, come possiamo pretendere di riuscirci nel caso della vita della comunità, di quella nazionale o, addirittura, di quella dell'intera umanità occidentale? Eppure, che cosa diremmo a un uomo che, a causa dell'inattuabilità dell'ideale etico, abbandonasse il fine etico e non si facesse carico della lotta etica? Sappiamo che questa lotta, se condotta con serietà e costanza, possiede comunque una valenza etica; anzi, che già di per sé eleva la personalità che vi si impegna al livello della vera umanità. Inoltre, chi vorrà negare la possibilità di un costante progresso etico sotto la guida dell'ideale razionale? Analogamente, non potremo considerarlo fin da principio impossibile – a meno di non lasciarci fuorviare da un pessimismo debole e da un "realismo" privo di ideali – anche per l'"uomo in grande", per le comunità per quanto ampie siano, e dovremmo riconoscere la stessa disposizione alla lotta per un'umanità migliore e per un'autentica cultura umana come un'esigenza etica assoluta [...]. La fede che ci anima – che la nostra cultura non *possa* essere considerata unica e compiuta, e che possa e debba essere riformata dalla ragione e dalla volontà dell'uomo – può allora "smuovere le montagne" non nella fantasia, ma nella realtà, solo se si trasforma in pensiero obbiettivo, razionalmente evidente, solo se giunge a chiarire e a determinare pienamente l'essenza e la possibilità del suo fine, nonché del metodo che permette di realizzarlo. E in tal modo la fede si procura da sé il fondamento della propria giustificazione razionale » (*ibid.*, pp. 3-5).

importante sottolineare come la Grande Guerra, da occasione di rinascita, è diventata, nel giro di tre anni, la causa di una degenerazione culturale che continua ancora nella pace e che appunto necessita di un autentico movimento di rinascita. Nello stesso testo, un po' più avanti, Husserl parla di «scopi egoistici di un nazionalismo totalmente degenerato»⁴⁹, ed è difficile sostenere che non si riferisse anche alle conseguenze indotte dalla conflagrazione mondiale.

Su questo sfondo non stupisce di ritrovare in una lettera a Fritz Kaufmann del 1915 – quando la guerra era cominciata da un anno - un chiaro auspicio di pace. La guerra – dice Husserl - lo ha distrutto psicologicamente e moralmente. Inoltre il filosofo lamenta di aver già perso in essa molti amici⁵⁰. Qui la morte non è per nulla educatrice, ma piuttosto colei che si porta via gli amici e che riduce le persone ad un livello di grande prostrazione, morale e fisica. Ed è difficile pensare ad una rinascita conciliabile con una forte prostrazione morale e psichica.

Ancora in una lettera a Mahnke del 1916 Husserl mostra segni di irritazione e sconforto nei confronti del protrarsi degli scontri bellici⁵¹. Del resto, proprio nel corso di quell'anno, il figlio minore Wolfgang era caduto in battaglia. Insomma, dopo i primi due anni di guerra, in Husserl tendono a prevalere il pessimismo e l'angoscia. La cosa è esplicitamente dimostrata da una lettera di Husserl del 1921 a Flora Darkow, in cui egli scrive che proprio da quel tempo si era cominciato a vivere in modo diverso⁵².

⁴⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁰ Cfr. *Id.*, *Briefwechsel. Bd.III...*, cit., pp. 339-341.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 404-407.

⁵² Cfr. *Id.*, *Briefwechsel. Bd.IX...*, cit., pp. 162-164.

Sempre a Kaufmann, in una lettera del 1920, che appare in perfetta continuità con le lettere precedenti, Husserl scrive che, una volta finita la guerra, si sente il bisogno ed il dovere di costruire un nuovo mondo⁵³.

In questo senso vanno anche lette le riflessioni husserliane sulla fine del Reich che appaiono in una lettera del 1918 a Roman Ingarden: «Sono fermamente convinto che il crollo militare della Germania e la rivoluzione non saranno che una fase di passaggio ad una nuova e più bella epoca della storia tedesca. Che il vecchio regime, in tutti i sensi fallito, sia caduto, è una di quelle necessità storiche che portano in sé la loro saggezza. Non credo che possa risorgere mai più. Ciò che si annuncia è davvero una nuova Germania e, in essa, uno spirito nuovo. Credo che nell'avvento di quel puro *idealismo* di cui ha sete la gioventù e spero che esso introdurrà la ragione negli affari politici interni ed internazionali. Non si può uscire dalla miseria di questi tempi, se non sullo slancio delle idee, e questo per la verità lo sentono tutti, tutto il popolo»⁵⁴. Qui è interessante notare che l'abbandono di ogni speranza di rinascita dell'impero guglielmino non comporti affatto l'abbandono della speranza di rinascita di quell'idealismo che nel 1917 serviva a giustificare la partecipazione della Germania alla guerra.

Certo, neanche i passi che mostrano la lontananza di Husserl dalle forme più radicali della *Kriegsideologie* mettono in questione il suo forte senso di appartenenza alla cultura e alla nazione tedesca. Questo attaccamento rimarrà intatto nel tempo, nel corso di tutta la vita del filosofo, anche nei momenti più bui della storia tedesca.

Ancora nel 1937, vale a dire un anno prima di morire e dopo l'allontanamento dall'Università subito da lui e da suo figlio in quanto non

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 344.

⁵⁴ Id., *Briefwechsel. Bd.III...*, cit., p. 201. Il corsivo è mio.

appartenenti alla razza ariana, Husserl, in una lettera ad Adolf Grimme (ex ministro della Repubblica di Weimar), non solamente lamenta le ingiustizie subite, ma appare seriamente preoccupato per il popolo tedesco, caduto nel baratro del nazionalsocialismo⁵⁵.

Del resto in altre lettere del 1933 e del 1934 allo stesso Grimme Husserl spiega che, mentre il figlio era partito per Los Angeles su invito di una Università americana, egli si era rifiutato di lasciare quella che riteneva la sua patria⁵⁶; e, in una lettera del 1934 a Friedrich Mittelsten Schedi, si lamenta del fatto che abbiano osato licenziare suo figlio in quanto non ariano, incuranti della circostanza che egli fosse un eroe della Grande Guerra⁵⁷.

Da quanto si è finora detto, appare senza dubbio chiaro che Husserl ha cambiato in modo radicale il suo giudizio sulla guerra – e soprattutto sulla necessità di combatterla – proprio alla fine degli scontri, ma che, come del resto buona parte dell'opinione pubblica tedesca, ha incominciato a manifestare segni di cedimento e insofferenza già a partire dalla fine del secondo anno di guerra. A tale mutamento del modo di sentire non furono punto indifferenti gli eventi tragici che coinvolsero direttamente il filosofo nei suoi affetti familiari ed accademici⁵⁸.

Tuttavia è particolarmente importante notare come alcuni dei temi portanti dei discorsi atti a giustificare la partecipazione alla guerra - quali la necessità di una rinascita, di un rinnovamento autentico di tipo essenzialmente etico o di un nuovo idealismo – restino invariati anche al

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 106-108.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 103 -105.

⁵⁷ Cfr. *Id.*, *Briefwechsel. Bd.VII, Wissenschaftlerkorrespondenz*, cit., p. 189.

⁵⁸ Alcuni allievi e colleghi di Husserl persero la vita nella Grande Guerra. Della morte del figlio, oltre alla naturale tragicità dell'evento, Husserl lamenta il fatto che sia stato seppellito in quella che, dopo la guerra, era diventata terra francese (Cfr. *Id.*, *Briefwechsel. Bd. III...*, cit., p. 406).

termine delle ostilità e nei passi in cui Husserl critica esplicitamente l'esperienza storica della Grande Guerra. Segno, questo, di come sia necessario fare un passo indietro, per mettere in evidenza quel sostrato di analisi prettamente filosofiche che ha paradossalmente guidato sia le riflessioni husserliane in favore della guerra, sia le sue aspre critiche all'esperienza bellica.

La questione, a parer mio, sta tutta nello stabilire cosa intenda Husserl quando, nella succitata lettera del 1920 indirizzata al canadese Bell, parla di «*significato etico*» della guerra, che la «guerra del presente» avrebbe del tutto perduto. Nei prossimi paragrafi si dovrà analizzare meglio la questione anche e soprattutto in relazione allo sviluppo interno del pensiero husserliano. Per ora preme far riferimento ai punti in cui tale fondamento etico si collega specificamente al problema della guerra. Nella stessa lettera infatti, Husserl fa riferimento al problema del rapporto tra l'idea di nazione e l'idea di pura umanità. Qui appare chiaro come il pensiero husserliano, dopo la fine delle ostilità, si rivolga verso l'idea di una umanità che non si riduca semplicemente all'appartenenza ad una nazionalità o ad una cultura, ma che, intesa al singolare, risulti dalla necessaria correlazione delle differenti forme culturali e nazionali. Del resto riferimenti espliciti alla ricostruzione di un nuovo mondo dopo la fine del conflitto sono presenti in quasi tutte le lettere precedentemente citate.

Su questo sfondo, acquista rilevanza una lettera ad Adolf Grimme del 1917 che contiene un commento di Husserl allo scritto di quest'ultimo, dal titolo *Gedanken vom Beruf des Deutschen in der Welt und vom Sinn des Krieges. Ein Fichte-Vortrag zu Gunsten der Kriegswohlfahrtspflege*. Il curatore della corrispondenza di Husserl riporta in nota parte dello scritto di Grimme che recita: «La filosofia tedesca legata al nome di Edmund Husserl redime

l'umanità dal peso del dubbio su Dio e sul Bene, del dubbio se sia effettivamente meglio fare il bene piuttosto che preoccuparsi per il proprio benessere; questa filosofia veramente concreta e quindi scientifica, questa filosofia d'essenza, questa filosofia propriamente tedesca e al tempo stesso schiettamente ellenica, ma anche sinceramente cristiana, della quale Fichte ha profeticamente detto: "Lo spirito tedesco scaverà nuove profondità e porterà luce e giorno in quegli abissi ricavandone macigni di pensiero dai quali le età future costruiranno case"⁵⁹. È significativo che, nella riflessione di Grimme sul compito della nazione tedesca nel corso della Grande Guerra, la fenomenologia husserliana non venga semplicemente ricollegata allo spirito tedesco, ma anche a quello ellenico e cristiano, nonché al compito proprio dello spirito tedesco di dar vita ad una nuova umanità declinata al singolare. Ritorna dunque anche qui, e da parte dell'autore di uno scritto patriottico diffuso ai tempi della Grande Guerra, il riferimento ad una umanità non racchiusa nei confini del popolo e della cultura tedesca.

È anche interessante a questo proposito una lettera scritta nel 1935 da Husserl all'allora Presidente della Repubblica Cecoslovacca Thomáš Garrigue Masaryk: «Possa il Suo antico ideale di un'esistenza etica nazionale compiersi nello Stato al cui vertice l'ha posta la Provvidenza [...]: un unico stato nazionale tenuto insieme dall'amore per la patria comune e dall'unità della storia patria – Uno stato nazionale non separato dalle diverse lingue, ma che si eleva e si arricchisce attraverso la reciproca partecipazione alle opere della cultura che si esprimono linguisticamente. *A questo ideale mi ha educato già a Lipsia!* Possa la Repubblica da siffatte considerazioni etico-politiche diventare il fondamento etico per il rinnovamento della cultura

⁵⁹ *Ibid.*, p. 79. Il corsivo è mio.

europea gravemente danneggiata dalla degenerazione nazionalistica»⁶⁰. Tralasciando i punti che concernono l'evoluzione della riflessione husserliana sulla comunità e sullo stato nel corso degli anni '20 del secolo, è qui importante notare come, nel 1935, il filosofo faccia riferimento al periodo in cui – ancora studente a Lipsia - aveva avuto modo di diventare amico di Masaryk. L'augurio che Husserl indirizza alla giovane Repubblica Cecoslovacca (e che non avrebbe avuto modo di realizzarsi) è quello di poter dare vita ad uno stato in cui diverse culture e differenti lingue potessero convivere arricchendosi a vicenda ed arricchendo così la stessa società europea⁶¹. È noto come la concezione politica di Masaryk fosse di segno marcatamente antinazionalistico, come del resto testimonia la sua netta opposizione alla I Guerra Mondiale⁶². Quello che però è essenziale

⁶⁰ E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. I: Die Brentano Schule*, cit., p. 120. Il corsivo è mio.

⁶¹ Detto per inciso, la lettera è la stessa in cui Husserl raccomanda al Presidente della Repubblica Cecoslovacca un giovane ed allora sconosciuto filosofo di nome Jan Patočka, che era stato ospite a casa sua.

⁶² Masaryk, che era figlio di un cocchiere slovacco e di una tedesca morava, prima e durante la Grande Guerra aveva guardato con orrore alle posizioni pangermaniche di molti dei suoi amici e colleghi tedeschi ed austriaci. Proprio allora egli iniziò a battersi con forza per l'indipendenza di quella che sarebbe diventata la nazione *cecoslovacca*. Fu proprio lui che, al termine della Guerra, riuscì a convincere il presidente americano Wilson a dar vita alle nazioni indipendenti dell'Europa centro-orientale. Già prima dello scoppio della Grande Guerra, Masaryk si era caratterizzato per una posizione politica che può essere definita come "austro slavismo". Gli *austro slavisti*, infatti, si battevano per una sorta di autonomia dei popoli slavi all'interno dell'impero austro-ungarico. Quando, alla fine della Guerra, fece ritorno a Praga, fu considerato come un eroe nazionale. Infatti, durante gli anni della conflagrazione, oltre a divenire professore di filosofia al King's College di Londra, egli era stato il comandante della libera armata ceca in Russia e si era a più riprese recato negli Stati Uniti e a Parigi, per esercitare pressioni a favore dell'indipendenza cecoslovacca. Divenuto presidente della neo-nata Repubblica Cecoslovacca Masaryk cercò - riuscendoci entro certi limiti – di ispirare il suo governo a principi di tolleranza ed apertura verso il sapere scientifico e filosofico. La sua concezione politica si rifaceva, in un certo qual modo, al modello democratico americano, ma coniugato con una valorizzazione dell'educazione e della formazione, il cui compito era quello di rendere i cittadini della giovane repubblica maturi e responsabili. Masaryk considerava la Cecoslovacchia come un bastione della filosofia e della cultura. Questa concezione di stampo fortemente umanistico egli l'aveva derivata dall'influsso del pensiero di Brentano. Del resto, bisogna tener conto, essa era molto diffusa nell'ambito culturale dell'impero austro-ungarico – si pensi a Bolzano o

sottolineare è che Edmund Husserl, ormai vecchio e certamente profondamente deluso ed amareggiato dalla svolta politica del suo paese, in questa lettera rimarchi come, sin dalla giovinezza, egli sia stato educato alla luce di ideali opposti a quelli del nazionalismo e piuttosto tendenti ad una concezione pluriculturale, plurilinguistica e multirazziale dello stato, fondata in ultima istanza su di una concezione universalistica dell'umanità. Certo non si può non notare che si tratta della stessa persona che nelle lezioni del 1917 parlava delle valenze etiche ed educative della guerra. In ogni caso, sono senz'altro interessanti un altro paio di riferimenti.

In una lettera del 1925 alla Deutsche Akademie, Husserl affronta il tema della missione della cultura tedesca nel mondo. Dopo aver denigrato le attuali forme di nazionalismo, che partono da posizione false ed inautentiche, egli scrive: «La nazione tedesca, come ogni nazione propriamente detta, ha una missione divina, non per se stessa, ma in stretta relazione alle altre nazioni. Ciò che di più puro e di più elevato ha la nazione tedesca, come ogni nazione, assume al tempo stesso rilevanza sovranazionale ed è destinato ad esercitare effetti ideali anche sulle altre nazioni, innalzandole spiritualmente a questi stessi valori»⁶³. E precedentemente, a proposito della attuale crisi della cultura tedesca, afferma: «Nel processo di esteriorizzazione [*Veräusserlichung*] nel quale è incappata l'evoluzione spirituale [*Geistesentwicklung*] europea alla fine del XIX secolo e in definitiva nel

Wittgenstein - il contesto filosofico del quale si caratterizzava per una forte distanza dal pensiero idealista tedesco. Quest'ultimo, con le sue grandiose e metafisiche costruzioni filosofiche risulta, infatti, molto diverso dal piano concreto, scettico ed antimetafisico della filosofia diffusa nel mondo austro-ungarico. È abbastanza interessante che proprio la concezione etico-politica di Husserl si presenti come una sintesi culturale e filosofica tra questi due mondi. Per questa analisi del pensiero e dell'agire politico di Masaryk si è fatto riferimento a B. Smith, *La verità trionfa: da T. G. Masaryk a Jan Patocka*, in «Discipline filosofiche», (1991), 2, pp. 207-226.

⁶³ E. Husserl, *Briefwechsel. Bd.VIII, Institutionelle Schreiben*, cit., p. 15.

logoramento spirituale [*seelich*] della guerra, il nostro popolo ha lasciato cadere le grandi forze della sua tradizione nazionale»⁶⁴. Come si vede, l'analisi della crisi della cultura tedesca è pressoché la stessa delle lezioni su Fichte, ma l'episodio distruttivo della guerra è inserito come elemento che ne ha contribuito e rafforzato la decadenza, piuttosto che impedirne la manifestazione. Inoltre fa qui la sua comparsa un evidente ed interessante riferimento all'intero panorama culturale europeo, su cui dovremo tornare anche in seguito.

La situazione di crisi non impedisce però in assoluto che il popolo e la cultura tedesca possano svolgere la loro missione politica e culturale nel mondo. Cosa intenda Husserl per missione dei tedeschi è naturalmente complesso da stabilire. E tuttavia è collegato alle riflessioni degli anni '20 sulla rinascita morale e spirituale della intera cultura europea e dell'intero mondo filosofico. Ma anche di questo ci occuperemo in seguito.

Per il momento è invece importante sottolineare le affinità concettuali tra quanto abbiamo letto nelle ultime riflessioni husserliane e la parte conclusiva della terza lezione su Fichte del 1917. Dopo una lunga escursione prettamente filosofica, Husserl conclude la lezione con un passo che vale la pena di citare per esteso: «Possiamo ora avviarci alla conclusione. Ciò che ancora segue, ed è sicuramente di estremo interesse, concerne la formazione di particolari ideali di uomo alla luce di precise idee. E dunque lo straordinario modo in cui Fichte cerca di portare a realizzazione pratica il suo ideale appena abbozzato negli scritti socio-pedagogici. Si prendano qui in considerazione, accanto alle lezioni sulla *Natura o compito dei dotti*, i *Discorsi alla nazione tedesca*. In niente la personalità di Fichte appare più magnificamente, che nel modo in cui questi, negli anni della più profonda

⁶⁴ *Ibid.*, p. 14.

umiliazione della Germania, mostra al popolo tedesco la sua sublime idea di nazione, nobilmente elaborata, fondendola al tempo stesso con l'ideale di un popolo vero e schietto. E, da ultimo, nel modo in cui egli suscita in questo popolo la fede che proprio dalla realizzazione del suo più alto destino nella libertà dovrebbe derivare la salvezza per l'intera umanità. Il Fichte della guerra di liberazione parla anche a noi. Infatti, nella miseria dei nostri tempi, c'è solamente una cosa che possa mantenerci forti, invero invincibili, e santificare ogni dolore. È lo Spirito divino dell'Idea e la coscienza degli ideali puri alla cui realizzazione noi siamo preposti, di quegli ideali che nel nostro popolo tedesco hanno trovato i più nobili e sublimi rappresentanti. Un popolo che ha creato tali spiriti, che, guidato da loro e in loro, ha aspirato così intensamente alla purezza del cuore, così fervidamente ha cercato Dio e ha personificato gli ideali intuiti in sì sublime forma, deve continuare ad essere la speranza dell'umanità. Che però ciò avvenga nella viva verità, tale è il nostro infinito compito, di noi tutti che vogliamo vincere in questa guerra per l'infinita rivelazione delle idee divine nel nostro magnifico popolo tedesco, il quale, nella realizzazione di tale compito, continui a crescere a vero splendore, innalzi se stesso e, attraverso sé, l'intera umanità»⁶⁵.

A parte i riferimenti più strettamente filosofici di cui ci occuperemo specificamente in seguito, appare assolutamente chiaro come la guerra di liberazione cui i tedeschi sono chiamati è di fatto una guerra che coinvolge il concetto universale di umanità e che pertanto non è una guerra che riguarda semplicemente un popolo o una cultura, ma piuttosto l'umanità intera, universalmente intesa. Da questo punto di vista, non vi è una radicale differenza dalle posizioni espresse nella lettera alla Accademia tedesca.

⁶⁵ Id., *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., pp. 292-293.

Infatti, come è stato notato, «Husserl si ispira al grande idealista⁶⁶ come al filosofo che, con spirito *universalistico*, aveva rinnovato la vita sociale e spirituale di una Germania che viveva un momento storico tra i più drammatici, sulla base di un pensiero filosofico solido e profondo»⁶⁷.

Sicché, se nel corso degli anni muta certamente il giudizio specifico sulla Grande Guerra (che da occasione di rinascita diventa uno dei fattori che hanno peggiorato la condizione complessiva della cultura e della nazione tedesca), non vengono assolutamente smosse due posizioni di fondo. In primo luogo, per Husserl, la nazione e la cultura tedesca sono parte di un mondo culturale più ampio (essenzialmente europeo, anche se i riferimenti espliciti nella corrispondenza sono piuttosto scarsi), riferimento, questo, che conserva tutta la sua rilevanza sia durante che dopo la Grande Guerra. In secondo luogo, nel mutare delle valutazioni circa il significato dell'evento bellico, rimane costante il riferimento ad un concetto universale di umanità che allontana Husserl dalle posizioni radicalmente nazionalistiche di molti dei suoi contemporanei.

Appare quindi chiaro come tutta la riflessione husserliana sulla guerra (sia essa favorevole al coinvolgimento bellico o critica dei tragici risultati di esso) si muova al di fuori di ogni negazione della validità universale del concetto di uomo e di umanità⁶⁸. Come ha ben sottolineato Angela Ales Bello, «Husserl riteneva che quella guerra avesse avuto un significato politico che trascendeva l'ambito di interessi di parte; per questo essa aveva suscitato la

⁶⁶ Si riferisce naturalmente a Fichte.

⁶⁷ R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia*, cit., p. 211. Il corsivo è mio.

⁶⁸ Cfr. a questo proposito D. Losurdo, *La comunità...*, cit. Per l'analisi della negazione del concetto universale di uomo, cfr. pp. 53-71; per il riferimento esplicito alle posizioni husserliane, cfr. pp. 71-79.

reazione unanime della nazione tedesca»⁶⁹. E ancora: «In tale prospettiva la guerra non è da ricondursi ad un conflitto di interessi, secondo una gretta visione utilitaristica che la interpreti come un fatto economico, ma è esaminata alla luce di un impulso verso il miglioramento e verso la libertà»⁷⁰. Tale impulso verso il miglioramento, stando allo stesso Husserl, non concerne un singolo popolo o una cultura, ma è invece sempre dotato di un respiro più ampio.

Si tratta dunque di analizzare cosa significa per Husserl umanità, dapprima nelle lezioni del 1917 e poi, seguendo l'evoluzione del suo pensiero, negli anni '20, nonché di stabilire cosa egli intenda quando afferma che la filosofia ha un proprio compito essenziale nell'ambito della vita complessiva dell'umanità.

2. *Husserl e l'idealismo*

La prima delle tre lezioni sull'ideale di umanità nel pensiero di Fichte prende le mosse dalla definizione husserliana del concetto di idealismo.

Si è visto come il filosofo lo abbia utilizzato in precedenza in senso prettamente morale, contrapponendolo a un naturalismo riduttivistico, incapace di sorreggere lo sforzo dei singoli soggetti e di una intera comunità verso la costruzione di ideali spiritualmente elevati.

Invece, nelle pagine che ci si appresta ad analizzare, pur non perdendo il suddetto significato morale, l'idealismo è considerato anche come il coerente sviluppo evolutivo dell'idea criticista kantiana. Per Husserl, infatti, sia il criticismo kantiano che l'idealismo di Fichte si muovono sullo stesso

⁶⁹ A.A. Bello, *L'Etica nelle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl*, cit., p. 22.

⁷⁰ *Ibid.*

piano inclinato⁷¹. L'idealismo, per Husserl, rappresenta «un paradossale rovesciamento dell'ingenuo modo naturale di pensare [...]. La soggettività è creatrice del mondo e gli dà forma da materiali sensibili determinati secondo le sue rigide leggi»⁷².

Il vero fondamento del pensiero idealista consisterebbe in effetti, stando a Husserl, nel ribaltare la prospettiva comune, secondo la quale la soggettività si trova ad essere parte del mondo e a sottostare passivamente alle sue leggi, nella prospettiva opposta secondo la quale è il mondo ad assumere le forme che la soggettività attivamente e costitutivamente gli attribuisce⁷³. Né tale prospettiva si muove su di un piano semplicemente teoretico costitutivo. Al contrario l'azione del soggetto nel mondo risulta essere anche un'azione essenzialmente etico-morale. Infatti Husserl scrive: «Non meno degna di nota é anche la dottrina della ragion pratica di Kant. La vita istintuale e volontaria dell'uomo, così come l'esperienza e il pensiero,

⁷¹ Per la relazione tra il pensiero di Husserl ed il pensiero di Kant, problema di grande difficoltà teoretica proprio a causa dell'interpretazione del tutto particolare che ne dà il filosofo moravo, in questa sede si può solo far riferimento al famoso lavoro di I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag, 1964, del quale la prima parte è dedicata all'interpretazione husserliana di Kant (pp. 3-320) e la seconda alla posizione di Husserl nei confronti di Rickert e Natorp. In appendice al testo si trova un'elenco delle lezioni tenute da Husserl su Kant. Altri lavori che si occupano della questione sono: V. Erlich, *Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und phänomenologischen Methode*, Halle a S., 1923; P. Ricoer, *Kant et Husserl*, in «Kant Studien», (1954-55), 46, pp. 44-67; H. Dussort, *Husserl juge de Kant*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», (1959), 149, pp. 527-544; Th. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. E. Husserls transzendental-phenomenologischer Ansatz, dargestellt in Anschluß an seiner Kant-Kritik*, Bonn, 1962; G. Gigliotti, *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant*, in B. Centi; G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 13-114. Per una bibliografia completa sull'argomento, si veda Th. Seebohm - J. J. Kockelmans (ed.), *Kant and Phenomenology*, Washington D.C., 1984, pp. 203-214. Del rapporto tra il pensiero di Fichte e la fenomenologia husserliana si avrà invece modo di parlare nel corso della trattazione. Inoltre è importante segnalare che Husserl si è occupato di analizzare il pensiero kantiano anche in *Kant und die Idee der transzendentalen Phänomenologie*, in E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil...*, cit., pp. 231-287.

⁷² E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 273.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 272.

sottostanno a leggi apriori. La ragion teoretica viene incontro alla ragion pratica»⁷⁴.

Secondo Husserl, quindi, l'essenza della rivoluzione copernicana consiste essenzialmente nel fondamento *idealistico* secondo cui, nel campo teoretico e in quello della morale, il soggetto non recepisce passivamente le leggi del mondo, ma ne è piuttosto scopritore e fondatore. In una parola, il soggetto si scopre come un soggetto *trascendentale*.

La differenza che Husserl ritrova tra il pensiero kantiano e il pensiero fichtiano sta nel permanere, nelle riflessioni del primo, di nozioni dogmatiche, quali il riferimento ad una certa forma di passività nel processo conoscitivo ed il concetto di *cosa in sé*⁷⁵. Al contrario Fichte, nelle sue riflessioni idealistiche, mostra come l'essenza del soggetto sia da ricercare al di là di ogni passività⁷⁶. L'essenza del soggetto, infatti, deve essere ricercata nella sua attività di costituzione dell'oggetto che gli è di fronte. Infatti: «Essere soggetto é assolutamente e nient'altro che essere azione. E ciò che il soggetto ha sempre di fronte a sé, come sostrato dell'azione, come oggetto della sua attività, deve essere un che di immanente, di per sé già trattato»⁷⁷. Come si può facilmente notare, la relazione tra soggetto e oggetto si risolve tutta in questa attività costitutiva. Ed infatti, «non solo coincidono esser soggetto ed essere azione, ma anche, per il soggetto, essere oggetto ed essere prodotto dell'azione»⁷⁸. L'oggetto ha funzione e valore in quanto scoperto e

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 273.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 274.

⁷⁶ Per un'analisi interessante della comune critica husserliana e fichtiana al pensiero di Kant, si veda H. Tietjen, *Fichte und Husserl*, Frankfurt am Main, 1980, pp. 57-63. Sempre a tal proposito si faccia riferimento anche a Th. Seebohm, *Fichte and Husserl's Critique of Kant's Transcendentale Deduction*, in «Husserl Studies», (1985), 2, pp. 53-74.

⁷⁷ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 275.

⁷⁸ *Ibid.*

costituito dall'agire del soggetto, giammai come cosa in sé a questi preesistente.

In questa prospettiva, il principio fondante della vita della soggettività non si risolve semplicemente in una serie di azioni isolatamente ed astrattamente considerate, ma piuttosto in un processo dinamico di tipo unitario. Ed infatti «l'origine non è rappresentata da [...] un dato di fatto, ma piuttosto da un "dato d'azione" e da una storia [...]. Esser soggetto è *eo ipso* essere una storia e un'evoluzione; esser soggetto non è solamente agire, ma necessariamente anche agire su agire, avanzare dal prodotto dell'azione verso un nuovo prodotto in una nuova azione»⁷⁹.

L'agire costitutivo del soggetto fa sì che egli abbia, o meglio che egli *sia* una storia evolutiva e dinamica. A differenza di quanto accade per il pensiero realistico e naturalistico (che l'idealismo vuole ribaltare), il divenire non rappresenta, per l'identità del soggetto e degli oggetti da esso costituiti, un che di accidentale che poggia su un essere stabile e compiuto, ma piuttosto l'intrinseca struttura evolutiva di tale identità. Tuttavia la storicità del soggetto non è da considerarsi come una forma di vuoto e cieco divenire. Al contrario, il divenire del soggetto è sempre un perseguire scopi, compiti ed obbiettivi. Infatti «nell'essenza dell'azione c'è la tensione verso un fine. Sarebbe un Io morto e non vivo l'Io che, al raggiungimento del primo obbiettivo, nel progredire dell'azione, non porti con sé da ogni ogni obbiettivo raggiunto, nuovi obbiettivi, da ogni compito svolto, nuovi compiti, così in una successione infinita»⁸⁰.

La vita stessa del soggetto, ciò che lo sottrae alla dimensione della morte, è dunque il continuo tendere a scopi che, nel loro realizzarsi e

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

concatenarsi, danno origine ad un mondo. Infatti i singoli scopi, proprio perchè messi in correlazione con l'intrinseca e non accidentale storicità del soggetto, non possono in alcun modo essere considerati come isolati. «L'infinita catena di obbiettivi, fini e compiti non può essere priva di connessioni, altrimenti l'Io non sarebbe un Io, altrimenti il conseguimento di un primo compito non ne cagionerebbe uno nuovo e così via. Ogni scopo è un *telos*, ma tutti gli scopi devono essere connessi nell'unità del *telos*, cioè in un'unità teleologica. E questa può essere rappresentata solo dal più elevato fine morale»⁸¹.

Allo stesso modo in cui non sussiste un insieme di azioni isolate, ma piuttosto l'unico agire del soggetto nel suo progressivo costituire oggetti e perseguire scopi, così gli scopi stessi sono tra loro connessi secondo un ordine teleologico. Ed è assai rilevante (ma su ciò si dovrà tornare) che tale unità teleologica dei singoli scopi si fonda sullo scopo moralmente più elevato fra tutti che, in quanto tale, domina l'intera storia dello sviluppo teleologico del soggetto.

Alla luce di quanto sottolineato appare chiaro come, per Husserl, la grande intuizione fichtiana – che egli sembra condividere – consista nel considerare la natura della soggettività non come qualcosa di statico e predeterminato, ma piuttosto come *azione*, come un che di intrinsecamente dinamico. Proprio all'interno della dinamica della soggettività ed unicamente in relazione ad essa viene a prendere forma il mondo, vale a dire l'insieme degli oggetti che vengono ad essere prodotti e costituiti. Il soggetto, infatti, non è più da considerarsi una parte del mondo, ma la soglia costitutiva di esso. Nel progressivo stratificarsi delle operazioni costitutive la soggettività umana assume una forma storica ed evolutiva.

⁸¹ *Ibid.*

Nel corso della sua riflessione, Husserl non si è mai confrontato in modo organico con il pensiero di Fichte al contrario di quanto ha fatto con il pensiero di Cartesio o di Kant. Ad ogni modo è possibile ritrovare, nell'estesissima produzione husserliana, una serie di riferimenti espliciti al suo rapporto con il padre dell'idealismo tedesco. Quello che, però, principalmente si evince è una dichiarata ostilità di Husserl nei confronti dell'aspetto prettamente teoretico del pensiero fichtiano. Nel 1903, in una lettera ad Hocking, Husserl mette il suo corrispondente in guardia dalle oscurità concettuali del pensiero di Fichte, sostenendo che «anche Fichte ha stravolto i problemi essenziali della critica della conoscenza ed è caduto perciò in un specie di mitica ed in ultima analisi mistica metafisica dell'io»⁸². Potrebbe sembrare una posizione propria del primo pensiero husserliano ed invece anche in un passo del 1924 di *Erste Philosophie* il riferimento esplicito a Fichte concerne la sua precipitosità teoretica ed il suo cadere in costruzioni di tipo mitologico dalle quali difficilmente, sostiene Husserl, può risultare un contributo positivo per la filosofia⁸³. Persino nel *Fichtes Menschheits Ideal*, nel quale Husserl dichiara esplicitamente di riconoscersi nella concezione fichtiana della soggettività e nella sua dottrina idealistica, considera il filosofo tedesco l'autore di «costruzioni spesso arbitrarie e astruse»⁸⁴.

Al contrario, sembra che Husserl abbia sempre avuto un grande interesse e una forte ammirazione per l'aspetto etico della filosofia di Fichte. Lo dimostrano le stesse lezioni del 1917 ed il fatto (già in precedenza sottolineato) che, ancora prima degli anni '10 e nel corso di essi, abbia tenuto dei corsi in merito ad aspetti etici della filosofia fichtiana. Interessante ed

⁸² E. Husserl, *Briefwechsel Band III...*, cit., p. 150.

⁸³ Cfr. Id., *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, cit., p. 376.

⁸⁴ Id., *Fichtes Menschheits...*, cit., p. 276.

emblematica risulta essere, infine, una lettera scritta ad Ingarden nel 1933, nella quale Husserl dice esplicitamente: «Fichte aveva ragione [...], il filosofo o è una persona etica o non è nulla»⁸⁵. Tale affermazione suona come un ultimo tributo da parte del vecchio filosofo moravo al grande pensatore idealista⁸⁶.

⁸⁵ Id., *Briefwechsel Band III...*, cit., p. 294.

⁸⁶ La questione del rapporto tra il pensiero fichtiano e la fenomenologia husserliana è stata oggetto di un grande numero di studi. Il lavoro che principalmente ha sottolineato le affinità tra i due pensatori è senza alcun dubbio il già citato libro di H. Tietjen, *Fichte und Husserl*. La tesi di questi è che l'intera fenomenologia husserliana si presenta sin dall'inizio come *idealismo trascendentale* allo stesso modo del pensiero di Fichte. Sia il pensiero di Husserl che le riflessioni fichtiane, infatti, deriverebbero il riferimento alla totalità come oggetto della vera attività filosofica dal superamento del concetto kantiano di limite (pp. 57-68). Per entrambi, a parere di Tietjen, è necessario realizzare una scienza filosofica rigorosa ed universale il cui compito principale consisterebbe nell'analisi filosofico-trascendentale della relazione di coscienza che intercorre tra una soggettività fondante e costitutiva ed i suoi oggetti (pp. 65-89). Inoltre entrambi intenderebbero il filosofare come necessario rivolgimento dell'atteggiamento naturale (pp. 92-159) e la struttura morale della soggettività come fondamento attivo di questo stesso rivolgimento (pp. 250-286). Altri lavori che sottolineano le affinità tra i due pensatori in merito al concetto di filosofia trascendentale sono: J. Hyppolite, *Die Fichtesche Idee von Wissenschaftslehre und der Entwurf Husserls*, in H. L. van Breda; J. Taminioux (a cura di), *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag, 1959, pp. 182-189; Th. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*, Bonn, 1962; T. Rockmore, *Fichte, Husserl and Philosophical Science*, in «International Philosophical Quarterly», (1979), 19, pp. 15-27; K. Hammacher, *Fichtes und Husserls transzendental Begründung der Intersubjektivität und die antropologische Fragestellung*, in «Archivio di Filosofia», (1986), 54, pp. 669-684; M. Sobotka, *Fichte und Husserl*, in M. Pawra (a cura di), *Zur Problematik der Transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Praga, 1988, 141-156; M. J. Siemek, *Fichte und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie*, in Hogrebe W. (a cura di), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt, 1995, pp. 96-116; T. Pentzpopulos-Valalas, *Phenomenology and Teleology: Husserl and Fichte*, in «Analecta Husserliana», (1997), 34, pp. 409-426; Id., *Fichte et Husserl: Une lecture parallele*, in «Fichte Studien», (1997), 13, pp. 65-76; Id., *Du formel au transcendantal. Remarques sur l'itinéraire de Husserl et Fichte*, in «Fichte Studien», (1999), 15, pp. 71-82; J. Roccanova, *In-Person Philosophy: A Comparative Study of Fichtean and Husserlian Methodology*, in «Symposium», (1999), III-2, pp. 233-258; A. Schnell, *Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus*, in E. Escoubas; B. Waldenfels (a cura di), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, 2000, pp. 129-153. Tutti questi studi hanno il merito di mettere in luce quegli elementi comuni tra le due filosofie che le riconducono entrambe al campo del pensiero trascendentale moderno. L'articolo di D. Wildenburg, «Denkkünsteleien“ versus “Menschenbeobachtung“? Fichte und Husserl», in D. Carr; C. Lotz (a cura di), *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit*, pp. 281-301, sembra invece andare in una direzione nettamente opposta. Pur non negando le affinità fra i due pensatori in relazione al concetto di filosofia trascendentale, l'autrice sostiene che il concetto di

Indubbiamente sia la scelta husserliana di svolgere delle lezioni su tematiche fichtiane, sia il progressivo interessamento di Husserl a tematiche etiche che molto hanno a che fare con l'impostazione fichtiana, dimostrano un progressivo avvicinamento del filosofo moravo al pensiero di Fichte⁸⁷. Tale interessamento viene di fatto a coincidere con l'evoluzione stessa del pensiero fenomenologico. È perciò necessario fare riferimento ad alcuni aspetti importanti di tale evoluzione, della quale le stesse lezioni del 1917 rappresentano una chiara testimonianza.

3. Il metodo fenomenologico delle 'Ideen'

Scorrendo il primo libro delle *Ideen*, ci si imbatte in una serie di riferimenti che rappresentano il diretto punto di partenza delle riflessioni contenute nelle lezioni del 1917 su cui prima ci siamo soffermati.

Quanto Husserl dice a proposito dell'essenza dell'idealismo – consistente nel suo porsi come rovesciamento della prospettiva naturale secondo la quale la soggettività è parte del mondo e non già la soglia costitutiva di esso - presenta chiari punti di contatto con ciò che Husserl scrive nel primo libro delle *Ideen* a proposito della fondazione della dottrina

assolutezza e totalità della coscienza deve essere inteso in modo diverso nei due autori: mentre l'assolutezza di cui parla Fichte è infatti un luogo assoluto all'interno del quale poter dedurre tutto il sapere nella struttura del suo formarsi, l'assolutezza della coscienza, per Husserl, sarebbe propria della fattualità relazionale che viene ad istaurarsi, in termini costitutivi ed intenzionali, tra la soggettività ed i suoi oggetti (pp. 291-299). In questi termini la totalità della coscienza, nell'impostazione husserliana, risulterebbe essere l'insieme delle possibili esperienze trascendentali, mentre il principio di cui parla Fichte sarebbe un principio di tipo metafisico. Da questa differenza l'autrice ricava anche una profonda differenza in merito alla nozione di storia e storicità che, nella fenomenologia di Husserl, avrebbe una struttura sostanzialmente aperta, mentre in Fichte sarebbe dominata da un principio evolutivo d'ordine metafisico. Sulla questione dell'intersoggettività in Fichte ed Husserl si veda infine A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Napoli, 2005.

⁸⁷ Per un'analisi specifica dell'incontro del pensiero di Husserl con l'idealismo fichtiano e con l'idealismo tedesco in generale, si veda I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 212-225 e pp. 238-243.

fenomenologica. Qui, infatti, Husserl definisce la *tesi generale dell'atteggiamento naturale* come la concezione, «*anteriore ad ogni teoria*»⁸⁸, secondo la quale «il mondo è sempre presente come realtà; può rivelarsi qua o là “diverso” da come lo intendevo, questo o quell'elemento va per così dire cancellato da esso a titolo di “parvenza”, “allucinazione” e simili; ma, nel senso della tesi generale, esso è sempre mondo esistente»⁸⁹. Tale atteggiamento naturale è proprio ciò che viene messo in discussione dall'epochè fenomenologica⁹⁰. Come è noto, ciò che residua dalla messa fra parentesi dell'atteggiamento naturale, secondo cui il mondo esiste come reale al di fuori della nostra coscienza e percezione, è la coscienza pura o trascendentale⁹¹ che viene ad essere il campo tematico di una indagine filosofica di tipo differente e non realistico⁹². In questo campo tematico il mondo naturale è considerato un semplice correlato di coscienza⁹³ giacché «*ciò che le cose sono [...] lo sono in quanto cose dell'esperienza*»⁹⁴ e «*nessun oggetto esistente in sé è tale da escludere ogni relazione con la coscienza e con l'io della coscienza*»⁹⁵. La coscienza stessa è ciò che residua dall'annientamento del mondo⁹⁶ perché «*l'intero mondo spazio-temporale*» (che nella dimensione

⁸⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Husserliana III\1, III\2), a cura di K. Schumann, Den Haag, 1976. La traduzione italiana da cui si danno le citazioni è Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Torino, 2002, pp. 66.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 71-73.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 74-78.

⁹² Cfr. *ibid.*, pp. 78-80.

⁹³ Cfr. *ibid.*, pp. 115-118.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 119-123.

dell'atteggiamento naturale si presentava come "realtà esterna" alla coscienza e quindi al soggetto stesso) è «secondo il suo senso un essere meramente intenzionale, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere *per* una coscienza. [È un essere che la coscienza pone nelle sue esperienze], che può per principio essere intuito e determinato soltanto come ciò che permane identico nella molteplicità delle manifestazioni motivate, ma che, *all'infuori di questa identità*, è un nulla»⁹⁷. Si rivela così ad Husserl il campo proprio della ricerca fenomenologica la quale si occupa di analizzare la coscienza pura, all'interno della quale assume valore e significato quel mondo che prima ha considerato come un che di indipendente e non già come un correlato di coscienza⁹⁸.

Naturalmente nel I libro delle *Ideen* il discorso sulla riduzione fenomenologica è affrontato in modo molto complesso, includendo sia la riflessione sulla differenza e sul rapporto tra percezione immanente e percezione trascendente⁹⁹, sia la riflessione sul rapporto tra le varie scienze e la fenomenologia e sia l'importante e necessaria chiarificazione di ciò che si vuole significare quando si parla di intenzionalità¹⁰⁰.

Qui è però importante sottolineare come la dimensione che viene raggiunta grazie alla riduzione fenomenologica (nel cui ambito il mondo esterno e reale assume senso e valore unicamente all'interno della coscienza fenomenologica ridotta) è di fatto la stessa dimensione aperta dal pensiero

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 122-123.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 123-125.

⁹⁹ In merito alla varietà di significati che viene ad assumere, nella fenomenologia husserliana, il concetto di *immanenza* – che gioca un ruolo fondamentale nello sviluppo della fenomenologia – si faccia riferimento al già citato lavoro di H. Tietjen, *Fichte und Husserl*, pp. 167-171.

¹⁰⁰ Per una riflessione critica sul concetto di intenzionalità nella fenomenologia husserliana si faccia riferimento a R. Lanfredini, *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Roma-Bari, 1994.

criticista ed idealista nelle lezioni su Fichte del 1917. Anche qui, infatti, il soggetto non è una parte del mondo reale, ma è piuttosto il mondo reale ad essere scoperto dalla soggettività e ad assumere valore e senso in relazione a quest'ultima.

Su questa base Husserl, sempre nel primo libro delle *Ideen*, afferma che tra i compiti della scienza fenomenologica v'è quello di mostrare le modalità di costituzione degli oggetti – secondo la loro varietà e stratificazione – all'interno della coscienza trascendentale¹⁰¹. Tale compito, come è noto, viene affrontato da Husserl nel secondo libro della stessa opera, in cui il filosofo si sforza di mostrare come avvenga, all'interno della coscienza, la costituzione del mondo materiale e fisico, del mondo animale e psichico e, infine, del mondo spirituale¹⁰². Infatti, non solo il mondo reale "esterno" al soggetto, ma anche l'intera dimensione psichica e spirituale della soggettività si costituiscono, per Husserl, nell'orizzonte della soggettività trascendentale pura¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica...*, cit., pp. 367-382.

¹⁰² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana IV), a cura di M. Biemel, Den Haag, 1976. La traduzione italiana dalla quale si danno i riferimenti è Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume II, Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sulla costituzione*, a cura di V. Costa, Torino, 2002. Come è noto, il secondo libro delle *Ideen* ebbe di fatto una lunga gestazione che ha occupato circa due decenni, dagli anni '10 alla fine degli anni '20. Ed è proprio nel secondo decennio – dal '20 in poi – che si intensificherà la riflessione husserliana sul concetto di costituzione. Del resto anche il libro I delle *Ideen* è stato oggetto di continua revisione da parte di Husserl fino alla fine degli anni '20, come è dimostrato dalla *Postilla alle Ideen*, pp. 418-434, datata 1930. Per l'analisi della genesi dei tre libri delle *Ideen* e per la storia della loro pubblicazione, cfr. V. Costa, *Sulla storia editoriale di "Idee I" e sui criteri di questa edizione*, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, cit., pp. LIII – LVII e M. Biemel, *Introduzione del curatore dell'edizione originale*, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume II, Libro II e III, cit., pp. XI-XVII.

¹⁰³ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume II..., cit. pp. 95-300. Le intere sezioni II e III del secondo libro delle *Ideen* si occupano della relazione

È inoltre rilevante notare che Husserl, già nel primo libro delle *Ideen*, sottolinea come ogni atto costitutivo di coscienza non sia da considerarsi come un atto isolato, ma come un atto comune ad altri atti nell'ambito di un orizzonte temporale¹⁰⁴. Il riferimento al tempo come condizione unificante della molteplicità dei vissuti di coscienza è oggetto centrale di alcuni paragrafi del primo libro delle *Ideen*¹⁰⁵, ma anche delle ricerche di Husserl specificamente dedicate alla questione della coscienza interna del tempo¹⁰⁶, che vanno dalla fine dell'800 al 1917. Riferimenti analoghi possono inoltre essere ritrovati nelle cinque lezioni sull'*Idea della Fenomenologia* del 1908¹⁰⁷.

L'intenzione husserliana è dunque quella di analizzare la vita di coscienza nella sua dimensione unitaria di corrente di vissuti di senso. Solo in rapporto alla vita di coscienza la realtà oggettiva assume essere e valore, senza per questo perdere nulla della propria consistenza. Ed infatti Husserl scrive che «alla piena validità del mondo intesa come la totalità delle realtà, abbiamo tanto poco sottratto quanto poco possiamo sottrarre all'essere geometrico e pienamente valido del quadrato negando che è rotondo. La realtà naturale non subisce un'interpretazione che ne stravolge il senso» e tanto meno viene negata; se ne è semplicemente eliminata una

che viene a sussistere tra il soggetto trascendentale costituente ed il soggetto psichico-spirituale costituito.

¹⁰⁴ Cfr. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, cit., pp. 78-84.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 202-208.

¹⁰⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)* (Husserliana X), a cura di R. Boehm, Den Haag, 1966. La traduzione italiana è E. Husserl, *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di A. Marini, Milano, 1992. Per l'analisi completa della concezione husserliana della temporalità è utile fare riferimento anche a E. Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917-18)* (Husserliana XXXIII), a cura di R. Bernet e D. Lohmar, Dordrecht/London/Boston, 2001.

¹⁰⁷ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II), a cura di W. Biemel, Den Haag, 1950. La traduzione italiana è E. Husserl, *L'idea della Fenomenologia*, a cura di E. Franzini, Milano, 1995.

interpretazione assurda che contraddice il suo *proprio* senso chiarito sulla base dell'evidenza»¹⁰⁸. La riduzione fenomenologica procede pertanto nella stessa direzione dell'"atteggiamento idealistico" in base al quale, operando un cambiamento di segno rispetto al comune atteggiamento realistico, è possibile rendere pienamente manifesta la struttura costitutiva del mondo. Ed infatti, Husserl continua: «Una realtà assoluta vale quanto un quadrato rotondo. Realtà e mondo sono per noi titoli atti a designare determinate unità di senso dotate di validità, cioè *unità di senso* relative a determinate connessioni della coscienza pura assoluta; connessioni che in virtù della loro *essenza* conferiscono appunto questo senso e non un altro e ne mostrano la validità di senso»¹⁰⁹. In definitiva, la riduzione fenomenologica, allo stesso modo dell'atteggiamento idealistico, mette in luce l'*assurdità* della concezione comune e naturale del mondo, secondo la quale il mondo reale esiste in modo indipendente dalla relazione che intercorre tra esso e la soggettività agente¹¹⁰.

Si deve però considerare che il vero oggetto delle riflessioni fenomenologiche non è una particolare configurazione del rapporto costitutivo fra la coscienza ed il mondo, ma il suo *eidos*, la sua idea. Se infatti, «al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un *eidos* afferrabile nella sua purezza»¹¹¹, il compito specifico è quello di descrivere

¹⁰⁸ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, cit., p. 140.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Oltre che nelle opere cui si è fatto riferimento, è possibile ritrovare le riflessioni sulla riduzione fenomenologica in altri lavori del filosofo. Si vedano a tal proposito: E. Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Husserliana XXXIV), a cura di S. Luft, Dordrecht/Boston/London, 2002; Id., *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil...*, cit.; Id., *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23...*, cit., pp. 50-284 e 311-340.

¹¹¹ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, cit., p. 15. L'operazione qui descritta rappresenta la riduzione *eidetica*. Tale riduzione

l'essenza (il limite invariabile della variazione) della relazione tra la soggettività costituente e il mondo da essa costituito. Ora, proprio l'unitarietà della corrente dei vissuti cui si è fatto riferimento in precedenza - i quali vissuti rappresentano a tutti gli effetti le forme della relazione intenzionale tra la soggettività costitutiva e gli oggetti costituiti - è considerata da Husserl come *idea*. La vita di coscienza - si badi bene, della coscienza fenomenologicamente ridotta alla dimensione dell'intrinseca temporalità dei vissuti - può e deve essere colta come idea «nel modo della "limitatezza nel progresso" delle intuizioni immanenti, cioè procedendo dal vissuto fissato a nuovi vissuti appartenenti al suo *orizzonte di vissuti*, dalla sua fissazione a quella del suo rispettivo orizzonte, ecc»¹¹². Di tale *idea* Husserl scrive: «Non l'afferriamo come un vissuto singolare, ma nel modo di una idea nel senso kantiano. Non si tratta di qualcosa di posto e affermato a caso, ma di un dato assolutamente indubitabile, prendendo il termine *datità* in un senso corrispondentemente ampio. Caratteristica dell'ideazione che intuisce un'"idea" kantiana, caratteristica che peraltro non ne diminuisce l'evidenza, è appunto che l'adeguata determinazione del suo contenuto, in questo caso della corrente dei vissuti, sia irraggiungibile»¹¹³. Il mondo della coscienza - che è il mondo in cui vengono vissute le esperienze e costituiti tutti gli oggetti dell'esperienza - è racchiuso in un'idea che è determinabile non in modo definitivo, ma appunto in maniera sempre perfettibile, e non per questo priva di evidenza fondativa. Sul concetto di idea regolativa in

conduce la riflessione filosofica a soffermarsi sull'*eidos* dell'esperienza e non sui suoi singoli aspetti fattuali. Da questa deve essere distinta la riduzione *trascendentale fenomenologica* che, come visto, consiste nel considerare il piano essenziale dell'esperienza come il prodotto costitutivo dell'attività di coscienza.

¹¹² Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, cit., p. 140.

¹¹³ *Ibid.*.

senso kantiano, del resto, si avrà modo di tornare nel corso della trattazione¹¹⁴.

E tuttavia nell'analisi del campo dell'attività di coscienza compiuto in *Ideen I* non si trova alcun riferimento alla struttura puramente attiva e storica della soggettività. Proprio in questo consiste la vera novità del pensiero husserliano della fine degli anni '10, che avrà il suo sviluppo nel corso degli anni '20 e '30 fino alla morte del filosofo.

Indubbiamente già in *Ideen I* e nelle riflessioni degli anni '10 sulla coscienza interna del tempo - alla quale in questo testo non si è fatto esplicitamente riferimento - Husserl parla di una dimensione intrinsecamente temporale degli atti di coscienza, mostrando come si debba intendere la ricerca fenomenologica del campo di essenza della vita temporale della soggettività. Inoltre, già in *Ideen I*, il punto di partenza della riflessione fenomenologica è il ribaltamento - *idealistico* - della prospettiva comune e realistica.

4. Lo sviluppo teleologico della soggettività e la monadologia

Per cogliere gli elementi di novità presenti nelle ricerche del filosofo dalla fine degli anni '10, può essere utile riflettere su ciò che egli scrive in un passo della seconda delle tre lezioni su Fichte del 1917: «Ora dobbiamo fare attenzione al fatto che ci parla Fichte, allievo della filosofia di Kant, al fatto che questo Io non può essere un qualsiasi io umano individuale. I soggetti umani sono parte del mondo, essi sono, nel senso dell'idealismo, immagini indirette della soggettività in cui prende forma il mondo fenomenico con tutti gli io-umani [*Menschen-Ich*]. Scrivere la storia dell'Io, dell'Intelligenza

¹¹⁴ Per un'analisi del concetto di evidenza nella fenomenologia husserliana si vedano E. Ströker, *Husserls Evidenzprinzip, Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1978), 32, pp. 3-30 e G. Brand, *Welt, Geschichte, Mytos und Polityk*, Berlin\New York, 1978, pp. 2-20.

assoluta, significa dunque scrivere la storia della teleologia necessaria, nella quale il mondo, in quanto fenomenico, viene a progressiva creazione [...]. L'Intelligenza assoluta non è quindi oggetto dell'esperienza, ma una potenza metafisica»¹¹⁵.

Qui Husserl non si limita a sottolineare come la soggettività non debba essere considerata una parte del mondo. Egli sottolinea anche come l'io di cui parla Fichte deve essere considerato come il principio unico ed universale all'interno del quale si costituisce il mondo intero - e quindi anche le singole forme della soggettività - secondo un criterio teleologico necessario. Questa intelligenza non è un oggetto dell'esperienza, ma piuttosto una "potenza metafisica" che tende alla progressiva costituzione del mondo secondo uno sviluppo teleologico universale. Ed infatti il compito essenziale della filosofia consiste nel «concepire il mondo come prodotto teleologico dell'Io assoluto, e, nella chiarificazione della creazione del mondo nell'Io assoluto, evidenziarne il suo senso ultimo»¹¹⁶. Come scrive Donnici, «svolgendo la sua fenomenologia in senso idealistico, Husserl darà [...] il primato ad una soggettività autonoma, che si autoforma e si autocostruisce»¹¹⁷. Quello che bisogna andare ad indagare sono appunto le modalità di tale autoformazione e di tale autocostruzione.

¹¹⁵ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 276.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e di anarchia*, cit., p. 191. Per l'analisi dell'idealismo husserliano si faccia anche riferimento a G. Baratta, *L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Urbino, 1969 e a Th. De Boer, *The Meaning of Husserl's Idealism in the Light of his Development*, in «Analecta Husserliana», (1972), 2, pp. 322-331. Proprio la considerazione della soggettività come principio di evoluzione dinamico e teleologicamente orientato sembra essere la vera eredità del pensiero idealistico e fichtiano nelle riflessioni di Husserl, con tutte le differenze che si potranno cogliere nel corso della trattazione. A tal proposito si veda anche E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* (Husserliana XXXVI), a cura di R. Rollinger, Dordrecht/London/Boston, 2003.

Se già in *Ideen I* il mondo oggettivo era tematizzato come polarità oggettiva della coscienza - solo *in* essa e *da* essa definita - ora , sulla scorta del pensiero di Fichte, la fenomenologia di Husserl si arricchisce di un altro aspetto: la soggettività costituisce il mondo secondo una teleologia necessaria ed intelligente. Ciò significa che il principio costitutivo della soggettività non è solo temporalmente orientato – cosa assolutamente chiara anche nel I libro delle *Ideen* – ma anche finalisticamente diretto alla costituzione del mondo e alla propria autocostruzione, secondo delle modalità che la filosofia deve mettere in evidenza. La soggettività è un flusso di coscienza che si evolve prendendo forma e dando forma agli oggetti della propria esperienza secondo un principio non causale, ma piuttosto teleologicamente orientato¹¹⁸.

Se poi ci si chiede in che cosa consista tale entelechia, si può ancora tenere presente ciò che Husserl dice nelle lezioni su Fichte: «La produzione teleologica del mondo nell'Io assoluto è da principio legata alla produzione di un mondo nel quale deve avere posto l'agire morale; quindi, da ultima, alla creazione di un mondo umano [*Menschenwelt*], di un mondo di spiriti liberi che sono tra loro in relazione morale e che, guidati da un imperativo morale, realizzano un ordine morale del mondo»¹¹⁹. A questo proposito Bianchi scrive: «La *Tathandlung* fichtiana d'ora in poi avrà una forte pregnanza nel pensiero di Husserl, tanto che alla fine delle sue riflessioni, dove l'agire teleologicamente inteso da Fichte è ormai acquisito come un fatto fondamentale, diviene la base della considerazione stessa del mondo dato. Tutto il mondo è una produzione teleologica nella soggettività assoluta, un Io assoluto e puro, una soggettività in generale, che agendo pone in sé

¹¹⁸ Che si tratti di una forma piuttosto peculiare di *necessità* evolutiva, è cosa che si chiarirà in seguito.

¹¹⁹ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 277.

materiali sensibili, li estende spazio - temporalmente, forma un mondo materiale e su questo pone quello umano affinché l'agire morale abbia un posto e possa creare un mondo di spiriti liberi in rapporto tra loro e realizzanti un ordine morale mondiale»¹²⁰.

Sicché la tendenza dell'azione – che è l'essenza della soggettività teleologicamente orientata – risiede nella produzione e realizzazione di scopi che hanno la caratteristica di essere scopi etico-morali. Il *telos* dell'agire finalistico della soggettività è una comunità libera in un mondo moralmente ordinato¹²¹. Certo, sarà necessario ritornare in seguito sul rapporto che, in questa fase del pensiero husserliano, intercorre tra gli aspetti propriamente etici e quelli propriamente teoretici dell'agire costitutivo, così come sarà necessario ritornare sulla questione dello scopo ultimo dell'agire della soggettività¹²².

¹²⁰ I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 215-216.

¹²¹ Si può notare come la dimensione di un mondo propriamente umano sia identica alla dimensione propria dell'atteggiamento personalistico, in contrasto con l'atteggiamento naturalistico, di cui Husserl tratta nel secondo libro delle *Ideen* (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume II..., cit., pp. 179-215). La legge fondamentale di tale mondo spirituale è definita *motivazione* (*ibid.*, pp. 215-279).

¹²² Se lo scopo ultimo di tale sviluppo teleologico necessiterà in seguito di ulteriori riflessioni, va detto che il punto di partenza dell'azione della soggettività sta, per Husserl, in una struttura istintuale che viene ad essere di fatto considerata come una sorta di spontaneità ricettiva. A proposito di ciò si vedano R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia*, cit., pp. 193-219 e l'interessante monografia di Nam-In Lee, *Husserls Phänomenologie der Istinkte*, Dordrecht\Boston\London, 1993, pp. 81-247. Anche questa forma di spontaneità ricettiva molto deve all'influsso fichtiano, giacché di fatto viene a configurarsi come base fondativa rispetto all'azione vera e propria. Uno studio che si occupa di questo problema è rappresentato da C. Spahn, *Der Ethische Impuls der husserlschen Phänomenologie*, in «Analecta Husserliana», (1988), 55, pp. 25-81. Della stessa studiosa, *Phänomenologische Handlungs Theorie. E. Husserls Untersuchung zur Ethik*, Würzburg, 1996. La tesi che ne emerge è che il tema dell'azione diventa centrale nella concezione husserliana della soggettività in seguito all'influsso di Fichte. La modalità essenziale tramite la quale il soggetto costituisce il mondo ed instaura la relazione con il proprio oggetto è proprio l'azione intesa come prassi vivente. Si vedano a tal proposito in particolare le pp. 35-39 e 48-53. Sulla stessa questione I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 97-116. Della stessa autrice si veda anche *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, 2003. Sul concetto di azione si vedano anche: G. Brand, *Entwurf einer*

In ogni caso, in un passo della seconda lezione su Fichte, Husserl scrive: «Non l'Io è il creatore del mondo, piuttosto [...] nella sua azione si costituisce il mondo, [...] perchè essa è dominata dall'impulso razionale, dall'impulso al compimento di questa idea normativa di un ordine morale del mondo»¹²³. Tralasciando per il momento lo specifico riferimento all'ordinamento morale del mondo e non facendo alcun riferimento al fatto che Husserl identificherà tale idea con l'idea di Dio, è importante notare che in questo passo Husserl non solo riporta l'intera dimensione di coscienza all'interno di un'unica idea o campo di essenza (come già visto in *Ideen I*), ma considera come idea lo stesso sviluppo teleologico della soggettività. Anche qui esso assume le forme di un'*idea regolativa* identificabile con l'evoluzione infinitamente perfettibile della soggettività stessa. Infatti «questa idea è dunque la causa teleologica di questo mondo»¹²⁴, ma proprio nella misura in cui viene intesa come una «*idea finale guida*»¹²⁵.

La soggettività, dunque, non è solo ciò che costituisce il mondo nelle sue dimensioni categoriali in un processo che è anche di autoformazione e autocostruzione, ma anche la parte attiva di uno sviluppo teleologico che rappresenta la realizzazione dinamica ed evolutiva di un' *idea regolativa*.

Alla base di tutto ciò vi è la differenza che passa tra il metodo fenomenologico inteso in senso *statico* ed il metodo fenomenologico inteso in senso *genetico*. È proprio quest'ultimo metodo a fare la sua apparizione nelle riflessioni husserliane negli anni immediatamente successivi alla Grande Guerra. «La fenomenologia statica muove da una specie di oggetti stabili,

Phänomenologie des Handelns e L. Lenk, *Handlungs als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten und beschreibungstheoretischen Handlungs Philosophie*, entrambi in H. Lenk (a cura di), *Handlungs Theorien-interdisziplinär II*, 1, München 1978, pp. 199-233 e pp. 279-350.

¹²³ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 277.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

reali (per es. le cose della natura) e ideali (per es. le proposizioni matematiche), e indaga dal punto di vista noetico e noematico i nessi di vissuti nei quali queste specie di oggetti giungono teleologicamente a datità. In questo contesto, gli oggetti vengono considerati, tramite “riduzione fenomenologica” puramente come correlati oggettuali di maniere di coscienza»¹²⁶. Al contrario, la fenomenologia genetica deve «analizzare ed interrogare l'origine costitutiva delle unità oggettuali ontologiche, che fenomenologicamente, previa epochè, possono essere sradicate dalla loro immobile costitutività, tramite la considerazione che ogni costituzione, come unità di coscienza, ha la sua *storia*, ci presenta una teleologia immanente nella forma di un sistema regolato di manifestazioni e attestazioni inerenti per essenza, quindi in essa localizzabili e interrogabili, ma non ancora geneticamente determinati. Infatti analizzare la costituzione non è analizzare la genesi dato che è appunto genesi della costituzione stessa»¹²⁷. In altri termini, la fenomenologia genetica concerne il problema della *costituzione della costituzione* ed è di fatto connessa alla concezione di una soggettività che non è, ma *diviene*. E, sia ben chiaro, non diviene semplicemente perché il mondo di coscienza è di fatto il frutto di un processo costitutivo, ma piuttosto e soprattutto perché essa stessa deve essere intesa come spinta alla costituzione, possibilità di divenire teleologicamente orientato.

A proposito di questa questione, si è osservato che, «intorno agli anni '20, attraverso numerosi manoscritti di ricerca, Husserl compie il passaggio dal metodo fenomenologico statico a quello dinamico. La descrizione della costituzione degli oggetti isolati viene integrata da

¹²⁶ R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1989. La versione italiana da cui si danno le citazioni è R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, a cura di C. La Rocca, Bologna, 1992, p. 254

¹²⁷ I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., p. 159. Il corsivo è mio.

un'ulteriore esplicazione delle sue modalità. Di fatto, l'analisi degli oggetti immanenti alla coscienza intenzionale tiene conto anche della costituzione dell'orizzonte al quale tali oggetti appartengono. Innanzitutto dell'orizzonte temporale, poi, in senso più generale, degli orizzonti universali della storia e del mondo. Con tutta evidenza si tratta di un momento fondamentale nell'elaborazione del metodo fenomenologico [...]. Le analisi degli anni venti e trenta sulle sintesi passive, sulla storia, sul mondo della vita e sulla crisi delle scienze europee, non possono essere comprese nel loro autentico significato a prescindere dalla conoscenza del nuovo metodo fenomenologico genetico»¹²⁸. Se la maggior parte degli scritti in questione risalgono agli anni '20, il primo scritto nel quale è possibile ritrovare in Husserl l'intento di dar vita ad uno studio del fenomeno della genesi, che non si limiti, come nei lavori precedenti, ad essere oggetto di una psicologia genetica, ma che sia piuttosto compito intrinseco della fenomenologia stessa, risulta essere, del 1916-17¹²⁹. Il metodo genetico consiste nell'analizzare il fenomeno secondo cui «coscienza ed oggettività si costituiscono secondo sistemi di leggi a priori di tipo genetico; in particolare, in base alle leggi della motivazione degli atti intenzionali, oltre a quelle delle sintesi passive (della temporalità e dell'associazione). La motivazione intenzionale, evidentemente concepita in senso esteso, ha la proprietà di costruire una connessione costante, secondo leggi razionalmente esplicabili tra la coscienza presente e il suo orizzonte storico e mondano, in modo tale che la coscienza presente si fondi sulla

¹²⁸ M. Vergani, *Saggio introduttivo*, in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e dinamico*, Milano, 2003, a cura di M. Vergani, p. 17-18. Su questa stessa linea anche il succitato lavoro di I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, pp. 158-162.

¹²⁹ M. Vergani, *Saggio...*, cit., pp. 20 -25. Per il riferimento esplicito alle posizioni husserliane si faccia soprattutto caso alle note 4 e 5, pp. 44-45. È certo interessante notare come questa specifica riflessione husserliana sia contemporanea alle lezioni sull'ideale di umanità in Fichte.

coscienza d'orizzonte passato e futuro»¹³⁰. Del resto, sono di questi anni le lezioni di Husserl sulla sintesi passiva¹³¹. Inoltre, come è stato ben osservato, il tema della genesi verrà a rappresentare il filo conduttore di tutte le riflessioni husserliane dalla fine degli anni 10 fino agli sino agli anni '30¹³².

A tal proposito sono interessanti due manoscritti di Edmund Husserl del 1921, editi solamente di recente, nei quali il filosofo presenta in modo molto chiaro gli obbiettivi propri di una fenomenologia genetica da affiancare alla fenomenologia statica¹³³. La conclusione più rilevante di tale svolta fenomenologica, che non sembra pertanto estranea alle riflessioni sul pensiero fichtiano del 1917, è – come è stato affermato - il ripensamento della struttura trascendentale della soggettività¹³⁴. Si è già visto, infatti, come nelle

¹³⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹³¹ E. Husserl, *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Husserliana XI) a cura di M. Fleischer, Den Haag, 1966.

¹³² M. Vergani, *Saggio introduttivo...*, cit., p. 5. Le direzioni verso cui sarebbero andati gli studi della fenomenologia genetica sono, secondo le analisi di Vergani, le seguenti: «Approfondimento in senso genetico delle analisi della temporalità\monadologia e intermonadicità derivate dall'analisi genetica dell'ego trascendentale\discussione genetica delle tematiche della continuità e della discontinuità, della normalità e dell'anormalità\ridefinizione dell'intenzionalità nel senso dell'intenzionalità pulsionale o istintiva (sintesi passiva e logica genetica\introduzione della tematica della storicità e della Crisi» (*ibid.*, pp. 5-6). Per un'analisi della fenomenologia genetica e della differenza tra i due aspetti della fenomenologia husserliana, si vedano anche F. Bosio, *Costituzione genetica e costituzione statica*, in «Archivio di filosofia», (1960), pp. 73-88; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, 1970; H. Fein, *Genesis und Geltung in E. Husserls Phänomenologie*, Frankfurt\Wien, 1970; G. A. De Almeida, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Den Haag, 1972; Nam-In Lee, *Husserls Phänomenologie der Istinkte*, cit., pp. 1-79; R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza...*, cit., pp. 103-108. Quest'ultimo parla a tal proposito del nuovo senso che la struttura intenzionale della soggettività viene ad assumere, perdendo la sua caratteristica statica ed assumendo le forme di una relazione teleologicamente connessa con gli oggetti dell'esperienza.

¹³³ Si tratta del manoscritto B III 110 pubblicato in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, in Id., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., pp. 53-63 e in E. Husserl, *Fenomenologia dell'individualità monadica e fenomenologia delle possibilità e compatibilità generale dei vissuti*, in Id., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., pp. 76. La traduzione italiana dalla quale si danno le citazioni è a cura di M. Vergani.

¹³⁴ M. Vergani, *Saggio introduttivo...*, cit., p. 28.

Ideen, Husserl facesse riferimento a due aspetti distinti della soggettività – l'aspetto trascendentale e l'aspetto empirico-reale costituito, sottolineando la dipendenza costitutiva del secondo dal primo. Qualche anno più tardi, Husserl avrà a scrivere che «l'eidos dell'io trascendentale è impensabile senza l'io trascendentale in quanto fattuale»¹³⁵. Questa riflessione husserliana non vuole significare l'eliminazione della differenza essenziale tra i due aspetti della soggettività, ma piuttosto mostrare come l'essenza della soggettività trascendentale si trovi a ricomprendere, nel suo campo di possibile evoluzione, la sua manifestazione fattuale. Per questo il soggetto trascendentale assume le caratteristiche del soggetto monadologico, della *monade*.

Compito della fenomenologia sarà, quindi, quello di determinare «le leggi che si aggiungono alle leggi del vissuto e che stabiliscono che cosa sia necessario a una monade per essere una unità individuale come sua essenza propria, quale forma essenziale essa abbia necessariamente, quali generi di elementi o momenti questa forma racchiuda in sé e che cosa in questa forma garantisca loro unità ed autonomia»¹³⁶. Infatti, «se è vero che la monade ha necessariamente la forma di una unità del divenire, di una unità di genesi incessante, essa ha allora una struttura concreta solo a partire da "elementi", che sono loro stessi unità del divenire e che hanno una costruzione astratta a fasi, come la monade intera»¹³⁷. L'individualità della coscienza appare qui come una struttura dinamica ed intrinsecamente temporale che si costruisce secondo una progressiva sovrapposizione di piani, senza che essi le sottraggano unità ed interezza. Ed infatti: «La monade è una unità vivente

¹³⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935* (Husserliana XV), a cura di I. Kern, 1973, Den Haag, p. 385.

¹³⁶ Id., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 65.

¹³⁷ *Ibid.*

che porta in sé un io come polo dell'agire e del patire e un'unità della vita desta e celata, un'unità di facoltà, di "disposizioni", e ciò che è celato, "inconscio", è un modo caratteristico per implicazioni monadiche, il cui senso originario si deve attingere originariamente in modi caratteristici»¹³⁸. L'individualità di coscienza conserva nella sua unità degli aspetti sopiti e degli aspetti consapevoli, degli aspetti passivi e degli aspetti attivi. Ma «il dato di sensazione è ciò che è solo in quanto si costituisce in questa monade nella sua connessione temporale formata secondo leggi [...]. Qualunque cosa sia costituita in una monade, non le appartiene come qualcosa che potrebbe sussistere per sé e successivamente inserirsi come elemento in questa connessione monadica e in fondo poi altrettanto bene in un'altra connessione monadica. Tutto l'immanente è certamente individuale, ma non in modo indipendente, e indipendente è solo la monade stessa»¹³⁹. Il riferimento al dato di sensazione non deve assolutamente trarre in inganno. Ciò che qui si vuole dire è che la passività ed il rapporto con qualsiasi elemento esterno di esperienza sono possibili unicamente perché trovano senso ed unità nella specifica individualità monadica. Inoltre Husserl ci tiene a sottolineare che l'intero processo di costituzione della monade accade non casualmente, ma piuttosto secondo delle regole e leggi che è opportuno e necessario andare a ricercare¹⁴⁰.

In realtà, l'idea di una monade evolutiva e autocostruente è facilmente accostabile al concetto che Husserl esprimeva nel 1917 nel corso delle lezioni su Fichte. Il principio dell'azione – che si è in precedenza sottolineato – non sta infatti a significare l'assenza di elementi passivi nella

¹³⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 72.

conoscenza – come, in qualche modo, nella concezione propriamente idealistica – ma piuttosto la loro considerazione alla luce di una coscienza intrinsecamente ed ordinatamente evolutiva che attivamente dà forma al mondo. Allo stesso modo, la teleologia costitutiva cui Husserl fa riferimento nel 1917 – e della quale ci si occuperà specificamente in seguito – viene a rappresentare una delle leggi tramite le quali viene a costituirsi la monade stessa.

In entrambe le prospettive, inoltre, la vita di coscienza è esplicitamente definita come vita storica¹⁴¹. Tale storicità, stando a quanto Husserl scrive nelle lezioni su Fichte, consiste nel tendere teleologico verso un'idea limite assoluta che, come visto, rappresenta il fine ideale e la struttura d'essenza dalla stessa vita soggettiva di coscienza. Ed è proprio questa idea limite che deve essere ora analizzata¹⁴².

¹⁴¹ «Sotto il titolo monade abbiamo ora preso in considerazione l'unità del suo divenire vivente, della sua storia. Ma essa ha anche il suo presente vivente ed è, in questo presente, il risultato di un divenire che ancora prosegue. È proprietà essenziale di questo presente che esso da una parte sia un presente impressionale originario in quanto momento effettivo di vita della forma "impressione" che di nuovo si produce; che esso, d'altra parte, come erede del passato, abbia in certo qual modo, insieme all'impressione, i suoi sfondi scuri ed eventualmente rischiarantisi; che esso in ogni ora porti con sé la sua storia come un orizzonte nel quale può guardare, che può percorrere di nuovo, che può arrivare quasi a rivivere nella forma di ricordi connessi o isolati. È caratteristica essenziale dell'essere monadico che ogni fase del suo divenire abbia questa struttura, con tutto ciò di meraviglioso che essa implica. Attraverso la sequenza delle impressioni originarie abbiamo un'unità riempita del tempo immanente, ma questo non è tutto ciò che era ed è nel divenire. In tutte le fasi abbiamo anche la storia sedimentata di ogni singola fase, in ognuna delle quali la monade aveva il suo "sapere" celato, ciò che le era abituale. E ora questo, ora quello era ricordato attualmente; il passato veniva rivitalizzato, entrava in relazione con il presente: la monade non è solo ciò che è ora, essa è anche in quanto stata, ed essa può conoscere attualmente il suo passato, può volersi perdere nel suo passato, può compiere atti che collegano presente e passato, e così di seguito» (*ibid.*, p. 68).

¹⁴² Non si desidera, in questa sede, dare un'analisi specifica della concezione monadologica husserliana, che, del resto, avrà grande sviluppo verso la fine degli anni '20 e nel corso di tutti gli anni '30. La struttura intersoggettiva della costituzione trascendentale del mondo prenderà le forme di un universo plurale ed intermonadico in cui ogni singolo soggetto - la *monade* - sarà intrinsecamente connesso alle altre *monadi* nella costituzione teleologicamente orientata della totalità del mondo. A questo proposito si vedano E. Husserl,

5. *L'Idea di Dio tra trascendenza e immanenza.*

Lo scopo ultimo verso cui tende l'attività costitutiva della coscienza è definita da Husserl Dio¹⁴³. Il Dio di cui parla Fichte è da identificarsi con l'ordine morale del mondo, con quel mondo spirituale che rappresenta lo scopo principale della vita attiva di coscienza. In questo senso, precisa Husserl, «questo Dio è [...] del tutto immanente all'Io assoluto. Non è una sostanza esterna, una realtà che operi nell'Io dal di fuori»¹⁴⁴. Il senso del riferimento a Dio non sta qui nel postulare una sostanza assoluta – immanente o trascendente – che serva a garanzia dell'azione della soggettività nella pura vita di coscienza. Il senso del riferimento a Dio sta, piuttosto, nella sua identificazione con la *Zweckidee*, il principio

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928 (Husserliana XIV), a cura di I. Kern, Den Haag, 1976, pp. 11-54, 158-159, 244-302 e 341-373; (del quale si vedano anche le pp. 34-42 sulla differenza tra fenomenologia statica e fenomenologia genetica); Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritte Teil...*, cit. (interamente incentrato sulla costituzione interoggettiva e monadologica del mondo) e Id., *Zur phänomenologischen Reduktion...*, cit. pp. 148-497. Inoltre, come è noto, la lettura della soggettività come struttura monadologica sarà il tema della ultime due *Meditazioni cartesiane*: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Den Haag, 1950. La traduzione italiana è Id., *Meditazioni Cartesiane*, Milano, 2002, a cura di F. Costa. Gli aspetti dell'opera in cui si tratta specificamente della monadologia sono alle pp. 93-166. In questa sede si è voluto semplicemente mostrare come la lettura monadologica della soggettività sia lo sbocco definitivo del pensiero husserliano in merito alla questione, laddove però le premesse di tale sviluppo sono nelle lezioni su Fichte nelle quali Husserl ha identificato la soggettività nel principio agente di uno sviluppo teleologico progressivo. Per l'analisi della monadologia husserliana si faccia riferimento a E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961; Id., *Il problema della monadologia da Leibniz ad Husserl. Per una concezione scientifica ed umana della società*, Milano, 1978; J. V. Iribarne, *La Intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, 1988, volume I - pp. 123-140, volume II - pp. 131-383; Id., *E. Husserl. La fenomenologia como Monadologia*, Buenos Aires, 2002; R. Cristin; K. Sakai (a cura di), *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg, 2000; H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie E. Husserls*, cit., pp. 117-139, 162-190.

¹⁴³ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 277: «Dio è l'ordine morale del mondo, un altro non si può dare».

¹⁴⁴ *Ibid.*

dell'autonoma vita di ragione¹⁴⁵. Questo principio è definito da Husserl anche l'idea del *bene*, giacché funge da scopo assoluto per lo sviluppo teleologico del mondo morale¹⁴⁶. Ed infatti, citando Fichte, egli sottolinea come moralità e religione siano da considerarsi come una cosa sola ed unica¹⁴⁷, negando decisamente la possibilità di identificare il Dio di cui si parla con il Dio delle religioni positive e dogmatiche¹⁴⁸.

Ci si trova, pertanto, di fronte a due aspetti della filosofia husserliana che vengono ad incontrarsi. In primo luogo, infatti, si scopre come lo scopo assoluto dell'agire della soggettività viene ad identificarsi con il raggiungimento di un mondo morale, in secondo luogo, si scopre come tale mondo morale sia da identificare con l'idea di Dio. Vale a dire che Dio – cioè il mondo morale - è l'idea limite che permette lo sviluppo teleologico dell'azione della soggettività.

Come si è già fatto notare, non è affatto il primo corso di lezioni o la prima opera che Husserl ha dedicato alla questione della morale. A parte le lezioni dei primi anni della speculazione husserliana, è qui importante fare riferimento alle già citate lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914. Come già accennato, il tema di queste lezioni riguarda principalmente il nesso tra l'aspetto pratico e morale della filosofia ed il suo aspetto puramente

¹⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 278. Proprio a rimarcare l'adesione a tale posizione, Husserl sottolinea in parentesi come questa interpretazione del pensiero fichtiano potrebbe peccare di una certa libertà ermeneutica, ma proprio per questo riesce a chiarificarne le oscurità.

¹⁴⁶ Cfr. *ibid.* È interessante come, qui, Husserl identifichi la concezione fichtiana del bene e di Dio con una concezione di tipo platonico. Non è comunque l'unico punto in cui Husserl accosta il filosofo tedesco al padre della filosofia occidentale. Nella prima lezione sull'ideale di umanità in Fichte, Husserl aveva scritto che, per il fondamento etico-morale che dava alla filosofia, Fichte era da considerarsi essenzialmente un platonico (*ibid.*, p. 270). Alla concezione fichtiana di Dio Husserl fa anche riferimento in una lettera del 1918 a Grimme (Id., *Briefwechseln III...*, cit., p. 83).

¹⁴⁷ Cfr. Id., *Fichtes Menschheitsideal...*, cit., p. 280.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 281. Del rapporto tra Husserl e le religioni positive si tratterà nel corso del prossimo paragrafo.

teoretico. Di questa distinzione, portatrice di grandi conseguenze all'interno del pensiero husserliano soprattutto a partire dallo sviluppo che avuto nel corso degli anni '20, si avrà ancora modo di parlare nel corso del prossimo capitolo. Quel che adesso ci interessa sono le riflessioni husserliane sullo scopo fondamentale dell'agire etico. Husserl ritiene che le azioni morali non debbano essere collocate tutte sullo stesso piano, ma piuttosto che esse, a seconda del loro contenuto, siano ordinate secondo una precisa gerarchia. La legge a priori che determina tale gerarchia è definita da Husserl legge dell'*assorbimento*. Essa, infatti, è fondata sul principio essenziale secondo cui un'azione morale perde la sua absolutezza nel momento in cui viene assorbita da un'altra che, secondo il suo contenuto, si dirige verso un bene maggiore. Nel comportamento del soggetto etico è necessario e razionale preferire l'azione che porti al raggiungimento di un bene superiore. Pertanto ogni azione assume il carattere di azione *relativamente* morale, giacché può sempre essere assorbita da un'altra che si mostri diretta al raggiungimento di un maggiore bene¹⁴⁹. Al contrario, lo scopo principale ed assoluto dell'agire etico consiste nel conformarsi ad un agire morale che non possa in alcun modo essere assorbito: tale perfezione dell'atto morale è rappresentata dall'obbedienza all'*imperativo categorico*¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Cfr. Id., *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 144-150. Per un'analisi della legge dell'assorbimento nella dottrina dei valori si vedano: R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza...*, cit., pp. 143-179; C. Spahn, *Phänomenologische Handlungs Theorie*, cit., pp. 99-108 e I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 132-138.

¹⁵⁰ Cfr. E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 150-151. Il concetto è chiaramente preso in prestito dalla filosofia kantiana. A questo proposito si faccia riferimento ai lavori già citati che trattano della relazione tra il pensiero kantiano e quello husserliano ed in particolare a G. Gigliotti, *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant*, in B. Centi; G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 13-114. Per un'analisi critica dell'imperativo categorico husserliano si vedano: C. Cossio, *La norma y el imperativo en Husserl*, in «Revista Brasileira de filosofia», (1960), 10, pp. 43-90 e B. Centi, *Il concetto di valore nelle 'Lezioni di etica (1914) di Husserl, intrecci, nodi e senso della forma*, in B. Centi; G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 255-326.

L'imperativo categorico prescrive di agire secondo lo scopo della realizzazione del massimo bene possibile¹⁵¹. La ragione ha la possibilità di determinarlo sotto il profilo ideale¹⁵², allo stesso modo in cui la verità teoretica è determinabile dal punto di vista di una logica universale¹⁵³. L'*imperativo categorico* suona così: «fai la cosa migliore tra le buone cose raggiungibili all'interno della tua attuale sfera pratica»¹⁵⁴.

Sono molti i problemi che vengono fuori dalle riflessioni husserliane sul concetto di massimo bene e di imperativo categorico, soprattutto in merito alla sua determinabilità concreta¹⁵⁵. Quello che però principalmente interessa in questa sede è ciò che Husserl scrive alla fine della lezione: «Solo se nel suo volere si lascia determinare da autentiche motivazioni razionali, se non si consegna al voto del suo volere ciecamente, ma in modo tale da costituire nel suo stesso volere la correttezza della meta, solo allora si può dire che il soggetto del volere è in se stesso coscienza di un dovere cui il volere corrisponde adeguatamente: solo allora egli ha un valore originario»¹⁵⁶. Se si accosta questo passo delle lezioni del 1914 sull'*Etica formale e la dottrina dei valori* alle riflessioni husserliane per le quali l'atto del volere morale è di per sé un atto creativo e non una semplice e passiva riproduzione di valori¹⁵⁷, è possibile, in relazione alla lezione su Fichte cui si è fatto precedentemente

¹⁵¹ Cfr. E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 152.

¹⁵² Cfr. *ibid.*, p. 152.

¹⁵³ Cfr. *ibid.*, pp. 151-156.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 156.

¹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 156-166.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 166-167.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 121-127. Per questa questione si faccia riferimento a R. Donnici, *Intenzioni d'amore di Scienza...*, pp. 122-143; ai lavori precedentemente citati di C. Spahn; a J. G. Hart, *The Person and the Common Life*, Dordrecht\Boston\London, 1992, pp. 85-98 e a I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 97-116.

riferimento, ricavare qualche conclusione. Per Husserl, l'idea pura alla quale tende l'attività morale consiste nella realizzazione di un bene assoluto che si pone come meta costante dell'agire etico del soggetto. Tale agire etico del soggetto, a sua volta, non si limita ad adeguarsi passivamente all'universalità dei valori etico-morali; piuttosto è proprio nella relazione creativa tra la soggettività e questi valori che viene a prodursi l'atto morale. L'essenza del comportamento morale del soggetto è pertanto rappresentata da un continuo esercizio riflessivo ed attivo da parte del soggetto stesso. Se il fine ideale di tale attività di coscienza nelle lezioni del '14 è identificato con l'obbedienza all'imperativo categorico e viene a coincidere con l'idea di bene assoluto, nelle lezioni su Fichte, l'idea del bene – scopo dell'attività dinamica della coscienza – è identificata con l'idea di Dio. La stessa legge dell'assorbimento prefigura di fatto un sistema teleologico di gradazioni che, come si vedrà, sono di fatto presenti anche nell'ultima delle tre lezioni su Fichte.

Husserl identifica infatti Dio con il principio assoluto dal quale tutto parte e verso il quale tutto tende a tornare. A tale proposito parla di una concezione neo-platonica di Dio che viene a coincidere con la concezione fichtiana secondo la quale si dà, nell'agire storico della soggettività umana, una progressiva manifestazione dell'unità divina secondo una precisa ed ideale gradualità. Husserl fa qui specificamente riferimento alla concezione filosofico-teologica dell'ultimo periodo delle riflessioni fichtiane, nel quale Fichte mostra come l'idea di Dio si manifesti nell'azione pura della soggettività trascendentale e quindi nella forma delle vite personali ed individuali di ciascun soggetto personale e spirituale¹⁵⁸. Proprio per questo

¹⁵⁸ Cfr. E. Husserl, *Fichte Menschheitsideal...*, cit., pp. 282-284. Husserl scrive così: «Dio non è più dunque l'*ordo ordinans*, bensì l'infinita volontà [...] che prima fra tutto causa questo *ordo*. È il creatore del mondo nella ragione finita. È sua la luce attraverso la quale noi vediamo tutto come luce e tutto ciò che in essa ci appare. Tutta la nostra vita è la sua vita, noi vediamo e riconosciamo tutto in lui, anche il nostro dovere. Tutto nel mondo é voluto,

l'ideale massimo di sviluppo delle singole soggettività umane si identifica con il gradino più alto della rivelazione dell'idea di Dio¹⁵⁹. Infatti: «Dio stesso si risolve in noi, un raggio divino ci attraversa»¹⁶⁰. Inoltre il principio divino non risulta affatto un principio statico, giacché «tutta la vita è tensione [*Streben*], spinta verso la realizzazione»¹⁶¹. La teleologia evolutiva della vita di coscienza consiste in un progressivo tendere verso la beatitudine che viene a coincidere con l'identificazione piena da parte della soggettività nell'idea assoluta di Dio, intesa come idea limite. I gradini di tale sviluppo evolutivo sono rappresentati dal piacere sensibile, dalla morale – intesa nel duplice senso di una morale puramente formale, in senso stoico-kantiano, e di una morale contenutisticamente determinata - dalla religione e dalla conoscenza scientifico-filosofica¹⁶². In questo senso Dio rappresenterebbe l'origine e lo scopo ideale dell'agire della coscienza, giacché è proprio nello *Streben* costitutivo del soggetto di coscienza teoretico – pratico che viene a manifestarsi l'unità di Dio ed è proprio verso la pienezza di tale idea che si dirige l'azione della coscienza.

È utile, a questo proposito, gettare uno sguardo sull'insieme delle riflessioni husserliane circa l'idea di Dio nell'intero corso delle sue speculazioni.

disposto e realizzato da Dio, ed è l'unico mondo possibile, un modo completamente buono. La vita religiosa non coincide più semplicemente con la vita morale, piuttosto la vita morale è un grado inferiore che si completa nella vita religiosa come grado superiore. La vita religiosa è la vita in Dio ed è vita "beata", non mera moralità» (*ibid.*, pp. 282-283). I gradi della manifestazione dell'unicità dell'idea di Dio sono infatti i seguenti: «1. Il punto di vista della sensualità 2. della moralità 3. dell'etica superiore 4. della religione, della fede 5. della contemplazione, della "scienza"» (*ibid.*, p. 284).

¹⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 285.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Cfr. *ibid.*, pp. 285-292. Su questa questione si tornerà nel corso del prossimo capitolo.

Nel primo libro delle *Ideen*, Husserl, a proposito dell'idea di Dio, scrive: «Dopo l'abbandono del mondo naturale, ci imbattiamo in un'altra trascendenza che, a differenza di quella dell'io puro, non è data in una unità immediata con la coscienza ridotta, ma viene al contrario conosciuta assai indirettamente e rappresenta per così dire il polo opposto alla trascendenza del mondo. Ci riferiamo alla trascendenza di Dio [...]. Questo essere divino sarebbe trascendente non solo rispetto al mondo, ma manifestatamente anche rispetto alla coscienza "assoluta". Sarebbe dunque un "assoluto" in un senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un essere trascendente in un senso totalmente diverso rispetto alla trascendenza nel senso del mondo»¹⁶³. Nelle *Ideen* Dio è in ogni caso considerato un essere trascendente, che, come tale, soggiace alla radicalità della epoché fenomenologica: «a questo "assoluto" e "trascendente" noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica»¹⁶⁴. Questo essere trascendente è pertanto anche al di là della coscienza assoluta che, si è visto, resta, nella fenomenologia husserliana, il fondamento della costituzione della totalità del mondo oggettivo.

Al contrario, nello scritto del 1911 sull'*Idea di Filosofia*, il concetto husserliano di Dio sembra avvicinarsi maggiormente a quello delle lezioni su Fichte del 1917. In questo testo Husserl si occupa di sviluppare l'idea della filosofia alla luce di una prospettiva fenomenologica. Si avrà modo di tornare sull'argomento nel corso del prossimo capitolo. Per il momento è utile accennare che, secondo Husserl, l'intrinseco sviluppo teleologico della filosofia intesa come scienza conduce verso un duplice obiettivo unicamente

¹⁶³ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, cit., p. 144-145. Nelle copie successivamente corrette da Husserl assai indirettamente è sostituito da *in un modo interamente differente* (*ibid.*, p. 144, nota 3)

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 145.

alla luce del quale essa ha la possibilità di avere uno sviluppo ordinato. Tutti gli sforzi del pensiero e dell'agire filosofico culminano «chiaramente nell'esplicazione e nel sistematico sviluppo di un'idea superiore e *a priori* di un mondo perfettissimo tra i "mondi" possibili, e dell'idea, ad essa correlata, di una personalità perfettissima e di una vita perfettissima»¹⁶⁵. L'esplicazione piena e completa della totalità dei mondi possibili e di una vita personale completa culminano, per loro natura, nell'idea dell'essere che tutto comprende. Husserl chiama questa totalità Dio. Egli infatti si chiede se «tutto ciò non conduca all'idea dell'essere perfettissimo, cioè all'idea della divinità»¹⁶⁶. E tuttavia, la pienezza dell'essere è intesa da Husserl non come realtà, ma piuttosto come correlazione tra essere e coscienza¹⁶⁷. Proprio l'idea della correlazione tra essere e coscienza è ciò che comprende l'infinito processo costitutivo della coscienza¹⁶⁸. Già nel 1911, per Husserl, l'idea di Dio viene a coincidere con la pienezza ideale della costituzione del mondo da parte dell'attività della coscienza. Essa risulta, cioè, l'idea limite dello sviluppo di coscienza. Per capire meglio questo concetto è bene far riferimento all'appendice al testo che stiamo considerando nella quale Husserl stesso si è fatto cura di esplicitare in modo più chiaro la propria posizione¹⁶⁹. Il punto di partenza è abbastanza chiaro: «Dio come idea, come idea dell'essere perfettissimo, come idea della vita perfettissima, nella quale si costituisce il "mondo" perfettissimo, e che da sé sviluppa il mondo

¹⁶⁵ Id., *Einleitung. Die Idee der Philosophie*, in Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, cit., p. 175.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.* Husserl chiarisce che «l'essere non é pensabile al di fuori della correlazione tra essere e coscienza» e che «l'essere perfettissimo a priori deve essere concepito come l'idea della coscienza perfettissima» (*ibid.*).

¹⁶⁸ Cfr. *ibid.*

¹⁶⁹ Si tratta di Id., *Beilage IV (zu §3): Gott als Idee, Philosophie als Korrelat der Gottes Idee. Teleologische Probleme*, in Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, cit., pp. 225-226.

spirituale perfettissimo in riferimento ad una perfettissima natura creatrice»¹⁷⁰. Husserl, però, pone la questione se questo assoluto debba essere pensato come un assoluto statico o piuttosto se esso debba esser letto nel senso di una sua progressiva rivelazione nella struttura costitutiva della coscienza. Infatti si chiede «se e fino a che punto l'essere assoluto possa essere compreso e riconosciuto come Dio essente o piuttosto come progressiva automanifestazione [*Selbstentwicklung*] dell'idea di Dio nell'esistenza»¹⁷¹. Inoltre Husserl si domanda se tale Dio debba essere inteso come separato in qualche modo dallo sviluppo del mondo di coscienza, oppure semplicemente come la forma ideale di esso: «E naturalmente anche la considerazione se un essere assolutamente assoluto [...] debba portare in sé al dispiegamento ideali che si ordinano secondo l'idea divina; oppure, al contrario, se un Dio essente possa darsi solamente nella forma di uno sviluppo che, nel suo progredire, porti gli ideali assoluti a sempre più perfetto dispiegamento»¹⁷². La riflessione husserliana si chiude con il seguente interrogativo che, di fatto, riassume i due precedenti: «Condizioni di possibilità dell'essere [...] dell'assoluta idea di Dio: se questo sia un punto assoluto, se possa essere una meta assoluta nel senso di un essere in quiete o di un flusso che persiste in forme sempre invariate; oppure se appartenga all'essenza di Dio che questa rappresenti lo sviluppo di gradi assiologici in un modo tale che un ultimo grado assoluto non sia assolutamente pensabile, e piuttosto che il più alto valore pensabile consista unicamente nello svolgersi di tale processo. Ma non arriveremmo così alla metafisica aristotelica, cioè al $\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$ come idea finale che anima l'intero sviluppo del

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 226.

¹⁷² *Ibid.*

mondo e che allo stesso tempo dovrebbe essere concepita come un'Idea platonica?»¹⁷³.

Sicché, già nel 1911, il filosofo moravo si chiedeva in primo luogo se si dovesse identificare Dio in un essere assolutamente statico, oppure in un essere in assoluta quiete; in secondo luogo, ciò che maggiormente ci interessa, si chiedeva se tale l'assoluto dovesse essere identificato con la progressiva e dinamica manifestazione dell'attività costitutiva di coscienza, o piuttosto se rappresentasse il fondamento assoluto di essa. Ciò a differenza delle riflessioni contenute nel primo libro delle *Ideen*, dove il concetto di Dio non ha alcuna relazione con il mondo immanente alla coscienza, tanto da cadere vittima della radicalità dell'epochè fenomenologica. Inoltre, nello scritto del 1911 sulla filosofia, a differenza che nelle lezioni del 1917 su Fichte, Husserl chiarisce esplicitamente come il concetto di Dio non sia da identificarsi semplicemente con l'essenza ideale della attività morale della coscienza, ma anche con il piano prettamente teoretico di tale attività¹⁷⁴. Prima di trarre qualche conclusione, è però bene prendere in esame i riferimenti al tema di Dio in altre opere husserliane degli anni '20.

Nell'ultimo dei tre articoli pubblicati nella rivista giapponese «Kaizo», Husserl identifica l'Idea di Dio con «il *limite assoluto*, il *polo* che trascende qualsiasi finitezza, al quale è rivolta ogni autentica aspirazione umana [...]. Proprio questa costituisce l'"autentico e vero Io" che, come avremo ancora modo di vedere, ogni uomo etico reca in sé, che desidera infinitamente e ama, e dal quale si sente infinitamente lontano»¹⁷⁵.

¹⁷³ *Ibid*

¹⁷⁴ La relazione tra i due aspetti della soggettività, che in effetti nelle lezioni su Fichte appare non del tutto chiara, sarà oggetto delle riflessioni del prossimo capitolo.

¹⁷⁵ *Id.*, *Il Rinascimento come problema di etica individuale*, in *Id.*, *L'Idea di Europa*, cit. p. 40.

Altrove, in uno scritto degli anni '20 a proposito del declino dell'occidente, Husserl scrive che la potenza di Dio vive nella nostra volontà e nella nostro agire¹⁷⁶.

Negli scritti sulla *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Husserl parla di uno sviluppo teleologico dell'intersoggettività trascendentale che tende ad un unico ed assoluto scopo. Questo sviluppo costitutivo – che di fatto rappresenta un perfezionamento di quanto già osservato da Husserl nelle lezioni del 1917 su Fichte - è strettamente connesso ad una volontà unica ed universale che è ciò che è sotteso all'infinità possibilità di costituzione stessa. Husserl scrive così: «L'assoluta volontà universale, che vive in tutti i soggetti trascendentali e che rende possibile l'essere concreto e individuale della totale soggettività trascendentale [*transzendentalen Allsubjektivität*], è la volontà divina»¹⁷⁷. In questo caso, dunque, la volontà divina è la forza che vive nell'infinita possibilità costitutiva dell'intersoggettività trascendentale. Questa volontà universale, pur essendo sottesa alla struttura costitutiva dell'intersoggettività trascendentale, viene a realizzarsi solamente in essa e tramite essa. Infatti: «La volontà divina presuppone però l'intera intersoggettività, non nel senso che quest'ultima la preceda, come se fosse possibile senza di quella (e neppure come l'anima presuppone il corpo), bensì come piano strutturale senza il quale questa volontà non potrebbe essere concreta»¹⁷⁸. Pertanto, negli scritti sull'intersoggettività, l'idea di Dio appare non semplicemente nella forma di un'idea limite cui tende l'intera

¹⁷⁶ Id., *Beilage XI: Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes*, in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 122: «La forza di Dio vive e si compie in nient'altro che in noi, nella nostra volontà. Dove altro potrebbe operare Egli, il Dio vivente, se non nella nostra vita, nella nostra volontà pura e autentica fino alle più profonde radici».

¹⁷⁷ Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit., p. 381.

¹⁷⁸ *Ibid.*

soggettività attiva e costitutiva, ma piuttosto come la forza, in qualche modo da essa distinta, che ne permette lo sviluppo e la costituzione.

Come è stato giustamente sottolineato, nelle *Ideen* Husserl pone il concetto di Dio in termini nettamente trascendenti, ed è a partire dalla riflessioni su temi morali – nel testo dell'11 *Die Idee der Philosophie* – che il filosofo inizia a riflettere sul valore dinamico dell'idea di Dio, cercando di considerarlo come lo scopo ideale dell'attività di coscienza, come il suo *telos* ideale e, nello stesso tempo, come l'origine di essa. Tale costituzione, però, si esplica sia in campo morale che in campo teoretico¹⁷⁹.

La questione che pertanto si pone è se Dio, identificato con il *telos* ideale del mondo di coscienza e con la sua origine ideale, debba essere considerato come un principio assolutamente immanente alla coscienza o meno, giacché, nella seconda eventualità, ci sarebbe da domandarsi quale posto possa avere un concetto di questo tipo all'interno della fenomenologia stessa, essendo essa basata sulla radicalità della epochè a seguito della quale ogni trascendenza è di fatto messa fuori gioco¹⁸⁰. Se si guarda alle *Ideen* è chiaro che siamo di fronte ad una concezione perfettamente trascendente di Dio. Se si guarda specificamente alle lezioni su Fichte, appare indubbio come il concetto husserliano di Dio tenda verso una certa forma di panteismo, giacché l'unicità di Dio è considerata, al modo del neo-platonismo, non semplicemente come l'idea limite dell'attività della coscienza trascendentale, ma piuttosto come l'origine e la fonte della sua manifestazione¹⁸¹. Tuttavia l'identificazione di una concezione panteistica di Dio nelle lezioni su Fichte comporta anche che l'Idea assoluta resti pur sempre al di là del piano *storico*

¹⁷⁹ Cfr. S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, in «Philosophische Jahrbuch», (1959), 67, pp. 130-131.

¹⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. 137.

¹⁸¹ Cfr. *ibid.*, 137-138.

dell'attività della coscienza. Nello scritto del 1911, *Die Idee der Philosophie*, Husserl considera Dio come l'idea limite della pienezza della costituzione del mondo (il che significa porlo come immanente all'attività di coscienza ed insieme come trascendente rispetto ad essa)¹⁸², mentre nell'appendice dello stesso anno a questo testo sembra in qualche modo oscillare tra le due ipotesi, giacché, come abbiamo visto, pone la questione della distinzione dell'essere di Dio dallo sviluppo della vita di coscienza. In questo senso non appaiono del tutto chiare neanche le riflessioni contenute negli scritti sulla *Fenomenologia dell'intersoggettività*.

A parere di Strasser, il concetto di Dio nello scritto del 1911 *Die Idee der Philosophie* può essere letto nel senso della sua identificazione con l'idea della "verità in sé" che, rappresentando il punto ideale della costituzione della totalità dell'ente da parte della soggettività umana, viene ad essere il nuovo orizzonte ideale, la meta dello sviluppo di quest'ultima. In tal senso l'idea limite della verità in sé non è una finzione, ma piuttosto il fondamento stesso dell'agire, la sua condizione di possibilità. In questa prospettiva l'idea di Dio sarebbe da considerarsi essenzialmente trascendente, ma non tanto da cadere vittima della epochè fenomenologica, giacché tale trascendenza sarebbe, in qualche modo, parte della vita di coscienza¹⁸³. È però essenziale sottolineare

¹⁸² Cfr. *ibid.*, pp. 138-140.

¹⁸³ Strasser scrive: «1. La "verità in sé" è un'idea; 2. l'idea "verità in sé" è conforme all'idea dell'"essere in sé". Parlare seriamente di questo non sembra ad Husserl insensato. 3. La verità, ovvero l'essere in sé è un'invenzione filosofica, ma non una finzione. L'invenzione non poggia su di un paralogismo trascendentale, non è una "inevitabile, per quanto non indistruttibile, illusione" nel senso di Kant. 4. La scoperta dell'idea "verità in sé" apre le porte ad una nuova storicità dell'uomo. 5. L'idea "verità in sé" è l'entelechia della nuova fase dello sviluppo umano» (*ibid.*, p. 141). La tesi è che nella concezione husserliana di Dio si rivelerebbero da un lato temi kantiani – consistenti nel collegare l'idea di Dio all'aspetto pratico e morale della ragione – dall'altro temi platonici, in virtù dei quali l'idea di Dio verrebbe ad identificarsi con l'idea dell'assoluto in sé, che altro non è che l'idea della verità. A differenza, però, della posizione kantiana, Dio non sarebbe un postulato non dimostrabile, ma il fondamento stesso dell'agire morale della soggettività e, a differenza della concezione

come non sia assolutamente possibile eliminare dal concetto di Dio ogni riferimento all'immanentismo. Infatti, al di là della sua identificabilità con il concetto (senza dubbio in qualche modo trascendente la coscienza) di verità in sé, Dio è sempre presente nel vivere della coscienza, sia come sviluppo teleologicamente orientato di essa, sia come fenomeno che viene a rendersi in essa manifesto. Certo, Husserl stesso parla dell'idea di Dio come del principio teleologico agente nella vita trascendentale della coscienza, ma sottolinea, seppur sotto forma di interrogazione, come tale concetto di entelechia non debba esser letto nel senso della tradizione aristotelico-platonica¹⁸⁴. Infatti, come è stato ben sottolineato a proposito delle lezioni su Fichte del 1917, è nella natura stessa dell'attività della coscienza la tensione verso Dio ed è proprio in virtù di questo che l'idea di Dio si pone essenzialmente come idea regolativa della forma teleologica della coscienza¹⁸⁵. Del resto, si è visto come lo stesso Husserl si chiedesse in modo assolutamente problematico se l'idea di Dio dovesse essere considerata nei termini di un'idea trascendente il mondo o se, piuttosto, fosse da identificarsi con il principio teleologico della vita di coscienza.

platonica, l'idea della verità in sé non potrebbe in alcun modo, secondo Husserl, essere separata dallo sviluppo teleologico della vita di coscienza (*ibid.*, pp. 141-142).

¹⁸⁴ Per un'acuta analisi di questa questione si veda R. A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology*, in «Husserl Studies», (1991), 8, pp. 1- 15.

¹⁸⁵ Cfr. J. G. Hart, *Husserl und Fichte: With Spezial Regard to Husserl's Lectures on "Fichte's Ideal of Humanity*, in «Husserl Studies», (1995), 12, pp. 142-151. In queste pagine l'autore sottolinea anche come la posizione husserliana sia differente da quella fichtiana. Secondo Hart, infatti, Fichte parla di un Dio che sta al fondamento dell'agire storico del soggetto umano, mentre Husserl parla di Dio come il campo di essenza alla luce del quale ed in virtù del quale può darsi lo sviluppo teleologico della soggettività umana. In secondo luogo è proprio a causa dello sviluppo teleologico della soggettività che, per Husserl, si può parlare di un'idea limite di Dio. L'argomento è abbastanza forte anche contro la tesi in precedenza citata che identificava l'idea husserliana di Dio con un principio di tipo panteistico.

La grande novità nella concezione husserliana di Dio sta, piuttosto, nel fatto che Husserl non si è mai voluto occupare del problema della dimostrabilità dell'esistenza di Dio, il che è del tutto congruente con i fondamenti metodologici stessi della fenomenologia. L'idea forte della concezione husserliana di Dio sta nel porlo come meta finale ed originaria di una teleologia della ragione, laddove questa altro non è che la struttura trascendentale ed intenzionale che dà origine al mondo e alle sue forme. L'idea di Dio finisce per coincidere idealmente con l'idea della ragione stessa¹⁸⁶.

È infine interessante far cenno all'ultima evoluzione della riflessione husserliana su Dio, che pure eccede in qualche modo l'oggetto di questa ricerca. Accostando, infatti, gli sviluppi della fenomenologia in senso monadologico alla riflessione su Dio, Husserl finisce per considerare Dio come la *monade di tutte le monadi*, come ciò che tiene unito l'intero universo intermonadico di coscienza, rappresentando il suo *telos* ideale e la sua condizione di possibilità¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 2-5. Su questa linea interpretativa anche I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 273-274; H. Goto, *Der Begriff der Person...*, cit., pp. 215-216 e lo stesso J. G. Hart, in *The Person and the Common Life*, cit., pp. 115-124. Questi studiosi sottolineano come Dio rappresenti soprattutto lo sviluppo della ragione intesa in senso prettamente etico.

¹⁸⁷ In questa sede – nella quale comunque non si desidera di analizzare al fondo la questione – è possibile rimandare ai lavori principali sulla questione. Si tratta di S. Strasser, *Der Gott des Monadenalls*, in «Perspektive der Philosophie», (1978), 4, pp. 361-377; E. Shmueli, *The Universal Message of Husserl's Ethics: an Explication of some Ethical Premises in Transcendental Phenomenology*, in «Analecta Husserliana», (1987), 22, pp. 551-569 (in particolare le pp. 560-565); Nam-In Lee, *Husserls Phänomenologie der Istinkte*, cit. (in particolare le pp. 231-232); J. V. Iribarne, *La fenomenologia como Monadologia*, cit., pp. 307-356 e Chun-Lo Lee, *Welteleologie und Gottesidee. Die Bedeutung Gottes in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in D. Carr; C. Lotze (a cura di), *Subjektivität...*, cit., pp. 195-210. Ciò che emerge chiaramente da questi lavori è che, coniugando l'idea di Dio nel senso della *monade di tutte le monadi*, non c'è alcun dubbio che essa – pur restando strettamente connessa all'attività della coscienza intermonadica – si situa rispetto a quest'ultima su un piano differente e, in qualche modo, trascendente. Altri lavori nei quali ci si occupa dell'idea husserliana di Dio e che si sono consultati sono: H. L. Van Breda, *Husserl et le problème de Dieu*, in *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1949, fascicolo II, pp. 1210 – 1212; A. A. Bello, *Teologia e teleologia*

Alla luce di queste riflessioni è forse possibile tornare al passo delle *Ideen* su Dio prima citato che può tornare utile per chiudere il discorso. Lì Husserl, proseguendo le sue considerazioni, scrive: «L'indagine sistematica di tutte le teleologie che si possono trovare nel mondo empirico, per esempio l'evoluzione fattuale della serie degli organismi sino all'uomo, il crescere della cultura con i suoi tesori spirituali nello sviluppo dell'umanità, ecc., non si esaurisce nelle spiegazioni che di queste e simili formazioni può fornire la scienza della natura per mezzo di circostanze fattualmente date e secondo le leggi naturali. Il passaggio alla coscienza pura, effettuato con il metodo della riduzione trascendentale, conduce invece inevitabilmente a chiedersi quale sia il "fondamento" della fattualità, che emerge adesso, della corrispondente coscienza costitutiva. Non il fatto in generale, ma il fatto come sorgente di valori possibili e reali, crescenti all'infinito, ci costringe a porre la questione del fondamento – che non ha naturalmente il senso di una causa [*Frasche*] nel senso della causalità tra le cose»¹⁸⁸. Questa pagina delle *Ideen* mostra in modo direi emblematico come l'intento husserliano fosse sin dall'inizio quello di cercare un fondamento all'azione di coscienza che si ponesse al tempo stesso come il principio alla base delle sue possibili evoluzioni teleologicamente orientate. Tale principio è chiaramente un fondamento che non può esser inteso come una realtà che determini il manifestarsi della coscienza in modo causale, ma piuttosto come il principio intrinseco delle infinite possibilità

nella fenomenologia di Husserl, in «Vita Sociale», (1969), 2, pp. 30-50, L. Dupré, *A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, New York, 1977; S. Strasser, *History, Teleology and God in the Philosophy of E. Husserl*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp. 317-333; A. A. Bello, *La teologia in un inedito husserliano*, in «Aquinas», (1982), 25, pp. 349-356; Id., *Husserl: sul problema di Dio*, Roma, 1985; J. G. Hart, *Aspect of a Husserlian Axiology and Theology: The Summum Bonum and Value Wholes*, in Id., E. Lester (a cura di), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht \ Boston \ London, 1997, pp. 193-230.

¹⁸⁸ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Volume I, Libro primo, cit., p. 145.

evolutive della coscienza. E questa è, stando ai testi cui si è fatto riferimento in precedenza, l'idea di Dio come la *monade di tutte le monadi*.

6. *La concezione religiosa di Husserl*

È stato correttamente osservato che la via filosofica e razionale non è affatto l'unica tramite la quale il pensatore moravo si è accostato al problema di Dio. Al contrario, si può dire a ragione che, per Husserl, le vie a Dio sono di due tipi: la prima è quella che parte dalla filosofia pura e porta dove si è visto, la seconda, al contrario, è quella che parte dalle religioni storiche e dall'esperienza della fede¹⁸⁹. È noto come Husserl si sia formalmente convertito al calvinismo prima di sposare sua moglie Malvine, ma è anche noto come egli non abbia mai deciso veramente di aderire ad alcuna religione positiva e ad alcun dogma religioso¹⁹⁰. Due sono le testimonianze principali

¹⁸⁹ Cfr. R. A. Mall, *The God of Phenomenology...*, cit., pp. 1-15.

¹⁹⁰ Cfr. K. Schumann, *Malvine Husserls Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl*, in «Husserl Studies», (1988), 5, pp. 106-125. Per questa questione si veda anche R. A. Mall, *The God of Phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology*, in «Husserl Studies», (1991), 8, p. 1. L'autore sottolinea acutamente come Husserl abbia spesso utilizzato la metafora della conversione nei suoi riferimenti al cambiamento radicale di atteggiamento richiesto dal metodo fenomenologico e come egli, al pari di Hume, fosse fortemente interessato alla questione di Dio verso la quale, a differenza del filosofo scozzese, aveva un'atteggiamento positivo. Malvine Husserl riporta anche quale fosse uno dei preferiti motti di vita del marito. Il motto suona così: «Coloro che confidano nel Signore ottengono una forza nuova\cosicchè essi possono ascendere con ali come aquile\possono correre e non essere stanchi\possono camminare e non essere avviliti» (K. Schumann, *Husserl-Chronik*, cit., pp. 22 e 487 e ss.). A tal proposito si faccia riferimento anche a J. G. Hart, *The Person and the Common Life*, cit., pp. 50-52. Riferimenti alla religiosità personale di Husserl, che era essenzialmente teista, possono essere ritrovati anche nel già citato S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls...*, cit. pp. 130-142. Che il problema di Dio fosse un vero e proprio enigma per il filosofo moravo risulta anche da una frase che ebbe a dire sul letto di morte a Suor Aldegundis, la religiosa che lo assistito negli ultimi anni di vita: «Dio è bene, ma incomprensibile. È una grande prova per me» (Sr. Aldegundis, *Gespräche mit Edmund Husserl, 1931-1936/1936-1938*, in «*Stimmen*», (1981) 199. È riportata anche una frase che Husserl ebbe a dire ad uno dei suoi studenti di fede cattolica: «La vita dell'uomo non è altro che una via verso Dio. Io sto cercando di raggiungere questo fine senza dimostrazioni teologiche, senza aiuti o metodi, in altre parole, di arrivare a Dio senza Dio» (*ibid.*). Quest'ultima riflessione risulterà interessante se confrontata con il resto delle

del suo rapporto con il Cristianesimo. La prima si trova nell'ultimo degli articoli sul *rinnovamento* degli anni '20 dal titolo *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, mentre la seconda è rappresentata da due scritti degli anni '20 pubblicati come appendici nel già citato volume XXVII dell'Husserliana.

In primo luogo è opportuno segnalare come, nell'articolo sul *rinnovamento* la religione sia considerata come uno stadio nello sviluppo culturale dell'umanità. Tale stadio culturale è, in prima istanza, rappresentato dalla religione sorta in "modo naturale". Tale forma di religione è essenzialmente caratteristica di un popolo o di una comunità e non parte da un bisogno dei singoli individui o persone, ma piuttosto dalla necessità di dare regole e norme al gruppo. Inoltre, questo primo stadio della cultura religiosa è per sua intrinseca natura caratterizzato da una struttura gerarchica, secondo la quale ogni forma di espressione culturale – sia essa la morale, l'arte, la filosofia – è sottoposta all'elemento religioso che viene a rappresentare un sistema universale e dogmatico di validità assolute ed inconfutabili, all'interno del quale non è possibile per il soggetto alcuna tensione tra autorità e libertà¹⁹¹. Al contrario la seconda fase di sviluppo

riflessioni husserliane su Dio. Anche in alcune lettere della corrispondenza filosofica e privata di Husserl è possibile trovare qualche riferimento a Dio. Ad esempio, una lettera del 1912 a Hocking mostra come Husserl stesse intensificando le sue riflessioni sul concetto di Dio (Id., *Briefwechseln Band III...*, cit., pp. 159-160) ed una lettera a Mahnke del 1916 mostra il proposito husserliano di analizzare gli aspetti lasciati aperti dalla filosofia pratica di Kant: tra questi, oltre al concetto di libertà e di immortalità, il concetto di Dio (*ibid.*, pp. 404-407).

¹⁹¹ Cfr. Id., *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id. *L'idea di Europa*, cit., pp. 71-74. Husserl scrive così: «Religione (nel senso specifico del termine) significa piuttosto lo stadio più elevato della cultura mitica, nel quale queste entità trascendenti sono assolute a divinità, a istitutrici di norme assolute – che loro stesse hanno comunicato e rivelato agli uomini, e nella cui osservanza gli uomini trovano il loro aiuto. Lo sviluppo della coscienza normativa e quello della religione sono pertanto strettamente connessi, e una forma del tutto rilevante di sviluppo della religione, e per certi versi una forma suprema, è caratterizzata dal fatto che essa diventi un potere della volontà [*Willesmacht*] socialmente organizzato, che pretende obbedienza non solo in qualche ambito di vita particolare (lasciato

culturale è occupata dalle religioni che nascono per un'istanza di libertà. Tra queste religioni Husserl annovera il cristianesimo che nasce dal libero bisogno interiore della salvezza e, per questo, ha come propria tendenza evolutiva l'espansione e diffusione in tutto il mondo antico che, invece, era essenzialmente caratterizzato dalla prima forma di religiosità. Infatti, per Husserl, il messaggio centrale della predicazione del Cristo sta nel rapporto diretto con Dio che viene a realizzarsi nella sua vita e nella sua predicazione¹⁹². Il riferimento a Cristo fa la sua apparizione in questi termini:

ad una sorta di libertà privata), ma nell'intera vita della comunità, in tutte le sue attività, ed in modo tale da ricondurre ogni cosa alle assolute norme divine, all'assoluta istanza e guida divina [...]. Certo il termine "religione" indica qui anche un ambito culturale che deve essere considerato appositamente, in quanto cioè organizzazione ecclesiastica, sistema di forme e di oggetti culturali, ordinamento di luoghi di culto, ecc.; nonché in quanto progressiva elaborazione sistematica di una teologia e formazione metodica delle istituzioni del dogma e dello sviluppo concettuale del sistema di fede, nell'ottica dell'interpretazione religiosa del mondo, della fondazione di sempre nuovi precetti del culto, di sempre nuove norme religiose per modellare la vita comune e quella privata che si dispiega nelle forme che le sono proprie. Ma ciò che contraddistingue una cultura gerarchica è che la religione non sia un mero ambito culturale particolare, bensì una norma che informa sia l'intera cultura sia la vita nel suo complesso, e che, considerate concretamente, vita normale e vita religiosa coincidano [...]. Possiamo anche dire che la religione racchiude qui, nella forma della teologia sacerdotale, un sistema universale di tutte le validità assolute, e riguardo a ogni cosa, alla conoscenza, alla valutazione e all'ordine pratico di vita. Essa contiene una visione del mondo e un ordine di salvezza universali. [...] [In essa] non può esservi alcuna tensione tra autorità e libertà, così come per chi sogna non può esservi la coscienza dell'illusione che presuppone il risveglio» (*ibid.*, pp. 72-74).

¹⁹² Cfr. *ibid.*, pp. 75-81. Infatti: «La libertà può ora svilupparsi in una duplice forma e divenire sempre più significativa in quanto movimento diffusivo di libertà per la riforma della cultura 1) nella veste di un movimento religioso di libertà, 2) in quella dello sviluppo della libera scienza [...]. Le condizioni di sviluppo del primo movimento sono date in una nazione in cui la regolazione gerarchica della vita pienamente sviluppata è giunta all'apice, quando cioè la religione termina di fare quello che è chiamata naturalmente a fare al popolo vincolato con la divinità dalla "legge rivelata". Se non mantiene più le sue promesse di salvezza nazionale e, in essa inclusa, personale; se la spiegazione dapprima illuminante tramite la molteplice peccaminosa caduta dagli ordini divini perde la propria forza; e se, nonostante le pene sopportate volontariamente e le numerose espiazioni, cresce ancora la sofferenza, allora sono già date le condizioni per una libera presa di posizione nei confronti della tradizione e dell'esteriorizzazione tradizionalistica che inevitabilmente compare nello sviluppo storico. L'individuo bisognoso di salvezza, colui che è parte del popolo, medita in modo nuovo sul suo rapporto, e su quello del suo popolo, con Dio [...]. Se ne risulta ora una libera presa di posizione nei confronti della religione sotto forma di un esame critico

«E, in generale, il senso della nuova religione, in virtù del quale rappresentava un nuovo tipo religioso, era che essa voleva essere una religione fondata non sulla tradizione irrazionale, ma sulle fonti (razionali in un certo qual senso) dell'originaria esperienza religiosa. Infatti, anche chi era cresciuto nella religione doveva guadagnare il proprio personale rapporto con Cristo e, tramite Cristo, con Dio, sulla base dell'originaria intuizione religiosa; producendo effettivamente l'intuizione religiosa tramite il messaggio evangelico a lui destinato, i racconti tramandatogli della vita di Cristo, delle sue parabole e delle sue testimonianze, ecc., doveva intimamente prendere una libera posizione, sentirsi unito a Dio e cercare l'accesso al regno di Dio seguendo nella vita cristiana la norma intuitiva»¹⁹³. È evidente che Husserl fa riferimento alla genesi della religione cristiana nell'ambito della cultura ebraica. Questa nuova religione, nata dalla predicazione del Cristo, si presenta come una religione non dogmatica. Il cristianesimo si presenta come una religione della libertà. Nel corso della sua storia ed evoluzione, la religione cristiana ha preso poi una forma peculiare che ha dato vita, sulle ceneri del mondo classico, alla civiltà medioevale. In

compiuto anche da chi ha un radicamento religioso nella propria posizione, e in quella del proprio popolo, verso Dio e le sue vere istanze – ed è in questi termini che possiamo ricomprendere il caso di Cristo –, la religione entra allora in crisi per il fatto che i contenuti intuitivi di valore vengono evidenziati nell'intuizione più viva, e l'individuo che è animato dalla religione progredisce vivamente in direzione di quella passando da un'intenzione all'altra, e procura agli uomini e a un popolo di Dio una rappresentazione di Dio e delle istanze divine costruita puramente su tale intuizione, e dunque sui puri contenuti di valore, conservando della tradizione la mera cornice mitica come un resto di fattività irrazionale. L'intuizione unitaria ottiene qui il carattere di un'unità di esperienza religiosa originaria, e dunque anche quello di una relazione, originariamente vissuta, con Dio, in cui il soggetto di questa intuizione non si sente chiamato da un Dio che gli si contrappone esteriormente né destinato ad essere il portatore di una rivelazione che deve comunicare, ma, cogliendolo in sé, sa di essere originariamente unito a Dio, dunque incorporazione della stessa luce divina e, pertanto, tramite dell'annuncio dell'essere divino a partire da un contenuto dell'essere divino in lui stesso riposto» (*ibid.*, pp. 77-78).

¹⁹³ *Ibid.*, p. 79.

questa fase dello sviluppo europeo, Husserl ritrova la sintesi tra gli elementi della religione cristiana con il sapere filosofico di origine greca. Pur conservando la caratteristica intrinseca di essere una religione della libertà, il cristianesimo prende a questo punto le forme di una struttura di tipo dogmatico-ecclesiastico¹⁹⁴ che la allontanano di fatto dalla sua autentica origine. La reazione a questa forma di dogmatismo è rappresentata dalla Riforma protestante che «rivendica contro la Chiesa così come è storicamente divenuta il diritto originario dell'intuizione religiosa e propugna l'originaria "libertà del cristiano"». Non fa appello ad una nuova rivelazione, né si identifica in un nuovo Messia, ma restaura soltanto le fonti ancora vive e attive della tradizione originaria <al fine> di istaurare, a partire da esse, un rapporto vivo con Cristo e con l'originaria comunità cristiana tramite l'esperienza religiosa delle origini»¹⁹⁵. E tuttavia la Riforma protestante non riesce nel suo radicale obiettivo di autentica *riforma* della cultura occidentale, giacché la forza che, secondo Husserl, è destinata a raggiungere tale scopo, è quella che nasce dal libero utilizzo della ragione non in campo puramente teologico-religioso, ma in campo filosofico e scientifico¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 81-86.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 85-86.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 86. Husserl scrive così: «Tuttavia, come è noto, la Riforma non si impone in maniera incondizionata e duratura arenandosi in una nuova Chiesa che, nonostante l'efficacia, pur notevole, delle idee riformatrici, non è in grado di istillare nella modernità alcuna nuova idea teleologica. Ben differente è la situazione per l'altro movimento di libertà che lotta contro i vincoli dello "spirito" medioevale e contro l'idea di un impero ecclesiastico – il movimento di libertà della ragione naturale proprio della filosofia e della scienza». È evidente, ad ogni modo, la simpatia nutrita da Husserl per lo spirito della Riforma protestante. Altrove, scrive così: «Il protestantesimo della Riforma è la nascita di una libera presa di posizione nei confronti della tradizione ecclesiastica e la messa in atto di un libero esame del contenuto della fede testimoniato dalle scritture, ovvero il compimento dell'esperienza di fede originaria delle più antiche comunità nella nuova rivelazione e il rifiuto del tradizionalismo dei dogmi» (*Beilage V (zu S. 68): Kirche und christliche Wissenschaft <1922\23>*, in Id. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 104). Senza dubbio lo spirito della Riforma cui Husserl fa riferimento tende a metterne in secondo piano gli elementi dogmatico-fideistici per sottolinearne al contrario lo spirito di libertà. Tuttavia, sulla

Se dunque da un lato il cristianesimo è una religione della libertà, basata sull'originaria relazione tra Dio e l'uomo – ed è per questo che alla visione husserliana lo spirito della Riforma protestante appare vicino allo spirito originario della predicazione di Cristo – d'altro canto per Husserl il vero spirito della libertà può essere unicamente incarnato dall'esercizio di una filosofia autonoma e libera da dogmi, giacché «la religione, per sua stessa essenza, non può ammettere un'autonomia, indipendente dalla fede, del pensiero scientifico, ma deve necessariamente interpretare ogni norma di validità in senso religioso, e nel far propria la libera scienza deve al contempo limitarne la libertà con la norma creata sulla base dell'intuizione religiosa e consolidata nei dogmi»¹⁹⁷. L'unica forma di religione che Husserl considera pertanto vicina allo spirito critico della libertà – che è invece proprio del pensiero filosofico e scientifico - è quella basata sull'esperienza originaria del libero rapporto con Dio¹⁹⁸. Il punto sta ora nello stabilire cosa intende il filosofo quando parla di intuizione religiosa e di rapporto originario con essa e con Dio da parte dell'uomo.

concezione husserliana della scienza e della filosofia, sull'analisi del suo sviluppo nella cultura occidentale e sul rapporto che intercorre per Husserl, tra filosofia e religione, si avrà modo di tornare nel corso della trattazione.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 81. In questo senso, e non nel senso di una polemica contro lo spirito cristiano o cattolico, vanno lette le due interessantissime lettere del '18 e del '22 nelle quali Husserl lamenta la conversione dei suoi allievi Edith Stein e Konrad Martius al cattolicesimo. (Id., *Briefwechsel Band III...*, cit., p. 33 e p. 200). Husserl riteneva, infatti, come visto, che ci fosse una differenza essenziale tra il modo di indagare il mondo proprio della filosofia e quello proprio delle religioni positive.

¹⁹⁸ Quella appena sottolineata é, a parere di Husserl, una della più grandi contraddizioni interne alla religione cristiana. Scrive infatti così nel 1922\23: «E questo é il conflitto principale: c'è una doppia tradizione; da un lato, quella che riporta l'immagine di Cristo stesso raffigurata nei Vangeli, i suoi discorsi, leggende e parabole, nonché le Lettere degli apostoli che derivano ancora da un'esperienza originaria [*ursprünglicher Anschauung*] [...]: una tradizione originaria che desidera risvegliare la fede compresa intuitivamente e che vuole realizzare un'originaria esperienza di fede. D'altro canto c'è la tradizione ecclesiastica, con le sue non chiare dogmatizzazioni, alle quali si crede, ma del cui originario carattere di esperienza si può dubitare» (Id., *Beilage V (zu S. 68): Kirche und christliche Wissenschaft...*, cit., p. 104).

La visione husserliana di Cristo e del cristianesimo appare in tutta la sua chiarezza in uno scritto del 1922\23, nel quale il filosofo considera Cristo come l'uomo che ha applicato nel modo più perfetto l'amore per il prossimo e che quindi rappresenta la più alta manifestazione morale dell'umanità. In Cristo l'umanità stessa si eleva fino a Dio nella forma dell'assoluto e massimo bene¹⁹⁹. Il fenomeno religioso è pertanto accomunato con l'aspetto prettamente morale della vita del soggetto e Cristo diventa l'esempio dell'avvicinamento all'ideale di uomo eticamente perfetto. Sempre nello

¹⁹⁹ Id., *Beilage IV (zu S. 66): Religiöse Wirkung von Legenden, dichterischen Gebilden <1922\23>*, in Id., *Ausätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 100-103. Così scrive Husserl: «Quando leggo i Vangeli, i miracoli non mi commuovono affatto. Ma la figura di Cristo, così vagamente leggendaria (al contrario della figura di Paolo, dai contorni ben precisi), così come si mostra nei suoi lineamenti etici fondamentali attraverso massime e parabole, risveglia in me un regno di perfetto bene. Per me è evidente che un agire conforme a questo [...] è un puro bene, che poter agire così significherebbe beatitudine, e che questa convinzione [...] dovrebbe risvegliare in me amore, il più puro amore. E Cristo stesso si pone davanti a me non solo come colui che giudica ed esige, ma come colui che è perfettamente buono, come colui che contempla la pura bontà, rivolto in puro amore a tutti gli uomini [...], come colui che tutto comprende e tutto perdona; ed io posso concepirlo solamente come personificazione della pura bontà umana: come uomo ideale. Io leggo i Vangeli come un romanzo, come una leggenda in cui mi immergo e nell'infinito amore divento tutt'uno con questa figura sovraempirica, con questa personificazione di una pura idea, ebbro della gioia di sapere questa infinita Persona vivere in me e, mentre questa forza promana da questa figura ideale, essa assume per me fattezze reali, credo a questa personificata idea leggendaria che diventa forza nella mia vita. Ora capisco il credente che, nell'intuizione [*erschauen*] di questa figura ideale (che allo stesso tempo esiste attraverso una perenne tradizione della quale non può dubitare), crede all'individuo storico Gesù, a tutti i miracoli e a tutto ciò che la prima tradizione dei Vangeli predica della sua resurrezione, del suo rapporto con Dio da lui stesso testimoniato, a tutto quello che gli evangelisti riportano delle sue azioni ed infine a ciò che ci riferiscono i Santi dalla beatitudine della loro fede e così via. L'amore per un'idea personificata, insieme alla tradizione che si riferisce alla singola persona (una tradizione che si tramanda insieme a questa idea) rende la fede storica e la fede nella verità religiosa una verità di fatto e, allo stesso tempo, una concreta verità di salvezza. La forza salvifica che io realmente esperisco e che promana da quell'idea dá forza alla religione storica e io ho come contenuto reale non solo l'esistenza di un ebreo, che è all'origine della leggenda, ma anche l'esistenza di Dio [...] e il rapporto del Padre col Figlio. Di Cristo io ho una idea primordiale [*urbildlich*] di Dio-Uomo, di Paolo l'idea di un nobilissimo predicatore pieno di Dio, di un uomo che combatte, che medita e che ricerca, che si sforza di aiutare gli altri credenti tendendo alla chiarezza e alla vita pura, fornendo a questi dei criteri normativi nei bisogni quotidiani» (*ibid.*, pp. 100-101). Per un'analisi interessante del rapporto tra Husserl e il cristianesimo si veda E. Paci, *Husserl e il cristianesimo*, in «Aut-aut», (1974), XIV, 1, pp. 15-30.

scritto precedentemente citato Husserl considera la religione cristiana come religione della libertà, il cui senso storico e culturale primario consiste nel tendere alla formazione di una umanità spiritualmente e moralmente rinnovata²⁰⁰. Come nello scritto su Fichte del '17 la massima manifestazione dell'agire umano – che qui è presentata esplicitamente nel senso etico e che invece nelle lezioni su Fichte si riferisce alla totale manifestazione della soggettività di coscienza – coincide con l'idea del bene che a sua volta è identificabile nell'idea di Dio. Pur con le caratteristiche sottolineate nel paragrafo precedente, nelle lezioni del 1917 si trova la lettura dello sviluppo graduale del soggetto come la progressiva manifestazione dell'unità di Dio e, senza alcun dubbio, l'idea limite del *bene* assoluto come meta ideale dell'agire di coscienza svolge la stessa funzione in entrambi gli scritti²⁰¹.

²⁰⁰ E. Husserl, *Beilage V (zu S. 68): Kirche und christliche Wissenschaft*, cit., pp. 103-105. Husserl spiega che il «rinnovamento di questa libertà nella sincera professione di fede è il tema della predicazione cristiana originaria. Questo è proprio di ogni religione originariamente fondata, contrariamente allo sviluppo del mito non fondato delle religioni mitiche. Religione è dunque propriamente un'irruzione della libertà, e sulla sua via c'è Chiesa e, laddove assurga a religione universale dell'umanità, essa è la manifestazione di una consapevole tensione verso una cultura liberamente prodotta, rinnovata ed autentica, ovvero verso la formazione nella cultura e nell'umanità [...] di un consapevole sviluppo teleologico. Essa tende alla formazione di una nuova umanità individuale e comunitaria, a dar vita [...] a norme di autoeducazione [...] dell'intera umanità che diano forma ad una nuova umanità» (*ibid.*, p. 103).

²⁰¹ A tal proposito è interessante far riferimento al già citato lavoro di J. G. Hart, *The Person and the Common life*, pp. 284-369 e pp. 420-467, nel quale si mostra come la concezione religiosa husserliana preveda la tendenza etica del soggetto verso il massimo bene che viene anche a significare il raggiungimento da parte del soggetto umano dell'idea di Dio. Secondo Hart, inoltre, in tale tendenza del soggetto umano verso l'assoluto, è proprio la forma concreta della persona a tendere verso l'assoluto divino. Un'altra analisi interessante della religiosità husserliana è quella di E. Shmueli, *The Universal Message of Husserl's Ethics: an Explication of some Ethical Premises in Transcendental Phenomenology*, in «*Analecta Husserliana*», (1987), 22, pp. 551-569. L'autore, identificando la concezione religiosa di Husserl con una visione che molto ha a che fare con degli elementi propriamente morali, definisce la concezione di Dio del filosofo moravo come una visione post-ebraica e post-cristiana che nasce in seno alla filosofia moderna, ma che, nonostante questo, non ha il pregiudizio anti-cristiano di molti dei pensatori moderni (*ibid.*, pp. 565-567).

È interessante notare anche come Husserl, sempre all'inizio degli anni '20, si sia posto il problema di sviluppare una vera e propria fenomenologia dell'esperienza religiosa che potesse, sotto il punto di vista descrittivo, dar ragione di essa in modo completo e non arbitrario. In questo passo, peraltro molto breve, l'unica specificazione husserliana concerne la netta distinzione tra religione come mito o racconto e la religione come metafisica o teologia che nasce e si sviluppa proprio per regolare il piano, non propriamente razionale, dell'elemento mitico²⁰². Il discorso però è molto interessante perché Husserl sottolinea che, per raggiungere una fenomenologia autentica della vita religiosa sarebbe necessario mettere tra parentesi tutte le precomprensioni filosofiche e culturali che si è abituati ad avere sull'argomento²⁰³. Bisognerebbe, cioè, parafrasando il celebre detto husserliano, andare al *vissuto religioso stesso*. Non c'è dubbio che, se Husserl avesse compiuto un lavoro di questo tipo, la religione non gli sarebbe apparsa unicamente alla luce della moralità ed anche la distinzione – piuttosto netta – tra religione intesa in senso dogmatico e religione della libertà avrebbe subito un addolcimento. Allo stesso modo sarebbe stato diverso il rapporto tra religione e filosofia che, si è visto e si vedrà nel corso del prossimo capitolo, verrà risolto dal filosofo a favore della superiorità filosofica di una scienza razionale e rigorosa.

²⁰² E. Husserl, *Beilage IV (zu S. 66): Religiöse Wirkung von Legenden...*, cit. pp. 102-103. Husserl scrive così: «Da un lato la religione come mito progressivo, come intuizione unilaterale ed autentica di ideali religiosi, circondata da un orizzonte di vago presentimento, nella cui infinitudine non si può penetrare, china davanti all'imperscrutabile; d'altro lato la religione come metafisica della religione, come ultima conclusione di una scienza onnicomprensiva, come norma di tutti i simbolismi mitici e intuitivi e regola delle loro forme di immaginazione [*Phantasiegestaltungen*] e delle loro trasformazioni». È chiaro come, per Husserl, la forma di religione metafisica si avvicini maggiormente ad una concezione scientifica e filosofica e come, del resto, di questa possa far parte anche la visione prettamente morale che aveva in precedenza illustrato, giacché in entrambi i casi si verifica una spiegazione in qualche modo *razionale* del racconto e del mito religioso.

²⁰³ Cfr. *ibid.*

CAPITOLO II

ARTICOLI SUL RINNOVAMENTO

1. *L'idea di uomo ed il metodo della ricerca d'essenza*

Nel primo dei tre articoli pubblicati nella rivista giapponese «Kaizo» è possibile trovare un interessante ed esplicito riferimento di Husserl all'idea di uomo e al campo di essenza che ad essa concerne: «Manca una scienza che abbia cominciato a fare per *l'idea di uomo* [...] ciò che la matematica pura della natura ha intrapreso, e nelle sue parti principali realizzato, per *l'idea di natura*. Come quest'ultima idea – la natura in generale intesa quale forma universale – abbraccia *l'universitas* delle scienze naturali, così l'idea di essere spirituale – e in particolare di essere razionale, di uomo – comprende *l'universitas* di tutte le scienze dello spirito e, in particolare, di tutte quelle umane»²⁰⁴. Nel precedente capitolo si è detto del modo in cui deve essere inteso il termine *idea*. Qui è invece interessante notare come, per Husserl, mentre le scienze naturali sono riuscite a tematizzare un nucleo ideale nel cui orizzonte dare spiegazione della varietà dei fenomeni, ciò non è stato realizzato dalle scienze del mondo umano e spirituale²⁰⁵. Questa mancanza

²⁰⁴ E. Husserl, *Rinnovamento, problema e metodo*, in Id. *L'idea di Europa*, cit., pp. 6-7.

²⁰⁵ Così scrive il filosofo: «Da un lato, la matematica della natura, in quanto dispiega nelle sue discipline *a priori* del tempo, dello spazio, del movimento e delle forze motrici le necessità incluse *a priori* in quelle componenti essenziali della natura in generale ("*natura formaliter spectata*"), rende possibile, con l'applicazione alla fattualità della natura data, le scienze naturali empiriche con un metodo razionale, vale a dire matematico. Essa offre, dunque, con il suo *a priori* i principi della razionalizzazione dell'empirico. Dall'altro, noi abbiamo sì molte e fruttuose scienze riferite al regno dello spirito e, più precisamente, dell'umanità, ma esse sono scienze assolutamente e "meramente" empiriche. L'immane ricchezza dei fatti ordinati temporalmente, morfologicamente, induttivamente o sotto punti di vista pratici rimane in queste priva di ogni vincolo di razionalità *di principio*. Manca qui proprio la scienza *a priori* parallela, per così dire la *mathesis* dello spirito e dell'umanità;

deve essere attribuita alla differenza essenziale tra i due campi – quello naturale e quello spirituale - che solamente una filosofia riduzionista e naturalisticamente orientata tende a mettere sullo stesso piano²⁰⁶. Il parere di

manca il sistema scientificamente dispiegato delle verità “*a priori*” puramente razionali radicate nell'essenza dell'uomo, le quali, in quanto puro *logos* del metodo, introdurrebbero nell'empiria delle scienze dello spirito la razionalità della teoria e renderebbero possibile la spiegazione nei fatti empirici, in un senso analogo a quello in cui la matematica pura della natura ha reso possibile la scienza empirica della natura, in quanto capace di teoremi matematica e, quindi, di spiegazione razionale» (*ibid.*, p. 7). Della crisi delle scienze dello spirito Husserl tratta anche nella conferenza di Vienna dal titolo *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., pp. 48-52. Infine, Husserl tratta delle scienze dello spirito anche in *La crisi delle scienze europee...*, cit., pp. 310-327.

²⁰⁶ «La natura è essenzialmente pura esistenza fattuale, e i fatti provengono qui dalla mera esperienza esterna. Perciò, una considerazione di principio della natura in generale conduce *a priori* soltanto a una razionalità di ciò che è esterno, vale a dire a leggi essenziali di forma spazio-temporale; e, inoltre, soltanto alla necessità di un ordine di regole esatto e induttivo di ciò che è ripartito nello spazio e nel tempo – ciò che siamo soliti definire come l'ordine della legge “causale”. Di contro, rientrano nel senso specifico dello spirituale forme del tutto differenti, così come del tutto diverse sono le più generali determinazioni essenziali delle singole realtà e le forme essenziali di connessione. A prescindere dal fatto che la forma spazio-temporale possiede nel regno dello spirito (per esempio in quello della storia) un significato essenzialmente differente da quello che ha nella natura fisica, bisogna qui fare attenzione che ogni singola realtà spirituale ha la propria interiorità, una “vita di coscienza” in sé conclusa, riferita a un “Io”, a un polo, per così dire, che accentra ogni singolo atto di coscienza, là dove questi atti sottostanno ai nessi della “motivazione”. Inoltre, le singole realtà separate, i loro Io-soggetti, entrano tra loro in relazioni di mutua comprensione (“*empatia*”); tramite atti di coscienza “sociali” istituiscono (direttamente o indirettamente) una forma interamente nuova di unificazione delle realtà: la forma della comunità, spiritualmente unita da momenti interiori, atti intersoggettivi e motivazioni. Va detta ancora una cosa molto importante. Agli atti e alle loro motivazioni appartengono differenze di ragione e non ragione, di “giusto” e non “giusto” pensare, valutare e volere [...]. Qui, dove l'essenza peculiare dello spirituale si esprime nell'interiorità della vita di coscienza, non vi è alcuna spiegazione razionale sulla base di una considerazione induttivo causale, e questo per ragioni *a priori* (così che è assurdo cercarne una simile, come fa la nostra psicologia naturalistica). Per l'effettiva razionalizzazione dell'empirico è richiesto (qui come nel caso della natura) un ricorso alle leggi d'essenza decisive, dunque alla spiritualità specifica, intesa come mondo dell'interiorità. Alle forme della coscienza o della motivazione, predesignate *a priori* come possibili nell'essenza della spiritualità umana, appartengono ora anche le forme normative della “ragione”, e inoltre sussiste *a priori* la possibilità di pensare in generale in libertà, e di determinarsi praticamente e generalmente in conformità con queste leggi normative *a priori* che abbiamo scoperto da soli. Ne consegue che nel regno dello spirito umano non abbiamo soltanto, come sopra anticipato, e a differenza della natura, la formazione dei cosiddetti giudizi “teoretici” in senso specifico, rivolti cioè a “meri fatti dell'esistenza” (*matter of fact*). E, pertanto, non abbiamo unicamente il compito di razionalizzare questi fatti attraverso le cosiddette “teorie esplicative” e in conformità con

Husserl è che il mondo spirituale, pur essendo strettamente connesso al mondo naturale, occupa uno spazio che è per sua essenza caratterizzato dalle leggi della motivazione che, a loro volta, si fondano sulla struttura dell'agire libero e pratico del soggetto stesso²⁰⁷. Il campo d'essenza e l'*idea* dell'uomo non possono essere ricercati allo stesso modo del campo d'essenza e dell'*idea* della natura in generale proprio perché, per quanto concerne l'uomo, l'agire libero e morale in senso ampio rappresenta una componente assolutamente fondamentale. Anche in questi scritti, come nelle lezioni del 1917 sull'ideale di uomo nel pensiero di Fichte, l'aspetto pratico-morale assume dunque un ruolo centrale.

Porre l'accento sulla libertà e spiritualità della natura umana, nonché sulla sua intrinseca razionalità, permetterebbe, secondo Husserl, di considerarne ad un tempo la fattualità empirica e le possibilità ideali, e, nella fattispecie, il contesto culturale empirico del mondo europeo – dal quale, come si è visto, prende le mosse la riflessione husserliana sull'uomo – nonché

una disciplina *a priori* che indaghi in maniera puramente oggettiva l'essenza dello spirito. Piuttosto, compare qui un genere interamente nuovo di giudizio e di razionalizzazione di tutto lo spirituale: quello in base a norme, in base a discipline normative *a priori* della ragione, della ragione logica, valutativa e pratica. Ma segue la ragione giudicante *in praxi*, o può seguirla in libertà, un soggetto che conosce la norma e che perciò agisce liberamente. Dunque, alla sfera spirituale appartengono anche i compiti di una *guida* razionale della prassi; si ha, pertanto, una modalità ancora nuova di possibile razionalizzazione dei fatti spirituali su di un fondamento scientifico, grazie cioè a una precedente disciplina *a priori* delle norme che guidano la ragione pratica» (Id., *Rinnovamento, problema e metodo*, in Id. *L'idea di Europa*, cit., pp. 8-10).

²⁰⁷ Husserl si era già occupato delle leggi della motivazione nel secondo libro delle *Ideen*. In quel testo la motivazione è considerata la struttura portante della vita personale e spirituale. La principale differenza tra la dimensione personale e la dimensione naturale consiste per Husserl in un mutamento di atteggiamento da parte del soggetto stesso (Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* Volume II, Libro secondo, cit., pp. 179-279). Un'interessante riflessione sul concetto di motivazione si trova anche in Id., *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920\1924*, cit., pp. 103-124 e in Id., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Husserliana IX), a cura di W. Biemel, Den Haag, 1962.

le sue possibilità autentiche di rinnovamento²⁰⁸. Non si tratta per Husserl di una posizione di tipo utopico, quanto piuttosto di «mirare alla fredda verità obbiettiva», raggiungibile tramite la ricerca, puramente razionale, del campo d'essenza della soggettività umana in tutte le sue forme. Le stesse possibilità di realizzazione concreta di tale *idea* «dovrebbero essere analogamente considerate *a priori* in maniera rigorosamente scientifica come pure possibilità d'essenza»²⁰⁹.

Il compito della filosofia è quello di mettere in luce le strutture essenziali e a priori del mondo spirituale, includendo al suo interno non solamente la struttura ideale della soggettività umana ma anche il piano essenzialmente culturale e comunitario al cui interno essa si muove, allo

²⁰⁸ «Se ora ritorniamo al nostro problema, dobbiamo riconoscere che le attuali scienze dell'uomo, meramente empiriche (quali le nostre scienze storiche della cultura o la moderna psicologia puramente induttiva), non ci sono di alcun aiuto per l'aspirazione al rinnovamento; e che effettivamente soltanto quella scienza *a priori* dell'essenza della spiritualità umana, se mai vi fosse, può essere considerata un aiuto razionale. Stabiliamo, innanzitutto, di escludere fin da principio le scienze di meri fatti. Certo, le questioni da noi poste circa il rinnovamento sono connesse a mere fattualità, e investono per di più la cultura presente e, nello specifico, quella della cerchia culturale europea. Ma i fatti vengono qui valutati e sottoposti ad una normativa razionale; ci si chiede in che modo debba essere condotta una riforma della vita di questa cultura, priva di valore, nella direzione di una *vita razionale*. Ogni meditazione approfondita riconduce qui alle questioni *di principio* relative alla ragion pratica che riguardano l'individuo, la comunità e la sua vita razionale in una generalità essenziale e puramente formale, una generalità che trascende tutte le fattualità empiriche e tutti i concetti contingenti. Basta poco per dar ragione di ciò e per rendere al contempo evidente che proprio la scienza che tratta dell'essenza dell'uomo in generale sarebbe quella che deve venire in nostro soccorso. Se sottoponiamo la nostra cultura, dunque la nostra umanità che coltiva se stessa e il mondo che la circonda, a un giudizio di riprovazione, allora è evidente che crediamo a un'umanità "buona" come possibilità ideale. Nel nostro giudizio è implicitamente inclusa la fede in una "vera e autentica" umanità, nel senso di una idea obbiettivamente valida, e riformare in base a questa la cultura di fatto esistente deve essere l'ovvio fine delle nostre aspirazioni di riforma (Id., *Rinnovamento, problema e metodo*, cit., pp. 10-11).

²⁰⁹ Secondo Husserl, «queste particolari figure, rispondenti a norme, sarebbero allora possibili e necessarie all'interno di una umanità conforme con questa idea di autentica *humanitas* [*Humanität*], per le singole persone che la costituiscono in quanto partecipi della comunità, così come per i diversi tipi di associazioni, istituzioni collettive e attività culturali, ecc.: tutto ciò rientrerebbe in un'analisi scientifica dell'essenza dell'idea di un'umanità autentica e razionale, e implicherebbe numerose e articolate ricerche specifiche» (*ibid.*, p. 11).

scopo primario di condurre poi la stessa umanità, ed in particolare l'umanità europea, al raggiungimento concreto e pratico di tale ideale²¹⁰.

Ciò che, secondo Husserl, permetterebbe di mettere in luce le leggi essenziali del mondo spirituale è proprio il metodo della variazione d'essenza²¹¹. Tale metodo di ricerca permette di ricondurre la variabili empiriche ed individuali dell'esperienza umana e spirituale all'interno di un campo di possibilità di tipo universale da cogliersi in modo intuitivo ed assolutamente non empirico. Così facendo, viene alla luce ciò che è essenzialmente proprio della struttura spirituale umana e le sue possibili evoluzioni ideali di tipo pratico-morale²¹². Lo scopo finale, infatti, consiste nel

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 13-14. Husserl, nel concludere il primo articolo, scrive a proposito della *considerazione d'essenza* che «soltanto questo può dischiudere la via a una scienza razionale tanto dell'uomo in generale quanto del suo "rinnovamento". Se, però, ci si rende conto che un "rinnovamento" appartiene, in maniera essenzialmente necessaria, allo sviluppo di un uomo e di una umanità verso la vera *humanitas*, risulta allora che la fondazione di questa scienza costituirebbe il presupposto necessario per un effettivo rinnovamento, anzi un primo inizio della sua messa in scena» (*ibid.*).

²¹¹ Anche altrove Husserl si era soffermato sull'importanza della libera variazione della fantasia per giungere ad una chiarificazione eidetica dell'essenza dei vissuti. L'applicazione di tale metodo, che mira al raggiungimento di un campo ideale di possibilità concettuali, rappresenta una costante nelle riflessioni fenomenologiche husserliane. Si veda, a tal proposito, Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, Libro primo, cit., pp. 167-170. Per un'analisi interessante del metodo della *variazione d'essenza* si veda D. Welton, *Husserl and the Japanese*, in «Review of Metaphysik», (1991), 44, pp. 575-607, in cui l'autore mostra come la metodologia applicata da Husserl negli scritti sul rinnovamento sia assolutamente coerente con il progetto di *Ideen*. Il filosofo, infatti, considera l'idea di uomo come il sostrato ideale di tutte le possibili costituzioni che si possono dare intorno alle manifestazioni empiriche di essa. Così facendo, si trova ad applicare il metodo fenomenologico di *Ideen* al campo storico culturale.

²¹² Cfr. E. Husserl, *Il metodo della ricerca di essenza*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 15-23. «Se, per esempio, si segue il metodo *a priori* prima descritto nel caso dell'uomo, il passaggio dall'empiria al regno delle pure possibilità darà, quale *somma* unità di principio, l'idea pura di un essere animale, dotato di un corpo proprio e di una psiche in generale. Questa idea somma scaturisce in quanto tale dalla più libera variazione di tutti i momenti suscettibili di variazione relative ai singoli uomini in generale che fungono da esempi. Dalla pura differenziazione di questa idea [...] risulta, quale specificazione particolare a sua volta pura, l'idea (non l'ideale!) di uomo e, per contrasto, in quanto idea correlata, quella di "mero" animale. Se poi differenziamo l'idea di uomo, per esempio, in base alla tipologia della sua possibile vita personale, otteniamo l'idea della vita professionale o di vocazione e

«sottoporre [...] l'idea pura dell'uomo etico a una ricerca d'essenza e di preparare il terreno all'elaborazione di un'etica dei principi»²¹³.

Il campo di essenza dell'uomo deve dunque essere ricercato contemporaneamente sul piano dell'analisi oggettiva della caratteristiche essenziali ed universali del soggetto umano e sul piano delle sue possibili evoluzioni ideali di tipo pratico-morale. In questo senso deve essere inteso il richiamo husserliano alla differenza tra il piano dell'*idea* dell'uomo e quello della sua *ideale* realizzazione. La distinzione ha una sua rilevanza perché, come abbiamo visto, non è ancora presente nelle riflessioni belliche del 1917²¹⁴.

Nell'ultimo dei tre articoli pubblicati sulla rivista giapponese Husserl si occupa di definire alcuni dei tratti propri del campo d'essenza del soggetto umano. L'uomo appare ad Husserl come un essere personale e libero, la cui caratteristica portante è rappresentata dalla coscienza di sé, vale a dire dalla *possibilità* di far riferimento riflessivamente e criticamente ai propri atti ed alle proprie prese di posizione²¹⁵. Da questa caratteristica essenziale

dei suoi tipi possibili, ecc., e tutti questi sono possibili esempi di differenziazioni *a priori* sempre nuove [...]. Una ricerca dell'essenza di un ambito qualsiasi, per esempio quello dell'*humanitas* [*Humanität*], ha inizialmente quale filo conduttore un'idea del tutto generale, non ancora differenziata, benché pura, per esempio quella di uomo» (*ibid.*, pp. 21-22).

²¹³ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁴ Assolutamente in linea con le riflessioni del '17 appare invece l'affermazione husserliana secondo cui «tutte le conoscenze che non sono attinte dalle fonti ultime e originarie della più perfetta intuizione (da quelle della soggettività fenomenologicamente pura) non raggiungono il rigore e la scientificità ultimi» (*ibid.*, p. 22). Il compito di andare a stabilire il campo d'essenza della spiritualità umana è un compito propriamente fenomenologico e filosofico, all'interno del quale, solamente, possono assumere valore le varie discipline che si occupano dell'uomo e che sono comunemente denominate "scienze umane".

²¹⁵ «Quale punto di partenza assumiamo la facoltà, propria dell'essenza dell'uomo, della coscienza di sé nel senso pregnante dell'introspezione personale (*inspectio sui*) e della facoltà, che su di questa si fonda, di prese di posizione, di atti personali, che si riferiscono riflessivamente a se stessi e alla propria vita: la conoscenza, la valutazione e la

scaturisce l'attitudine del soggetto umano a giudicare se stesso come buono o non buono, a sviluppare le proprie facoltà e caratteristiche, orientandole in modo pratico e concreto²¹⁶. L'essenza della libertà umana, che si è visto essere il punto di partenza per l'analisi peculiare del mondo umano e spirituale, consiste, secondo Husserl, nella possibilità per l'uomo di decidersi ad agire in base alla sua capacità di riflessione, orientando la propria vita verso valori ed obbiettivi stabiliti autonomamente e criticamente²¹⁷. Proprio per questo l'intero vivere umano è caratterizzato da una progressiva aspirazione a valori positivi, ad una vita che sia «felice» e «piena di valore»²¹⁸.

determinazione pratica di sé (autoaffermazione e autoformazione)» (Id., *Il Rinnovamento come problema di etica individuale*, in Id., *L'Idea di Europa*, cit., p. 28).

²¹⁶ Cfr. *ibid.*

²¹⁷ «Ciò che anche contraddistingue l'essenza dell'uomo è la possibilità, invece di essere preda in maniera passiva e non libera delle proprie pulsioni (delle proprie inclinazioni e dei propri affetti), e di essere pertanto *mosso dagli affetti* nell'accezione più ampia del termine, di "agire" liberamente e attivamente, a partire da sé, dal centro del proprio Io, di fare esperienza (per esempio, di osservare) in un'attività autenticamente "personale" o "libera", di pensare, di valutare e di intervenire nel mondo che lo circonda e di cui ha esperienza. Questo significa che l'uomo ha la facoltà di "inibire" gli effetti del suo fare passivo (essere spinto in maniera consapevole) e dei presupposti che lo motivano passivamente (inclinazioni, intenzioni), di metterli in questione, di sottoporli ad esame e di prendere una decisione volontaria solo sulla base della conoscenza che ne risulta dalla situazione effettiva, delle possibilità realizzabili in essa racchiuse e dei loro relativi valori. In quest'ultima il soggetto è in senso pregnante soggetto di volontà; non segue più "involontariamente" il corso degli affetti (l'"inclinazione"), ma prende da sé, "liberamente", la *propria* decisione, ed è, nel caso in cui la realizzazione è voluta in un simile volere autentico, soggetto "agente", autore personale della propria azione» (*ibid.*, p. 29). Una riflessione analoga è rintracciabile in un inedito husserliano del 1923, solo recentemente pubblicato in «Husserl Studies», nel quale la vita del soggetto umano è identificata nella tendenza alla realizzazione della propria felicità. La felicità consiste per Husserl nel raggiungimento di una forma di vita propriamente critica e attiva. Anche in questo testo, come si vedrà con estrema chiarezza per gli articoli sul rinnovamento, la libertà non rappresenta solamente il punto di partenza del soggetto umano, ma piuttosto il mezzo tramite cui questi raggiunge la propria felicità e, nello stesso tempo, il suo autentico fine. (Id., *Wert des Lebens. Wert der Welt, Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* in «Husserl Studies», cit., pp. 208-215).

²¹⁸ «All'essenza della vita umana appartiene, inoltre, lo svolgersi costantemente nella forma dell'aspirazione; e alla fine questa assume la forma dell'aspirazione *positiva* ed è perciò orientata al conseguimento di valori *positivi*. Infatti, ogni aspirazione negativa, che tende cioè a sfuggire a non valori (per esempio, il dolore "sensibile") è soltanto un passaggio

Nel progressivo tendere ad una vita che sia piena di senso e di valore, l'uomo produce determinate forme di autoregolazione consapevole. Husserl distingue tra le forme di regolazione *pre-etiche* e l'autoregolazione propriamente *etica*. Le prime sono caratterizzate dall'assoggettamento della propria persona ad una modalità generale di vita che è considerata dal soggetto consapevole come la fonte del massimo soddisfacimento e felicità. Tra queste forme di vita Husserl annovera la vita del filosofo, dello scienziato e dell'artista. In tutti questi casi siamo infatti di fronte ad una «vita di vocazione nella sua accezione più alta e pregnante»²¹⁹. Già nelle lezioni sul pensiero di Fichte del 1917 Husserl aveva considerato la vita dello scienziato e dell'artista come espressioni elevate della spiritualità umana, identificandole con il massimo gradino della vita etica. Al contrario, in questo articolo, le suddette forme di autoregolazione, pur considerate come le più elevate esperienze dell'attività umana, appaiono ad Husserl alla

verso l'aspirazione positiva. L'assenza di dolore, nella quale si allenta il non aspirare – esattamente come l'assenza di piacere nel caso del rilassamento ultimo dell'aspirazione al piacere che si ottiene assaporando il valore godibile “fino in fondo” –, motiva immediatamente nuove aspirazioni positive, volte a riempire con qualcosa dotato di un valore positivo il vuoto che si è creato. L'aspirazione positiva, motivata sempre in modo nuovo, conduce di volta in volta a soddisfazioni, a delusioni, all'imposizione di alcunché di doloroso o indirettamente privo di valore (per esempio, a sentire la mancanza di valori nuovi cui aspirare e capaci di innalzare il livello generale del valore: la noia). Inoltre compaiono all'orizzonte nuovi valori reali e praticante possibili, entrano in conflitto con quelli che ancora sono validi, li svalutano eventualmente agli occhi di chi vi aspira, reclamando per sé il primato pratico in quanto valori di rango superiore. In breve, il soggetto vive nella lotta per una “vita piena di valore”, che sia al riparo da successive svalutazioni, dall'abbandono e dal vuoto di valori, dalle delusioni, e che accresca il proprio contenuto di valore. Per una vita che possa concedere una soddisfazione complessiva costantemente univoca e sicura. Nel grado più elevato, in quello della libera spontaneità, il soggetto non è, come è invece al grado più basso, un mero teatro passivo di forze motivazionali in lotta fra loro. Abbraccia con lo sguardo la propria vita e, in quanto libero, aspira consapevolmente, e nelle diverse modalità possibili, a dare alla propria vita la forma di una vita soddisfacente, “felice”» (Id., *Il Rinascimento come problema di etica individuale*, cit., pp. 30-31). La concezione di una soggettività umana teleologicamente orientata alla propria realizzazione e la coincidenza di questa con il *bene* non potrebbe essere espressa in modo più chiaro.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 32-34.

stregua di forme pre-etiche. Esse conservano, infatti, un'instabilità di fondo ed una relatività che per definizione non può appartenere alla forma etica di vita. Il valore della vita etica deve essere, secondo Husserl, assoluto ed incondizionato²²⁰. Tutte le forme di vocazione particolare assumono valore assoluto unicamente se sottoposte a loro volta alla radicale riflessione etica perfezionandosi e giustificandosi in essa²²¹. La svolta del soggetto verso la

²²⁰ «La forma di vita dell'uomo etico non è, a differenza delle altre, per esempio di quelle forme di vita di vocazione abbozzate nella sezione precedente, soltanto quella che ha il più alto valore relativo, ma l'unica dotata di valore *assoluto*. Tutte le forme di vita che debbono essere valutate positivamente possono continuare ad aver valore per l'uomo che si è elevato al grado dell'uomo etico, solo a condizione di rientrare nella forma etica di vita e di trovare in essa non soltanto una forma ulteriore, ma anche la norma e il limite della propria legittimità ultima. L'autentico artista, per esempio, non è ancora, in quanto tale, nel senso più alto del termine, l'autentico uomo. Invece, l'autentico uomo può essere autentico artista, e può esserlo soltanto se gli viene richiesto dall'autoregolazione etica» (*ibid.*, p. 35).

²²¹ «Le forme di vita basate sull'autoregolazione universale, così come le abbiamo descritte finora, per esempio la forma di vita dell'uomo di vocazione [*Berufsmensch*], abbracciano sì l'intera vita, ma non in modo da regolare, determinandola, *ogni* azione, e da conferire ad ognuna di queste una forma normativa che possieda la propria fonte originaria nella volontà generale che stabilisce la regola. Così la decisione che determina la vocazione di una vita [*Lebensberuf*] intende regolare unicamente le attività legate alla vocazione; esse soltanto hanno d'ora in poi la forma di attività dovute, che sono da compiere nel miglior modo possibile. Inoltre: tutte le forme di vita di questo tipo si basano sull'affrancamento dell'uomo dallo stato di ingenuità animale [...]. Tuttavia, una simile volontà libera finisce per ricadere in una certa ingenuità. Manca l'intenzione abituale a una critica dei fini e delle vie da seguire, in relazione sia alla loro raggiungibilità, adeguatezza e praticabilità, sia alla loro validità assiologica e alla loro autenticità di valore. Tale critica deve preservare l'agire dalle delusioni dovute al fallimento oggettivo e dei valori, e in seguito, però, deve dare anche alla gioia che si vive nel conseguimento di una forza che resista e che di continuo dia prova di sé, metterla al riparo dalle svalutazioni future – causate dal venire meno della sua fondatezza oggettiva e assiologica. Sotto quest'ultimo aspetto, simili svalutazioni sorgono dalla conoscenza penosa che il "bene" perseguito sia soltanto un bene presunto; che il lavoro dedicato a esso sia stato dunque inutile, e la gioia provata insensata, e quindi tale da non poter essere calcolata nella somma della felicità della vita passata. La motivazione che proviene da tali svalutazioni penose e delusioni è quella che, come accennato in precedenza, motiva il bisogno di tale critica e, pertanto, l'aspirazione specifica alla verità, vale a dire l'aspirazione alla conferma, alla giustificazione "definitiva" mediante una fondazione evidente. Un'aspirazione simile può dapprima venire alla luce e avere effetto soltanto in singoli casi o classi di casi. Ma sussistono qui possibilità essenziali per una motivazione, possibilità che sfociano in *un'aspirazione universale a una vita perfetta in genere*, nel senso cioè di una vita che sia pienamente giustificata in tutte le sue attività e che garantisca una soddisfazione pura e permanente [...]. Quanto più l'uomo vive nell'infinito e abbraccia consapevolmente con lo sguardo le possibilità della vita e dell'agire futuri, tanto più gli si

vita etica è in sostanza per Husserl una necessità dipendente dalla continua ricerca di una soddisfazione che sia stabile e costante.

Si è dunque mostrato come la ricerca del campo di essenza dell'*idea* di uomo abbia condotto Husserl, in piena coerenza con quanto sostenuto nelle lezioni del '17 sull'ideale di umanità in Fichte, a considerare assolutamente centrale l'aspetto pratico e morale della soggettività umana. È adesso il caso di andare a chiarire specificamente cosa intende Husserl quando parla di etica e di «scienza della ragion pratica»²²² e quale ruolo giochi nella concezione husserliana dell'uomo e dell'umanità.

2. Il ruolo della ragion pratica

Il terzo degli articoli pubblicati su «Kaizo» identifica l'essenza della vita etica in uno sforzo continuo di *rinnovamento* da parte del soggetto umano. Husserl scrive così: «Il rinnovamento dell'uomo – del singolo uomo e di un'umanità accomunata – è il tema supremo di ogni etica. La vita etica è, per essenza, una vita soggetta consapevolmente all'idea di rinnovamento, ed è da questa volontariamente guidata e formata. L'*etica pura* è la scienza dell'essenza e delle forme possibili di una tal vita nella pura (*a priori*) generalità. L'etica umana empirica mira poi ad adeguare le norme dell'etica pura all'empirico, e a diventare la guida dell'uomo terreno nelle condizioni

rivela l'infinità aperta di possibili delusioni, producendo un'insoddisfazione che alla fine – nella conoscenza della libertà di scelta e della libertà di ragione – diventa insoddisfazione nei confronti di se stesso e del proprio agire. La conoscenza che diviene consapevole in singoli casi, della possibilità di giustificazioni evidenti, nonché quella della possibilità di predisporre il proprio agire e di potergli dare forma affinché esso non sia giustificato solo *a posteriori* e come causale, ma, in quanto fondato da considerazioni razionali evidenti, porti con sé in anticipo la garanzia della propria legittimità, creano la *coscienza della responsabilità della ragione ovvero la coscienza etica*» (*ibid.*, pp. 35-37). Un'analoga riflessione in merito all'identificazione della felicità dell'uomo in una vita che sia eticamente ed universalmente autoregolata è rintracciabile in *Id.*, *Wert des Lebens. Wert der Welt, Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* in «Husserl Studies», cui si è fatto riferimento in precedenza, pp. 215-218.

²²² *Id.*, *Il Rinnovamento come problema di etica individuale*, cit., p. 26.

(individuali, storiche, nazionali, ecc.) date»²²³. È importante segnalare che, secondo Husserl, «per “etica” non si può, però, intendere la pura e semplice morale che regola la “buona” e “razionale” condotta dell’uomo nei confronti dei suoi simili in nome dell’idea dell’amore per il prossimo. La filosofia morale non è che una parte, assolutamente non indipendente, dell’etica che, a sua volta, deve essere necessariamente concepita come la scienza che abbraccia l’intera vita attiva di una soggettività razionale dal punto di vista della ragione che regola tale vita in modo unitario. E qualsiasi sfera particolare dell’agire possibile volessimo considerare in modo normativo da questo punto di vista – sia anche, per esempio, l’agire designato come conoscenza intellettuale - anche là l’etica trova il suo terreno tematico. Lo stesso termine “ragione” deve dunque essere assunto nella sua accezione più generale, così che etica e scienza della ragion pratica divengano concetti equivalenti»²²⁴. Inoltre l’etica non può essere considerata unicamente dal punto di vista della vita individuale, ma piuttosto in relazione alla vita storica, sociale e culturale: «L’etica, poi, non è soltanto etica individuale, bensì anche *etica sociale* [...]. È necessaria anche un’etica delle comunità in quanto tali. In particolare, di quelle comunità universali cui assegniamo il nome di “*umanità*” - una nazione o un’umanità complessiva che abbraccia più nazioni. Tra queste rientra, per esempio, l’umanità “europea” od “occidentale”»²²⁵. Secondo Husserl, è possibile pensare la comunità come un «uomo in grande». Proprio per questo anche una comunità può vivere in modo passivo o decidere di vivere concentrandosi in se stessa e stabilendo i propri obiettivi allo scopo di diventare una «personalità di ordine

²²³ *Ibid.*, cit., p. 25.

²²⁴ *Ibid.* Lo stesso concetto è rintracciabile in Id., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920\24*, cit., pp. 10-12.

²²⁵ Id., *Il Rinascimento come problema di etica individuale*, cit., p. 26.

superiore». In altri termini, anche le comunità, come i singoli individui, possono decidersi per una vita autenticante etica che dia loro unità spirituale e morale e che si configuri come «autenticamente umana»²²⁶. Husserl arriva a dire che il rinnovamento come problema fondamentale di etica sociale rappresenta il fine ultimo delle ricerche abbozzate nell'articolo²²⁷.

²²⁶ «La comunità è una soggettività personale che ha, per così dire, molte teste, legate però tra loro. Le sue singole persone sono i suoi "membri", funzionalmente intrecciati tra loro da "atti sociali" complessi, che uniscono spiritualmente una persona con l'altra (atti-Io-Tu, ordini, accordi, atti d'amore, ecc.). Talvolta una comunità opera come se avesse molte teste senza averne però, in senso più elevato, una - senza cioè concentrarsi nell'unità di una soggettività della volontà e agire in modo analogo a quello di un singolo soggetto. Ma essa può anche fare propria questa forma di vita superiore, divenire una "personalità di ordine superiore" e, in quanto tale, compiere operazioni comunitarie, che non sono mere collezioni di operazioni di singole persone, bensì in senso autentico operazioni personali della comunità in quanto tale, realizzata nel suo tendere e volere. Di conseguenza, la stessa vita attiva di una comunità, di un'intera umanità [...] può assumere la forma unitaria della ragion pratica, la forma di una vita "etica" Il che va inteso, però, nell'effettiva analogia con la vita etica del singolo. Proprio come questa, sarebbe allora una vita all'insegna del "rinnovamento", scaturita dalla propria volontà di dare a se stessa la forma di un'umanità autentica nel senso della ragion pratica, e di trasformare pertanto la propria cultura in una cultura "autenticamente umana". Di fatto, un'umanità può, anzi deve essere considerata un "uomo in grande" ed essere pensata nella sua possibilità di determinarsi in maniera rispondente a un'etica della comunità, e perciò nel suo doversi determinare eticamente» (*ibid.*, pp. 26-27). Husserl sottolinea l'importanza dell'etica sociale anche altrove. Si prendano, ad esempio, le già citate lezioni dal titolo *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920\24*, alle pp. 12-13. Anche il quarto articolo sul rinnovamento, come avremo modo di vedere, è incentrato sulla sua funzione comunitaria e non puramente individuale (Id., *Rinnovamento e scienza*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 53-70).

²²⁷ Cfr. Id., *Il Rinnovamento come problema di etica individuale*, cit., p. 27. Questa riflessione, la quale è di grande rilevanza in merito alla concezione husserliana dell'umanità europea, che analizzeremo nel prossimo capitolo, è presente anche nello scritto husserliano del 1923, recentemente pubblicato, *Wert des Lebens. Wert der Welt, Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* in «Husserl Studies», cit., pp. 218-221. Per il ruolo e la funzione dell'etica sociale e politica nel pensiero di Husserl si vedano: L. Toulemont, *La spécificité du social d'après Husserl*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», (1958), 25, pp. 135-151; A. Schütz, *Collected Papers. I: The Problem of social reality*, Den Haag, 1962; L. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, 1962; R. Boehm, *Zur Phänomenologie der Gemeinschaft*, Frankfurt, 1969; Kim Hong-Woo, *Phenomenology and Political Philosophy. A Study of the Political Implications of Husserl's Account of the Life-World*, University of Georgia, 1975; S. Strasser, *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1975), 29, pp. 3-33; A. Ponsetto, *La dimensione politica della fenomenologia husserliana*, in «Fenomenologia e società», (1986), 12, pp. 7-38; A. A. Bello, *Fenomenologia e politica. Esposizione e analisi dei testi husserliani*, in «Fenomenologia e società», (1986), 12, pp. 39-54; M. Sancipriano, *Edmund Husserl. Etica sociale*, Genova, 1988; J. G. Hart, *The Person and*

Il rinnovamento viene dunque a rappresentare il nucleo essenziale sia dell'etica individuale che dell'etica sociale ed è necessario andarne a determinare il significato specifico.

Già nelle lezioni su Fichte del 1917 era apparso il richiamo husserliano al rinnovamento. Si è visto come, in quella circostanza storica, significasse da un lato l'esortazione a far rinascere la grandezza della cultura tedesca dando anche un apporto concreto allo sforzo bellico dell'intera nazione; dall'altro - sotto il profilo prettamente filosofico - il richiamo ad una considerazione idealistica secondo la quale l'uomo non è chiamato a perdersi nel mondo e a seguirne le regole, quasi che queste fossero naturalisticamente stabilite, ma piuttosto a riconoscere se stesso e la propria soggettività come gli autentici fondatori del mondo morale e spirituale. Anche in questi articoli, come già abbiamo visto nel primo capitolo, il rinnovamento richiesto è certamente in primo luogo il rinnovamento della cultura europea, devastata dalla Grande Guerra e dalle sue nefaste conseguenze. Ma anche in questi articoli il richiamo al rinnovamento ha una sua precisa declinazione filosofica²²⁸.

the Common Life: Essay in a Husserlian Social Ethics, cit.; H. R. Sepp, *Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittpunkt von Wissenschaft und Sozialität*, in H. M. Gerlach; H. R. Sepp, (a cura di), *Husserl in Halle. Spurensuche in Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt\München, 1994, pp. 19-130. Altri lavori che si occupano della struttura intersoggettiva e comunitaria nell'etica husserliana saranno citati nel corso della trattazione.

²²⁸ Un'interessante analisi della duplicità di significato del rinnovamento, inteso in senso storico ed in senso assolutamente filosofico - e pertanto come compito della cultura europea post-bellica, ma anche dell'intera umanità - è presente nel già citato E. W. Orth, *Interkulturalität und Inter-Intentionalität*, in cui l'autore spiega come la concezione husserliana di rinnovamento sia legata contemporaneamente ad un concetto universale di umanità, ad una concezione dell'attività intenzionale del soggetto diretta verso la realizzazione e costituzione di valori oggettivi e ad una considerazione della scienza filosofica come obiettivo storico dell'umanità. L'unione di questi tre aspetti, a parere di Orth, comporta la presenza di una teleologia morale orientata alla piena realizzazione del soggetto umano. Alcuni di questi temi li abbiamo già incontrati nel corso della trattazione, altri li ritroveremo in seguito. Sempre in merito al concetto di rinnovamento e al ruolo culturale che deve avere l'etica filosofica è utile far riferimento a H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie E. Husserls*, cit., pp. 141-150.

Come già accennato, Husserl distingue con chiarezza l'*idea* di uomo dall'*ideale* di uomo. La prima, che è raggiungibile tramite il metodo della variazione d'essenza, rappresenta il campo dell'essenza e della natura dell'uomo, l'insieme delle sue caratteristiche essenziali e possibilità. L'*ideale* rappresenta invece la piena realizzazione di queste caratteristiche e possibilità e coincide con il massimo del soddisfacimento delle aspirazioni del soggetto umano. Per questo motivo, come si è già visto, l'uomo è condotto alla vita etica che, secondo Husserl, consiste nella forma ideale dell'autentica *humanitas*: «In questo modo sorge la forma di vita dell'"autentica *humanitas*", e per l'uomo che giudica se stesso, la propria vita e il suo possibile operare, la necessaria *idea del "vero e autentico uomo"* ovvero dell'*uomo razionale*. L'uomo, cioè, che è detto *animal rationale* non tanto perché ha la facoltà della ragione, e poi regola e giustifica solo occasionalmente il proprio agire sulla base di evidenze razionali, quanto perché agisce in questo modo sempre e ovunque, in ogni atto della sua vita, nella misura in cui aspira, sul fondamento di una autodeterminazione di principio, a ciò che dal punto di vista pratico è razionale in generale e puramente in virtù del suo assoluto valore pratico, e di conseguenza è impegnato coerentemente a conoscere in maniera evidente, e pertanto a realizzare, il vero e il bene pratici come il meglio della sua sfera pratica attuale»²²⁹. L'autentica *humanitas* coincide con la piena espressione della ragione umana, laddove questa non è una facoltà o una tecnica, quanto piuttosto la struttura stessa dell'agire pratico del soggetto che tende alla propria soddisfazione e pertanto a una forma di vita assolutamente etica nella costruzione di un mondo spirituale di valori.

²²⁹ E. Husserl, *Il Rinascimento come problema di etica individuale*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 39-40.

L'*idea* di uomo consiste nella struttura dinamica e razionale di un processo di realizzazione teleologicamente orientato verso l'*ideale* ed *autentica humanitas*. Infatti: «Se giungiamo fino al termine [*Grenze*] ideale, per dirla in linguaggio matematico al "limite" [*Limes*], possiamo distinguere un ideale *assoluto* di perfezione da quello *relativo*. Non è nient'altro che l'*ideale* della perfezione personale assoluta – dell'assoluta ragione teoretica, assiologica ed in ogni senso pratica; è l'*ideale* di una persona, in quanto soggetto di ogni facoltà personale accresciuta nel senso dell'assoluta ragione - di un persona che, se la pensassimo al contempo come "onnifacente" e "onnipotente", avrebbe tutti gli attributi divini. In ogni caso possiamo dire, al di là di questa differenza (extrarazionale): il *limite assoluto*, il *polo* che trascende qualsiasi finitezza, al quale è rivolta ogni autentica aspirazione umana, è l'*idea di Dio*. Proprio questo costituisce l'"autentico e vero Io" che, come avremo ancora modo di vedere, ogni uomo etico reca in sé, che desidera infinitamente e ama, e dal quale si sente infinitamente lontano. Di contro a questo ideale assoluto di perfezione sta quello *relativo*, l'*ideale* del perfetto uomo umano, dell'uomo del meglio possibile, della vita nella "migliore" coscienza per lui ogni volta possibile – un ideale che sempre reca in sé il marchio dell'infinitezza»²³⁰. La distinzione tra una realizzazione relativa ed una assoluta del soggetto è di scarsa utilità in relazione al nostro discorso. Quello che conta, invece, è notare che la vita di coscienza dell'uomo – e delle comunità umane – è tutta orientata, secondo Husserl, al compimento ideale della propria natura e che tale compimento è identificato con l'assolutezza dell'*idea di Dio*. E questo lo si è visto nel capitolo precedente anche a proposito di altri scritti. Il punto che però qui emerge con tutta la sua chiarezza è che l'*autentica humanitas* coincide con un progetto etico di sviluppo complessivo, tale da giungere ad

²³⁰ *Ibid.*, p. 40.

identificare proprio la meta di esso con l'*assoluto*, con il divino. Infatti l'uomo, «riflettendo su se stesso, sulle possibilità (che appartengono alla sua essenza) di successo o insuccesso, di soddisfazione o insoddisfazione, di felicità o infelicità, giudica, come abbiamo mostrato, valutando se stesso, e determina la propria condotta pratica. È da qui che chiaramente deriva l'autentica ed essenziale gradualità della perfezione dell'umano in quanto tale, dalla quale deve essere attinta ogni legittima costruzione degli ideali. Quanto più liberamente e chiaramente l'uomo abbraccia con lo sguardo la propria vita, valuta e considera le proprie potenzialità pratiche; quanto più criticamente trae le somme della propria vita e imposta l'intera vita futura tenendo conto di ogni cosa; quanto più risolutamente assume nella propria volontà la riconosciuta forma razionale di vita, rendendola legge incrollabile della propria vita: tanto più è perfetto – in quanto uomo. Qui risiede anche l'unico ideale umano *pratico* immaginabile, e al contempo la forma assolutamente necessaria per tutti gli altri gradi di valore positivi dell'uomo, distinguibili a seconda dell'attività, dell'opera e del carattere abituale»²³¹. È il processo di sviluppo dell'uomo, criticamente guidato verso la piena realizzazione della propria *humanitas*, ad essere *divino*. Compito della ragion pratica è pertanto di permettere al singolo soggetto – e alla comunità intera – di realizzare questo ideale. Quando l'uomo sottopone l'intera sua vita a questa idea di assoluto ed ideale perfezionamento, sottomette se stesso a un *imperativo categorico*²³² e vive «una vita fondata sulla ragion pratica»²³³. Inoltre «l'ideale

²³¹ *Ibid.*, pp. 41-42.

²³² Come è stato già segnalato, il riferimento all'obbedienza ad un imperativo categorico inteso come mezzo e fine ideale della vita etica aveva già fatto la sua comparsa nelle riflessioni husserliane precedenti agli anni '20. Abbiamo già ritrovato, nelle lezioni sull'etica formale del 1914 a proposito della pratica formale, la seguente affermazione: «Le nostre riflessioni [...] ci conducono così al problema centrale dell'etica: al problema dell'*imperativo categorico*» (Id., *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 151). In questo caso l'imperativo categorico è considerato sotto due aspetti. In primo luogo esso rappresenta la

norma che comanda al soggetto di perseguire, tra tutti i beni possibili e raggiungibili, il bene migliore. In secondo luogo, Husserl osserva che tale aspetto non ne esaurisce il senso autentico e originario. Ciò che l'imperativo categorico comanda al soggetto è infatti di scegliere e perseguire il bene migliore in assoluto desiderando e scegliendo quest'ultimo in piena consapevolezza e libertà, seguendo, così, l'intrinseca essenza razionale della propria coscienza soggettiva (*ibid.*, pp. 144-176). Infatti: «Solo se nel suo volere si lascia motivare da autentiche motivazioni razionali, se non si consegna al voto del suo volere ciecamente, ma in modo tale da costituire originariamente nel suo stesso volere la correttezza della meta, solo allora si può dire che il soggetto del volere è in se stesso coscienza di un dovere cui il volere corrisponde adeguatamente: solo allora egli ha un valore originario. È certo che l'imperativo obbiettivo: "Fai ciò che è meglio tra ciò che è raggiungibile" è inattaccabile poiché noi ne cogliamo con evidenza la sua validità obbiettiva. Una volontà che voglia diversamente è scorretta o, per dir così, falsa, poiché manca il fine che è predelineato dall'essenza generale del volere [...]. Abbiamo allora anche questo imperativo: agisci e vuoi secondo ragione! Se il tuo volere è corretto non è di per se stesso ricco di valore: solo il volere razionale è ricco di valore» (*ibid.*, pp. 166-167). Confrontando queste affermazioni del 1914 con quelle degli anni '20, non si può non osservare che se, da un lato, prima degli anni della guerra, era del tutto assente il riferimento alla realizzazione di un'umanità rinnovata come scopo dell'etica e della scienza della ragion pratica, d'altro canto, il concetto di una piena e perfetta razionalità ha sempre rappresentato per Husserl il fine principale dell'etica. Delle altre differenze tra il ruolo della ragion pratica nelle lezioni del 1914 e negli articoli sul *rinnovamento* ci occuperemo nel prossimo paragrafo. Un discorso analogo a quello delle riflessioni sull'etica formale del 1914 è rintracciabile nello scritto del 1911 dal titolo *Schlussstück. Die formale Idee der vernünftigen Wahl*, in Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, cit., pp. 213-224. Per un'analisi del ruolo dell'imperativo categorico e dell'obbedienza ad una norma universale nel pensiero etico husserliano si faccia riferimento ai testi citati a tal proposito nel primo capitolo.

²³³ E. Husserl, *Il Rinnovamento come problema di etica individuale*, in Id., *L'Idea di Europa*, cit., pp. 42-43. «L'uomo in quanto tale ha degli ideali. Ma per essenza deve necessariamente formare se stesso, inteso come questo Io personale, e per la sua intera vita un ideale, anzi un duplice ideale, uno assoluto e uno relativo, e deve aspirare a realizzarlo nel miglior modo possibile: lo deve necessariamente, se deve poter riconoscere se stesso, e nella sua propria ragione, come un uomo razionale, un vero ed autentico uomo. Questo ideale, che in lui riposa *a priori*, egli lo attinge dunque nella forma più originaria da sé, come suo "vero" e "migliore Io". Nella versione assoluta è l'ideale del suo Io proprio, assolutamente giustificato di fronte a sé, e che vive unicamente in atti che debbono essere giustificati in maniera assoluta. Se solo per una volta ha scorto o intravisto questo ideale, allora deve anche riconoscere in maniera evidente che la forma di vita a esso conforme, la vita etica, non è soltanto la migliore possibile relativamente, come se accanto a questa altre ancora potessero essere dette buone, bensì l'unica buona per antonomasia, quella "categoricamente richiesta. Ciò che per l'Io poteva essere bene, cessa immediatamente di esserlo non appena colto l'ideale razionale del suo vero Io; e ogni felicità pura che in precedenza poteva aver raggiunto smette di valere incondizionatamente e di essere vera felicità per sé [...]. Il carattere fondamentale di una vita umana dotata della più alta forma di valore immaginabile è, pertanto, un carattere assolutamente imperativo. Ogni uomo sottostà, per dirla in termini kantiani, a un "imperativo categorico". Può essere "vero uomo", da considerare buono per antonomasia, solo se si sottomette volontariamente all'imperativo categorico – a questo imperativo che, da parte sua, non dice nient'altro che: sii un *vero uomo*, conduci una vita che

assoluto è il soggetto assolutamente razionale rispetto alle sue complessive facoltà razionali e, perciò, assolutamente perfetto. La sua essenza è di creare se stesso in quanto assolutamente razionale sulla base di una volontà, universale e assolutamente ferma, di razionalità assoluta, e ciò, come dicevamo, in un "assoluto divenire razionale"; questo, però, nella misura in cui la vita, che in generale è divenire necessario, scaturisce qui dalla volontà di ragione originariamente fondante come un fare assolutamente razionale in ogni sua venatura. La persona assolutamente razionale è dunque, per quanto concerne la propria razionalità, *causa sui*²³⁴. La libertà non è solamente il punto di partenza dell'agire etico dell'uomo, ma anche e soprattutto il suo punto ideale di arrivo e conclusione. Infatti questa evoluzione del soggetto umano è definita da Husserl «un'evoluzione verso la libera personalità "etica"»²³⁵. Scopo di questo progressivo evolversi è appunto la vita etica. «Chiamiamo vita etica in generale, e nell'*accezione più ampia* del termine, ogni vita (anche quella non pienamente coerente) vissuta nell'autogoverno, in conformità dell'istanza categorica dell'idea etica teleologica; e *personalità etica* – di nuovo nell'*accezione più ampia* – il suo soggetto, in quanto si

di norma puoi giustificare in maniera evidente, una vita fondata sulla ragione pratica» (l'ultimo corsivo è mio). L'importanza della riflessione all'interno del sistema etico husserliano è stata messa in luce dall'articolo di Y. Saito, *The Transcendental Dimension of "Praxis" in Husserl's Phenomenology*, in «Husserl Studies», (1991), 8, pp. 17-31. Secondo lo studioso giapponese, il pensiero di Husserl assegna un ruolo assolutamente centrale alla capacità di riflessione, aprendo così la strada allo sviluppo teleologicamente orientato della soggettività. L'importanza della libertà come momento originario da cui scaturisce la possibilità di una teleologia evolutiva è sottolineata anche in J. G. Hart, *The Entelechy and Authenticity of Objektiv Spirit*, in «Husserl Studies», (1992), 9, pp. 92-110.

²³⁴ E. Husserl, *Il Rinascimento come problema di etica individuale*, in Id., *L'Idea di Europa*, cit., p. 43.

²³⁵ *Ibid.*, p. 44. Husserl scrive così a proposito del concetto di evoluzione: «l'uomo, in quanto essere razionale, ha anche la possibilità e la libera facoltà di un'evoluzione del tutto diversa nella forma di una libera guida ed educazione di sé verso un' *idea teleologica assoluta*, conosciuta da sé (formata liberamente nel proprio conoscere razionale), valutata da sé e da sé presupposta nella volontà» (*ibid.*).

autodetermina all'autodisciplina etica»²³⁶. La via del perfezionamento etico assume dunque le forme di un'autoeducazione di tipo riflessivo e critico. Tramite questa il soggetto umano riesce ad attivare le proprie potenzialità, indirizzandole verso la piena realizzazione di se stesso e della propria *humanitas*, prefigurando così «la forma della nuova umanità»²³⁷. Riflessioni analoghe possono essere ritrovate nelle lezioni sull'etica del 1920 e ripetute da Husserl nel corso del semestre estivo del 1924 nelle quali egli definisce «l'idea di uomo autentico e di una autentica comunità di uomini» come «lo scopo di una forma universale di vita etica»²³⁸.

²³⁶ *Ibid.*, p. 47.

²³⁷ *Ibid.*, p. 51. Husserl conclude l'articolo con la seguente riflessione: «Alla luce di queste analisi è chiaro che la vita etica, per sua essenza, è una vita effettivamente fondata su un "rinnovamento", su una volontà di rinnovamento originaria che deve essere sempre e di nuovo [immerwieder] riattivata. Una vita che debba essere chiamata etica in senso autentico non può divenire e crescere "da sé", nel modo della passività organica, e neanche essere indirizzata e suggerita dall'esterno, per quanto possano essere presupposte delle predisposizioni razionali originarie capaci di sviluppo o possano essere d'aiuto il modello e la giusta guida offerta da altri. Soltanto sulla base della propria libertà un uomo può giungere alla ragione, e dare a sé e al mondo che lo circonda forma razionale; e soltanto in ciò può trovare la massima "felicità" possibile, l'unica desiderabile razionalmente. Ognuno deve compiere per sé e in sé almeno una volta nella vita quella autoriflessione universale, e deve prendere la decisione che decide la sua intera vita, grazie alla quale diviene un uomo che ha raggiunto eticamente la maggiore età e fonda originariamente la propria vita come etica. Tramite questa libera istituzione o produzione originaria, che inscena l'autosviluppo metodico nella direzione dell'assoluta idea etica, l'uomo si determina (o, meglio, viene determinato) nel nuovo ed autentico uomo, che respinge il vecchio uomo e prefigura la forma della nuova umanità. Essendo, per sua essenza, lotta contro le "inclinazioni che avviliscono", la vita etica può essere descritta anche come *continuo rinnovamento*» (*ibid.*, pp. 50-51). Del processo di perfezionamento del soggetto in senso etico tratta l'articolo di A. A. Bello, *L'etica nelle analisi fenomenologiche di Husserl* in «Fenomenologia e società», (1991), 14, pp. 21-44. L'autrice fa anche riferimento ad un inedito husserliano del 1931 ancora custodito negli archivi di Lovanio dal titolo *Etica Universale*.

²³⁸ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920\1924*, cit., p. 237. La riflessione husserliana, che è inserita nel contesto di un confronto critico con la dottrina kantiana della ragion pratica, prende le mosse dalla differenza tra la vita degli uomini e quella degli animali per concludersi con un riferimento allo scopo etico universale: «Abbiamo trattato da ultimo della caratteristica capacità propria degli uomini, a differenza dell'animale, dell'autoregolazione e soprattutto della capacità di autoformazione nel senso di una propria visione razionale, intesa come il dovere assoluto di prefiggersi uno specifico scopo universale. Caratteristica *a priori* dell'uomo è la separazione tra essere uomo e vivere

La nuova umanità è dunque un'umanità pienamente razionale. Si è già notato come Husserl consideri la razionalità la forma essenziale che caratterizza lo sviluppo della soggettività umana nel suo tendere all'autorealizzazione. Ma c'è di più. Husserl scrive così: «Il concetto di ragione è sufficiente finché si può parlare negli atti personali di giusto e ingiusto (e, relativamente, di giustizia e ingiustizia), di razionale o irrazionale; e ciò avviene in un senso molteplice, che rivela però un'evidente comunanza d'essenza. Correlativamente, si parla di vero, di autentico, di bene in relazione ai fini degli atti personali. Tutti i tipi di atto vengono qui presi in considerazione, tutti, e quindi tutti i tipi di ragione sono inscindibilmente intrecciati da leggi essenziali: solo una dottrina della ragione che ne abbracci la piena universalità e un'“etica” altrettanto universale, volta alle possibilità essenziali di una vita razionale pratica, possono offrire complete evidenze e, pertanto, rendere possibile, sulla base della più perfetta chiarezza di principio, una vita etica dotata del sommo valore»²³⁹. Il concetto di ragione è

autenticamente umano. Agendo e sviluppandosi nel suo vivere naturale, l'uomo cerca, presagisce e scopre in sé l'idea di un uomo nuovo; vede se si è pienamente realizzato come uomo in relazione all'idea del suo vero Io che non è ciò che egli è, ma piuttosto ciò che egli deve essere; vede, in paragone con la sua vita reale, un vivere umano vero ed autentico che egli non vive veramente ma che dovrebbe vivere. Così è conforme all'idea dell'uomo, a questa idea di uomo vero e autentico, che ogni singolo individuo umano abbia la sua idea individuale di uomo vero e autentico, e che ognuno possa evolversi come vero uomo solo attraverso la ricerca (da uomo libero e di propria iniziativa) di tale idea fino a che non l'abbia scoperta e afferrata e, attraverso la volontà di trasformare se stesso [...] nel senso di questo suo vero Io, non si rinnovi conformemente a questa. In questo modo si determina la volontà di fornire alla propria vita, questa vita unica e individuale, una regola univoca [...] in conformità al dovere assoluto valido per questa e unicamente per questa» (*ibid.*, pp. 240). L'intero capitolo nono (pp. 201-243) delle lezioni sull'etica degli anni '20 è dedicato ad un confronto con l'etica kantiana, mentre il capitolo seguente (pp. 244-255) ricalca da vicino le riflessioni degli articoli sul rinnovamento in merito alla valutazione di una vita autenticante etica e razionale. A proposito della questione dell'uomo nuovo e dell'umanità rinnovata nel pensiero husserliano di veda G. Petrovic, *Zum Problem des "neuen Menschentum" in der Spätphilosophie Husserls*, in M. Benedikt; A. Bäumer (a cura di), *Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien, 1993, pp. 111-126.

²³⁹ E. Husserl, *Il Rinnovamento come problema di etica individuale*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 47.

dunque un concetto sì univoco, ma che dev'essere al tempo stesso considerato in relazione alla molteplice varietà degli atti del soggetto umano. Ed è in questo che entra in gioco il ruolo della scienza dell'etica (o della ragion pratica), giacché, proprio negli articoli che stiamo commentando, essa assume una rilevanza particolare all'interno dell'intero sistema fenomenologico husserliano. Husserl scrive così: «L'idea normativa di ragione si riferisce tanto a quello che in senso abituale è detto agire (intervenire nel mondo che ci circonda), quanto agli atti logici e valutativi (per esempio estetici). La piena etica abbraccia la logica (la tecnologia logica) con tutte le consuete limitazioni, l'assiologia (la dottrina dei valori, in particolare quelli estetici), nonché ogni pratica che dev'essere comunque delimitata. Anche ogni conoscere scientifico è, per esempio, un "agire", e la vita dello scienziato dedita per vocazione alla verità è una vita "etico-conoscitiva" – posto che sia in generale una vita in senso pieno giusta o razionale. È la caratteristica essenziale dell'etico, nel nostro senso attuale di etica individuale, quella di esigere una regolazione dell'intera vita individuale secondo l'"imperativo categorico" della ragione – di esigere cioè dalla vita di essere la migliore possibile di fronte alla ragione e in *tutti* i suoi possibili atti razionali»²⁴⁰. L'etica scientifica, dunque, non si occupa semplicemente dell'aspetto pratico (si potrebbe dire morale) dell'agire umano. Al contrario la scienza dell'etica ha da un lato un aspetto puramente teorico - che consiste nel determinare tramite il metodo della variazione d'essenza il campo dell'*idea* e dell'*ideale* dell'umano – e dall'altro un aspetto pratico e normativo che consiste nel determinare concretamente il rinnovamento morale e la rinascita del soggetto e della comunità verso un

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 48. La molteplicità degli aspetti della unica razionalità nella fenomenologia husserliana è oggetto del lavoro di D. Føllesdal, *Rationalität in Husserls Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», (1986), 19, pp. 35-62.

ideale normativo assoluto prescritto dall'imperativo categorico. La scienza dell'etica assume dunque un ruolo essenziale perché si occupa della totalità della vita umana secondo il punto di vista dell'azione. Il mondo culturale stesso è intrinsecamente connesso alla dimensione etico-morale della soggettività²⁴¹. È in fondo un pensiero in qualche modo già abbozzato nelle lezioni su Fichte del 1917, nelle quali Husserl aveva attribuito alla soggettività umana un ruolo essenzialmente pratico ed attivo.

²⁴¹ «Infine, spendiamo ancora una parola su un *concetto* etico individuale di *cultura*. Ogni vita specificamente personale è una vita attiva e, in quanto tale, sottostà a norme essenziali di ragione. Il campo di attività dell'Io personale è l'ambito infinito, che deve essere assunto innanzitutto nella sua totalità, di ciò che è conoscibile da ogni uomo come oggetto del possibile libero operare. Definito in modo adeguato, questo mondo pratico che circonda ogni uomo abbraccia l'intero mondo di cui diviene consapevole, la natura, il mondo animale e umano, la cultura del momento, nonché, alla fine, lo stesso uomo, il suo corpo, la vita spirituale che gli è propria, i suoi atti, le sue facoltà attive e la sua "natura psichica" che funge costantemente da sfondo passivo (associazione, memoria, ecc.). Tutto questo soggiace, in misura diversa a seconda degli individui. Tutto questo soggiace, in misura diversa a seconda degli individui, alla volontà e all'elaborazione consapevole degli scopi. La totalità dei beni (nel caso specifico dei beni autentici) che un soggetto consegue nelle attività personali (e specialmente nelle azioni razionali) potrebbe essere designata come *l'ambito della sua cultura individuale* e, nello specifico, della sua cultura autentica. Egli stesso è, inoltre, al contempo soggetto e oggetto di cultura; e, di nuovo, è allo stesso tempo oggetto di cultura e *principio* di tutti gli oggetti di cultura. Infatti, ogni cultura autentica è possibile soltanto per mezzo dell'autentica coltivazione di sé e all'interno del suo contesto etico-normativo. Anche un'opera d'arte compiuta è, per esempio, presa di sé sola, un valore meramente ipotetico, per quanto possa rendere chi la crea e chi la ricomprende "beati" in senso puro. Ogni imperativo, rivolto per così dire isolatamente, è un mero "imperativo ipotetico". Unicamente nel quadro di una vita etica – e ciò corrisponde a quanto detto in precedenza per *tutti gli atti* – si compie una valutazione universale e, pertanto, una valorizzazione assoluta. Dunque, anche l'opera d'arte compiuta – che è un valore "in sé" in quanto oggetto che costituisce il fine di intenzioni estetiche che in esso trovano puro riempimento – ha, con questa *oggettività che ha valore per "ognuno"*, soltanto una *possibilità* di valore valida per ognuno – per ogni soggetto che valuta razionalmente - positiva ma ipotetica. Ottiene *effettivo valore* solo in riferimento a un'effettiva individualità (qui, a un'individualità singolare e personale), e all'interno dell'universalità della sua intera ragione e della sua vita etica. Soltanto qui la felicità della dedizione al medesimo ottiene la norma ultima del suo diritto, che al contempo però la delimita: e questo vale per tutti i generi di "valori in sé". *Solo il diritto etico è diritto ultimo*. Ciò che altrimenti è detto valore o bene in sé, è chiamato così solo perché soddisfa certe condizioni essenziali che esigono di considerarlo *a priori* nel quadro di una vita etica come un fattore positivo nel computo del valore, anziché di escluderlo *a limine*» (E. Husserl, *Il Rinascimento come problema di etica individuale*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 49-50).

Senza alcun dubbio, però, il passo husserliano dal quale meglio emerge il ruolo che il filosofo attribuisce all'etica e alla ragion pratica è contenuto in un'appendice alle lezioni sull'etica dei semestri estivi '20 e '24. Husserl parte dalla distinzione tra scienze normative e scienze non normative. Le scienze normative sono discipline che hanno, nel loro campo d'essenza, la possibilità di un'applicazione pratica. Tra queste scienze, secondo Husserl, rientrano in generale tutte le scienze dello spirito perché hanno, nella loro struttura, la possibilità di mettere in pratica delle norme formali ed universali. Al contrario le scienze della natura devono essere considerate scienze di fatto puramente descrittive. Le scienze dello spirito possono pertanto essere accostate a discipline quali la logica, l'estetica o l'etica che pure svolgono una funzione normativa. Ma tra queste l'etica occupa un suo ruolo peculiare²⁴²: «Bisogna considerare che l'etica é di fatto la principale tra le scienze normative, perché presuppone e recepisce in sé tutte le altre, dotando tutte le scienze, e nondimeno tutte le tecniche e forme dello spirito, di una funzione etica. Ciò poggia sul fatto che non ci si può accontentare di un'etica formale e generale secondo la maniera tradizionale, analoga alla consueta logica

²⁴² Cfr. Id., *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920\1924*, cit., pp. 313-320. La funzione normativa non esaurisce naturalmente il compito di tali discipline, giacché si tratta pur sempre di scienze prettamente teoretiche. Della distinzione tra scienze pratiche e scienze teoretiche, ci occuperemo meglio nel corso del prossimo paragrafo. Il problema della relazione tra le scienze dello spirito e le scienze naturali, nonché la questione generale del rapporto tra le varie forme di scienza che emergono nella ricerca fenomenologica, è sempre stato al centro degli interessi husserliani. A questo proposito si può far riferimento a Id., *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, cit. Il testo, che non è direttamente oggetto di questa ricerca, presenta un tentativo di distinzione e classificazione della scienze, non solo nella differenza tra discipline dello spirito e discipline della natura, ma anche tra scienze di fatto – meramente descrittive – e funzione normativa delle scienze universali apriori. Una riflessione sul rapporto che intercorre tra filosofia e discipline positive – si occupino esse della natura o del mondo dello spirito – è presente in Id., *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922\23*, cit., pp. 3-39. Dello stesso argomento Husserl si occupa in *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der erster Fassung 1910/11* (Husserliana XXX), a cura di U. Panzer, Dordrecht/London/Boston, 1995, pp. 255-330. A proposito della concezione husserliana della pluralità delle scienze, è utile far riferimento a A. A. Bello, *Husserl e le scienze*, Roma, 1986.

formale e alla dottrina formale dell'oggetto la quale, peraltro, non é neppure l'ultima logica ma solamente la prima. Tutte le scienze normative, e le scienze formali (di valori, di oggetti, di beni) a queste inseparabilmente unite, richiedono un'organizzazione che le renda scienze universali a priori, un'organizzazione attraverso la quale esse progrediscano accanto ad una sistematica costruzione dell'idea di un mondo migliore e di un'umanità migliore»²⁴³. Le scienze dello spirito debbono dunque essere considerate come portatrici di una funzione normativa universale e devono trovare la loro dimensione unitaria sotto la guida della scienza dell'etica. Già nel primo articolo sul rinnovamento Husserl aveva mostrato come le scienze dello spirito e dell'uomo mancassero di una struttura unitaria e come tale struttura fosse da ritrovare alla luce di una considerazione etica della natura dell'uomo e del suo compito del mondo. In questo passo è però reso esplicito proprio il ruolo della ragion pratica e della scienza dell'etica. Infatti anche le altre scienze normative (che concernono il piano di applicazione della logica e dell'estetica) assumono un senso assoluto unicamente se indirizzate dalla scienza dell'etica verso un fine specifico. Tale fine è la costruzione di una migliore umanità e di un mondo spirituale e culturale migliore. Quando però Husserl parla di etica non si riferisce per nulla all'etica formale. L'etica formale si limita ad essere parallela alla logica formale²⁴⁴. Piuttosto è una scienza etica in un senso assolutamente differente che va veramente ad incidere su quelli che sono i fondamenti stessi della filosofia fenomenologica. Senza dubbio Husserl non sottrae alla logica formale la sua funzione di scienza che si occupa di stabilire i criteri generali e formali delle altre scienze (siano o no esse normative). Ma nel complesso del progetto scientifico di una

²⁴³ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, cit., pp. 319-320.

²⁴⁴ Questo è accennato nel passo citato, ma risulta ancora più evidente dalle lezioni sull'etica formale del 1914 alle quali farò riferimento nel prossimo paragrafo.

nuova *mathesis universalis*, l'etica e la ragion pratica non si limitano ad avere a che fare sotto il profilo formale ed universale con il piano assiologico e morale, ma piuttosto abbracciano tutte le discipline con applicazione normativa e pratica per condurle al loro autentico fine: la realizzazione di un'umanità e di un mondo spirituale che siano migliori e pienamente razionali²⁴⁵.

Cosa intenda in modo specifico Husserl per pienezza della ragione lo si può ricavare da quanto scrive in un inedito recentemente pubblicato, cui si è già fatto riferimento: «Teodicea, cosmodicea. Considerare eideticamente le possibilità ideali. L'ideale di una più perfetta conoscenza della natura e di un più perfetto dominio di essa: compito infinito e progresso infinito. L'ideale di una più perfetta conoscenza umana e di un più perfetto "dominio" umano, cioè cura dell'uomo, capacità di educare gli uomini [...] a farsi determinare da motivazioni razionali e, d'altro canto, ad utilizzare la loro ragione in modo sempre più elevato, ad essere in grado di ottenere una conoscenza razionale sempre più elevata e rendimenti razionali sempre maggiori, ad essere in grado di porsi come idea finale l'ideale di autodomínio etico e di vita etica e di realizzarlo gradualmente»²⁴⁶. Lo scopo esplicito dell'etica é quello di condurre l'uomo alla sua piena realizzazione e, da questo punto di vista, essa non è subordinata all'attività teoretica e logica proprio perché è

²⁴⁵ Come già accennato, un'analisi più specifica del rapporto tra funzione normativa e funzione puramente teoretica delle scienze sarà tentata nel prossimo paragrafo. Per il momento era necessario mostrare come, per Husserl, la scienza a priori dell'etica abbia una sua applicazione normativa e come, in questa sua funzione, essa abbracci tutte le discipline normative indirizzandole verso l'obbiettivo sommo. Per questo stesso motivo Husserl la considera un'etica non meramente formale, ma piuttosto il fondamento della stessa etica formale, proprio perché, se da un lato – e lo vedremo nel prossimo paragrafo – si giustifica in una dottrina dei valori e quindi in un'etica formale, dall'altro assume un ruolo assolutamente fondativo per quanto concerne la conduzione della funzione normativa e concreta di tutte le altre scienze applicate al pratico.

²⁴⁶ Id., *Wert des Lebens. Wert der Welt, Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* in «Husserl Studies», cit., p. 221.

essa stessa a portarla al suo autentico compimento. Questo compimento consiste nella piena conoscenza teoretica e nel pieno dominio di sé da parte del soggetto umano. La razionalità pienamente dispiegata, che rappresenta l'idea guida dell'afflato etico dell'uomo, consiste da un lato nell'esplicazione teoretica conoscitiva delle strutture del reale, dall'altro nell'esplicazione pratica della propria perfezione umana. Alla base di ciò sta la concezione del soggetto come *praxis* vivente che, nel tendere ai propri obbiettivi di autorealizzazione, è destinato a portare a compimento la propria natura sia sotto il profilo pratico-morale, che sotto il profilo teoretico conoscitivo²⁴⁷. Di conseguenza anche l'etica presenta un aspetto teorico distinto dall'aspetto pratico. Da un lato, infatti, abbiamo la necessità di definire in astratto l'*idea* e l'*ideale* di uomo, dall'altro il bisogno di tradurla in realtà. Per inverso, giacché lo scopo della vita umana consiste per Husserl anche nella piena spiegazione e comprensione teoretica del mondo, la filosofia teoretica ha certamente come fine la scienza universale del mondo, ma, d'altro canto, è essa stessa una *praxis*, un prodursi concreto²⁴⁸.

È chiaro che queste riflessioni debbono necessariamente condurci ad un'analisi complessiva della concezione husserliana della filosofia e della vita filosofica. Prima di occuparci di questa è però necessario andare a vedere un

²⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 222-233.

²⁴⁸ Questa analisi dell'etica husserliana - che nel corso della trattazione sarà approfondita - è presente in un grande quantità di articoli e monografie. Si vedano a tal proposito: G. Funke, *Kant und Husserl: vom Primat der praktischen Vernunft*, in «Perspektiven der Philosophie», (1982), 8, pp. 305-334, (1983), 9, pp. 199-215; E. Shmueli, *The Universal Message of Husserl's Ethik: an Explication of Some Ethical Premises in Transcendental Phenomenology*, in «Analecta Husserliana», (1987), 22, pp. 551-569; C. Spahn, *Der Ethische Impuls der husserlschen Phänomenologie*, cit.; J. V. Iribarne, *La problemática etica en el pensamiento de Husserl*, in «Diánoia», (1990), 36, pp. 51-60; A. A. Bello, *L'etica nelle analisi fenomenologiche di Husserl*, cit.; B. M. D'Ippolito, *eticamente abita l'uomo*, in «Discipline storiche», (1991), 1, pp. 137-150; H. R. Sepp, *Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität*, cit.; J. J. Drummond, *Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding*, in «Husserl Studies», (1995), 12, pp. 165-183; C. Spahn, *Phänomenologische Handlungs Theorie. E. Husserls Untersuchung zur Ethik*, cit.

po' più dettagliatamente il rapporto che intercorre, nella fenomenologia husserliana, tra ragion pratica e ragione teoretica.

3. *Ragion pratica e ragione teoretica*

Nelle *Lezioni sull'etica formale e sulla teoria dei valori* del 1914, Husserl si era già preoccupato della relazione tra gli aspetti logici e gli aspetti pratici dell'attività umana e della scienza filosofica. Il suo progetto andava nel senso di un sostanziale parallelismo tra due discipline formali, ognuna delle quali impegnata ad analizzare un aspetto specifico degli atti del soggetto umano. Per questo motivo risultava necessario formulare sia una teoria della conoscenza di tipo fenomenologico che si occupasse degli aspetti logico-formali, sia una teoria dei valori e della volontà che si ponesse come esplicitazione formale dei comportamenti pratici del soggetto umano. Ad una logica formale deve corrispondere un'etica formale²⁴⁹. Come per quanto

²⁴⁹ «Se ora si esamina il parallelo tra logica ed etica e, rispettivamente, quello tra i modi degli atti e i modi della ragione a cui queste discipline sono essenzialmente ricondotte, ossia della ragione giudicante da un lato e della ragion pratica dall'altro, allora si impone il pensiero che anche alla logica, nel senso determinato e ben circoscritto di una logica formale, debba corrispondere, in parallelo, una pratica in senso analogamente formale e altrettanto a priori [...]. Come alla logica formale corrisponde un sistema di strutture fondamentali della coscienza della credenza (della coscienza dossica, come sono solito dire) e con ciò una fenomenologia e una teoria della conoscenza formale, in modo analogo stanno le cose per l'assiologia formale e per la pratica in relazione alla disciplina fenomenologica che ad esse in linea di principio corrisponde – ossia alla teoria dei valori e della volontà (e queste parole sono usate qui in un senso analogo all'espressione "teoria della conoscenza")» (E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, cit., pp. 25-26). Il progetto husserliano – del quale è impossibile occuparsi specificamente in questa sede – prevedeva la costituzione – parallela alla logica formale e alle sue applicazioni materiali e normative - di un'etica e di una dottrina dei valori di tipo formale cui sarebbe stato necessario affiancare un'etica ed un'assiologia materiale, nonché una scienza formale ed una materiale della volontà. A tal proposito si vedano: S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg, 1956; A. Roth, *Edmund Husserls etische Untersuchungen*, cit., pp. 8-163; G. Funke, *Kritik der Vernunft und etisches Phänomen*, in «Phänomenologische Forschungen», (1980), 9, pp. 33-89; L. Grundberg, *La Phénoménologie de Husserl et la Dimension Axiologique de l'Éthique*, in «Revue de Philosophie», (1986), 33, pp. 428-435; C. Spahn, *Phänomenologische Handlungs Theorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, cit., pp. 59-114; R. Donnici, *Le lezioni di Husserl sull'etica e sulle teorie del valore*, in «Giornale critico

concerne la logica non è possibile fare affidamento ad una dottrina che spieghi gli atti conoscitivi in senso puramente empirico e psicologico, così anche il comportamento pratico e morale del soggetto deve essere analizzato da una disciplina formale («un'etica a priori») che non si riduca ad un'etica meramente empirica. Un'etica meramente empirica, e non universalmente formalizzata, infatti, conduce a conseguenze anti-etiche esplicitamente contraddittorie con le aspirazioni concrete del soggetto umano²⁵⁰. La domanda da cui nasce la necessità di un'etica è infatti, secondo Husserl, la seguente: «come posso ordinare razionalmente la mia vita e le mie aspirazioni, come posso sfuggire alla penosa discordia con me stesso, come alla legittima riprovazione dei miei simili? Come posso disporre la mia vita intera al bello e al buono e come posso, in linea con l'espressione tradizionale, ottenere la pura *eudaimonia*, la vera felicità?»²⁵¹. L'obbiettivo di una scienza formale dell'etica è uguale a quello esplicitato negli articoli degli anni '20. Come la logica, l'etica formale si fonda su un'insieme di principi formali non ricavati dall'esperienza empirica ed universalmente validi²⁵². Pur essendo però gli aspetti logici dell'agire umano distinti dagli aspetti pratici, Husserl

della filosofia italiana», (1991), 70, pp. 109-129; S. U. Ferrer, *De la teoría general del valor a una ética de fines en Husserl*, in «Anuario filosófico», (1995), 28, pp. 41-60; R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e di anarchia*, cit., pp. 67-191; Id., *L'idea di etica scientifica nel primo Husserl*, in «Annali della facoltà di Filosofia dell'Università di Siena», (1997), 30, pp. 129-165; J. G. Hart, *Value-Theory and Phenomenology*, cit.; Id., *Aspect of a Husserlian Axiology and Theology: The Summum Bonum and Value Wholes*, cit.; I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 53-162; Id., *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, 2003; V. Gérard, *L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl*, in B. Centi e G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 115- 150; K. Mulligan, *Husserl on the "Logics" of Valuing, Values and Norms*, in B. Centi e G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 177-225; B. Centi, *Il concetto di valore nelle Lezioni di etica (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma*, in B. Centi e G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 255-325.

²⁵⁰ Cfr. E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, cit., pp. 26-40.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

²⁵² Cfr. *ibid.*, pp. 62-69.

sottolinea qui che la ragion pratica rappresenta comunque «*solo un particolare ambito di applicazione della ragion logica*», perché non deve essere messo in discussione in alcun modo «*il dominio universale della ragione logica*» che è quella che «constata la verità». Gli atti pratico-valutativi sono in qualche modo subordinati agli atti propriamente conoscitivi²⁵³ e la ragione assiologica – cioè la ragion pratica – è considerata da Husserl come «*nascosta a se stessa*», vale a dire tale da aver bisogno degli atti della ragione logica e conoscitiva per potersi rendere manifesta a se stessa²⁵⁴. Tuttavia, proprio perché gli atti

²⁵³ «Potremmo tuttavia muovere proprio da qui per mostrare che la *ragione è solo una, la ragion logica*, e che dunque la ragion pratica e la ragione assiologica sono *solo un particolare ambito di applicazione della ragion logica*. Certo, si potrebbe dire, una considerazione logico-empirica – dunque scientifico-naturale nel senso più ampio – non produce il dovere razionale né la legge del dovere. Ma non abbiamo detto *legge*? Non parliamo forse della sua validità apriori e della sua fondazione che potrebbe trovarsi in tutt'altra linea rispetto a quella scientifico-naturale? Ora, una legge è un enunciato ed è quindi, per ciò stesso, qualcosa di logico; è la ragion logica che constata la verità, che dimostra la sua validità a priori, che la fonda. Inoltre, come il pensiero logico si riferisce ad altri ambiti, allo stesso modo si riferisce anche all'ambito del valutare e del volere; e così come altrimenti scopre e fonda verità, siano esse a priori, empiriche, sintetiche a priori, lo stesso accade anche in quest'ambito. Questo è convincente. E ciò dimostra di fatto, in modo convincente, la seguente ovvietà: proprio in quanto una cosa qualsiasi viene conosciuta, essa viene appunto conosciuta; proprio in quanto vengono posti oggetti, vengono attribuiti loro predicati e constatate leggi universali, proprio in questo si vengono realizzando le attività conoscitive nel senso della ragion logica. Se dunque parliamo di requisiti assiologici e di leggi di questi requisiti, e se ne parliamo razionalmente, allora parliamo e giudichiamo in modo logico-razionale, e se fondiamo, allora fondiamo in virtù della ragion logica. Nessuno può negare questo *dominio universale della ragione logica*» (*ibid.*, p. 74).

²⁵⁴ «D'altro canto, per tornare di nuovo al nostro punto di partenza, non è necessario che il predominio della ragion logica ci induca in errore riguardo al parallelismo delle specie fondamentali della ragione. In esso si esprime infatti un intreccio delle strutture essenziali della coscienza dossica con la coscienza emotiva e quindi con ogni coscienza in genere, in conformità alla quale ciascuna presa di posizione, ciascun giudicare bello o buono può essere apriori trasformato in un prendere posizione sul piano del giudizio. Così, non solo la molteplicità degli atti emotivi in quanto dati fenomenologici [...] diviene oggetto delle attività di giudizio e, in particolare, delle attività scientifiche, ma anche il giusto e l'ingiusto delle prese di posizione emotive e le unità di diritto che correlativamente spettano loro – i valori e le connessioni di valore – le leggi materiali e formali del valore divengono prese di posizione che si compiono in atti logici. Il mettere in evidenza, l'accertare, il determinare, l'obbiettivare nel senso specifico del termine è un compito della ragione logica. La ragione assiologica con tutto ciò che le compete è per così dire *nascosta a se stessa*. Si manifesta solo in virtù del conoscere che si dà sul fondamento degli atti emotivi. Ma la conoscenza non

della volontà e della valutazione (in generale gli atti oggetto della ragion pratica) sono in qualche modo subordinati agli atti propriamente logico-conoscitivi, è possibile istaurare una relazione tra queste due tipologie di atti e quindi tra le due forme di scienza²⁵⁵. Il primato della ragione logica e, nel

inventa nulla, essa porta semplicemente alla luce ciò che in un certo modo è già presente. Se l'emotività non fosse un dominio di intenzioni, se sul suo terreno non si prendessero decisioni, sia pure appunto nel modo della sfera emotiva, se non si esprimesse il proprio voto, allora il conoscere non potrebbe davvero trovare né un valutare né i contenuti di valore, ma si imbatterebbe soltanto in vissuti ciechi come i vissuti del sentir rosso o del sentir blu. Un mero sentire, un mero vivere un dato sensibile non intende intenzionalmente nulla; un piacere invece intende intenzionalmente, e così pure un desiderio, e così via» (*ibid.*, p. 80-81).

²⁵⁵ «Ma ciò dovrebbe significare che non ha alcun senso una ragione pratica o assiologica in analogia a quella logica? Nel pensiero logico, nel conoscere, ci riferiamo in primo luogo alla *sfera della conoscenza* e mettiamo così a confronto giudizio e verità, il giudicare come fatto psicologico e il giudicare in quanto è rivolto a uno scopo ideale, allo scopo della verità. Nel conoscere veniamo formulando leggi formali che ci guidano verso questa meta ideale, leggi per i giudizi razionali in genere o, ancora, leggi formali per la verità in quanto tale e per i suoi contenuti essenziali. Nel pensiero logico e nel conoscere ci riferiamo anche, in secondo luogo, alle *sferes del valutare in senso pregnante*, alle sfere del piacere e del dispiacere, del desiderio, del volere. E di nuovo noi mettiamo l'uno di fronte all'altro da un alto il valutare in quanto fatto psicologico e, dall'altro, il valore, lo scopo ideale, verso cui il valutare si orienta; da un alto il valutare fattuale e, dall'altro, il valutare conforme alla norma, - il valutare che valuta proprio come si deve valutare. Formuliamo così le leggi ideali più universali per il dovere, le leggi per il valore in quanto tale, ossia non per qualsiasi cosa valutata ma per il valore razionale in quanto tale. Ma - nonostante l'*onniefficacia* [*Allwirksamkeit*] della ragion logica, il cui campo è appunto tutto lo scibile in assoluto - non dovrebbe potere risultare che si diano due o più generi di dover essere o dell'essere valido, riferiti a più generi d'atto che producano altrettante diverse forme di coscienza della ragione? E inoltre, così come il giudicare, il piacere, il desiderare e il dovere sono essenzialmente diversi secondo il genere, non dovrebbe risultare che altrettanto diversi secondo il genere siano anche i doveri e le validità che in essi divengono coscienti? E ancora: se è sempre necessaria una fondazione per comprovare le pretese del dovere, e la fondazione è, per così dire, il riempimento delle specie di "intenzioni", di "opinioni" (intenzioni di giudizio, intenzioni di piacere, intenzioni di desiderio e di volontà) in cui ci si imbatte, non dovrebbe risultare allora che questi riempimenti fondanti sono essenzialmente differenti e che si diversificano secondo le differenze di genere? Si comprende allora per quale motivo in questo contesto si è tentato di sostenere che l'atto del giudizio appartenesse, in quanto specie, all'ambito del valutare nel senso abituale del termine (mentre noi, nel caso del giudizio, parliamo di un valutare solo in senso analogico) e che non si trattasse infine di null'altro se non di una modalità del volere e del sentimento. Ma si comprende anche per quale motivo si è creduto possibile sostenere che ciò che l'idea della verità recherebbe con sé nell'ambito del giudizio e ciò che costituirebbe la differenza tra la conoscenza vera e propria ed una qualsiasi giudizio consisterebbe nel sopraggiungere di un sentimento valutante, nella

medesimo tempo, l'autonomia della ragion pratica, sono fondati sulla concezione husserliana della ragione che, come visto anche in precedenza, non è da considerarsi una facoltà, ma piuttosto una caratteristica portante ed essenziale di un insieme di atti. Husserl stesso, nella conclusione della prima sezione delle lezioni del 1914, sottolinea come l'intreccio tra ragione logico-conoscitiva e ragion pratica e assiologica rappresenti un problema di grande portata. La ragione logica deve essere considerata prioritaria perché gli atti della valutazione e gli atti della volontà pratica di per sé non hanno possibilità di estrinsecarsi se non si fa riferimento agli atti del giudizio che stabiliscono il distinguo tra il vero ed il falso, il corretto e lo scorretto. E tuttavia proprio per questo gli atti logico-conoscitivi si limitano a rendere visibile ciò che già è, non lo producono. Ecco perché è necessario, da una lato, «tenere alta la fiaccola della ragion logica» e, dall'altro, dare alla ragione valutativa e pratica il suo campo di autonomia²⁵⁶. Di questo campo si occupa

coscienza incipiente della necessità o del dovere che costituirebbe così la differenza di valore. E in questo modo la coscienza intellettuale in senso proprio, la ragione specificamente logica, verrebbe reinterpretata come se fosse una specie di ragione valutativa in senso stretto» (*ibid.*, pp. 75-76).

²⁵⁶ «Una seria difficoltà tuttavia ci ha sbarrato il cammino, una difficoltà la cui spiegazione completa implica ricerche fenomenologiche molto approfondite. Si tratta, in breve, della difficoltà del predominio della ragion logica. Se si getta uno sguardo dall'alto alla questione in se stessa, è del tutto ovvio che il pensiero logico sia sempre chiamato in causa là dove sono enunciate proposizioni o, rispettivamente, leggi. Così, se procediamo razionalmente, procediamo appunto in modo logicamente razionale. Non sarebbe tuttavia lecito trarre la conclusione che sia solo un'unica ragione, ossia la ragione logica che si annuncia nel credere e nelle attività di livello più alto della determinazione concettuale, della predicazione. Per amore di chiarezza noto che la parola ragione non è qui intesa nel senso di una facoltà dell'anima umana, cioè nell'abituale senso psicologico, bensì come un titolo per la classe essenzialmente chiusa degli atti e dei loro corrispettivi correlati d'atto che sottostanno alle idee di legalità e illegalità, di verità e falsità, del sussistere e del non sussistere e così via. Possiamo distinguere tante specie fondamentali di atti, quante sono le specie fondamentali della ragione. Sono qui in questione in primo luogo gli atti dossici, gli atti della certezza del credere con le loro modalità. Ma non ci si ferma qui. Ciascun atto che abbia il carattere di un intendere, di un ritenere così nel senso più ampio del termine (e noi sappiamo che questa generalizzazione ha le sue buone ragioni) dipende da idee normative, che a loro volta sono le generalizzazioni che corrispondono a ciò che si dà nella sfera logica.

Husserl nella sezione seconda dedicata all'assiologia formale, tentando di costruire un parallelismo tra le forme esplicative della ragione logica e quelle della ragion pratica. Anche in queste pagine l'intreccio tra le due forme di ragione porta ad un'evidente priorità degli aspetti logici della ragione²⁵⁷.

La ragion logica ha però questa straordinaria prerogativa: essa formula l'istanza di giudizio, determina la legittimità e predica le leggi della correttezza in quanto leggi non soltanto per ciò che concerne il proprio campo, ma anche per ciò che concerne il campo di qualunque altro genere di intenzione, e dunque per ogni altra sfera della ragione. La ragione valutativa e quella pratica sono, per così dire, mute ed in certo senso cieche. Il vedere in senso stretto e in senso lato, e dunque anche il vedere nel senso del "cogliere con evidenza" è un atto dossico. Certo può essere presente un diritto, anche senza esser visto, può essere presente senza essere compreso sotto nozioni di diritto, esplicitato e pensato in forma giudicativi, senza essere espresso in quanto legge in forma di enunciato. È presente in quanto diritto di una ragione valutante se si compiono o se possono essere compiuti atti valutativi di una determinata specie e forma eidetica. Ma la mera ragione valutante non vede, non comprende, non esplicita, non predica. Ad essa devono intrecciarsi atti della sfera logica nel senso più ampio, della sfera dossica. Solo nell'esecuzione di tali atti possiamo portare a datità oggettuali gli atti in genere e ciò che in essi si intende intenzionalmente e possiamo così cogliere con evidenza che gli atti valutativi sono "intenzionanti" e che dunque ritengono per bello e per buono e inoltre dipendono dai predicati ideali della legittimità e illegittimità e così via. *Si deve dunque tenere alta la fiaccola della ragion logica*, poiché solo così quanto di forme e norme è rimasto nascosto nella sfera e motiva e della volontà, può manifestarsi ora in piena luce. Gli atti logici sono tuttavia soltanto la luce che rende visibile unicamente ciò che vi è già. Essi costituiscono soltanto le forme logiche, non invece i peculiari contenuti di ragione che, seppur colti in quelle forme, appartengono a sfere di ragione parallele» (*ibid.*, pp. 85-86).

²⁵⁷ «Ovunque la ragione teoretica e quella valutativa sono intrecciate tra loro. Tuttavia la ragione teoretica è molto più libera e indipendente. La ragione valutativa è invece necessariamente intrecciata a quella teoretica. Ciò è dovuto *al fatto che alla base di ogni atto valutativo si trova un atto intellettuale "obbiettivante"* (un atto che rappresenta, giudica o suppone), grazie al quale le oggettualità valutate si danno rappresentativamente e sono eventualmente poste come esistenti o non esistenti nel modo della certezza e della probabilità. E questo venir fondato non è qualcosa di meramente psicologico. Piuttosto l'atto valutativo, e proprio in quanto si costituisce il fenomeno del valore, è essenzialmente fondato sull'atto intellettuale» (*ibid.*, p. 89). La questione del rapporto tra atti obbiettivanti ed atti non obbiettivanti è stata oggetto di una serie di studi. Si vedano a tal proposito: U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in S. Ijsseling (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, Dordrecht, Boston, London, 1990, pp. 13-49; A. A. Bello, *L'etica nelle analisi fenomenologiche di Husserl*, cit., pp. 24-28; U. Melle, *The Development of Husserl's Ethics*, cit.; C. Spahn, *Phänomenologische Handlungs Theorie. Edmund Husserls Untersuchung zur Ethik*, cit., pp. 65-114; R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e di anarchia*, cit., pp. 43-191; U. Melle, *Husserl's Phenomenology of Willing*, in J. G. Hart; L. Embree, *Phenomenology of Values and Valuing*, cit. (incentrata in particolare sulla dottrina della volontà nella fenomenologia husserliana); J. G. Hart, *Aspect of a Husserlian Axiology and Theology: The Summum Bonum and Value Wholes*, cit.; J. Benoist, *La fenomenologia e I limiti dell'oggettivazione: il problema degli atti*

Alla questione del parallelismo tra ragione logica e ragion pratica Husserl si accosta anche nelle lezioni sull'etica del 1920. Le lezioni sull'etica del 1914 conducevano alla necessità di dar vita a due discipline *teoretiche* che avessero come oggetto specifico due campi separati dell'attività razionale del soggetto umano. In questo testo, al contrario, il parallelismo tra le due discipline è riferito principalmente al loro essere discipline tecniche²⁵⁸. Entrambe occupano il loro spazio specifico all'interno dell'unica struttura razionale degli scopi: la logica è una tecnica del retto ragionamento, mentre l'etica è la tecnica del corretto agire e volere²⁵⁹. Entrambe hanno una funzione normativa. Lo scopo pratico della logica come tecnica consiste nel condurre il ragionamento umano verso la pura verità teoretica²⁶⁰, mentre, essendo lo

non obbiettivanti, in B. Centi, G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 151-176; T. Vongher, *Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins*, in B. Centi e G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 227-253.

²⁵⁸ Nelle lezioni sull'etica degli anni '20, Husserl specifica che per disciplina *tecnica* bisogna intendere disciplina *pratica* e *normativa* (vale a dire le discipline a funzione normativa cui si è fatto riferimento nel paragrafo precedente). Infatti: «L'espressione "disciplina pratica" [*praktische Disziplin*] è un equivalente di "disciplina tecnica" [*Kunstlehre*]» (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, cit., p. 14). La questione è interessante soprattutto per il modo in cui Husserl declinerà, in questo testo, il rapporto tra discipline pratiche e discipline teoretiche. La posizione husserliana in merito a questa questione è comunque ben espressa da una delle prime opere di Husserl. Si tratta di Id., *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (Husserliana XVIII), a cura di E. Holenstein, 1975, Den Haag. La traduzione italiana è Id., *Ricerche Logiche. Volume primo*, Milano, 1968, a cura di G. Piana. Si vedano in particolare le pp. 23-68. A proposito di questa questione fare riferimento al già citato A. A. Bello, *Husserl e le scienze*.

²⁵⁹ «Facciamo riferimento al tradizionale parallelo tra etica e logica che, in effetti, ha le sue più profonde motivazioni nella ragione stessa. Come la logica, l'etica è stata per lo più definita e trattata come una disciplina tecnica, l'una come disciplina tecnica del pensiero giudicante che tende alla verità, l'altra come disciplina tecnica del volere e dell'agire» (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, cit., p. 3).

²⁶⁰ «La logica si riferisce ad un particolare genere di esigenze umane e di attività ad esse pertinenti; sono quelle che vengono determinate dal puro interesse teoretico. L'uomo come essere giudicante tende alla verità nella forma della verità scientifica. Nell'atto egli ottiene la verità e nella visione teoretica la possiede. Questa diventa suo possesso stabile nella forma di un sapere permanente, possesso che in ogni momento può nuovamente essere trasformato in atto. Condurre correttamente l'uomo verso la verità e la scienza, fornirgli norme scientificamente fondate con le quali possa giudicare unitariamente la verità e la

scopo pratico dell'etica come tecnica incentrato sulla corretta azione e sul corretto volere, essa si occupa in qualche modo anche di tutte le altre discipline tecniche, tra le quali, come abbiamo visto, viene annoverata anche la logica²⁶¹. Tutto ciò che ha che fare con l'azione e con il raggiungimento di scopi è per Husserl connesso al campo della ragion pratica²⁶² e la scienza che si occupa di coordinare gli aspetti pratici della conoscenza umana è appunto l'etica²⁶³. In relazione alla funzione tecnico-normativa delle due discipline è dunque necessario parlare di un primato dell'etica, cosa che, del resto, si è

falsità di proposizioni, prove e teorie, o addirittura scienze intere, approntargli prescrizioni tecniche [...] scientificamente fondate [...]: questo è il compito della logica come disciplina tecnica» (*ibid.*).

²⁶¹ «Allo stesso modo si può dire che la funzione tecnica - normativa [*Normierung*] e regolativa – dell'etica [...], se confrontata con la funzione della logica e delle altre possibili discipline tecniche, ha una differente e più universale tensione. L'etica, infatti, si riferisce al campo del volere e all'agire. Dare un giudizio scientifico è solo una delle forme dell'agire umano, le finalità teoretiche sono solo una particolare classe delle finalità della volontà. Ogni particolare genere di scopi che sia universalmente determinante per l'agire umano è a fondamento di una tecnica specifica e, commisurata a questa, di una possibile disciplina tecnica. Così la strategia sta alla guerra, la scienza medica alla salute, l'architettura agli edifici, la politica allo stato, e così ci sono ancora molteplici possibili discipline tecniche, reali o ideali. Una però dev'essere la disciplina tecnica (o almeno una deve essere postulata) che sia al di sopra di ogni altra disciplina tecnica umana, con una regolamentazione che le ricomprenda tutte, e questa è l'etica.» (*ibid.*, pp. 3-4).

²⁶² «Qui potremmo volgere lo sguardo a quanto segue: agire, fissare gli obbiettivi e determinare i mezzi (tema specifico delle discipline tecniche) soggiace [...] a considerazioni di ragionevolezza pratica. Non tutti mezzi sono conformi ad un dato obbiettivo, ma solo quelli da scegliersi tra quelli offerti dalla ragion pratica» (*ibid.*, p. 4).

²⁶³ L'analisi dell'etica come scienza pratica e tecnica del corretto agire prosegue, nello stesso testo, alle pp. 4-7. Nonostante questo, Husserl sottolinea che «forse questa definizione dell'etica come tecnica del corretto agire non rappresenta neppure l'ultima parola, allo stesso modo in cui la definizione della logica come tecnica della conoscenza non rappresenta per questa l'ultima e migliore definizione» (*ibid.*, p. 7), giacché l'autentica e più profonda funzione dell'etica deve essere considerata quella già chiaramente sottolineata nel precedente paragrafo. Per il momento, però Husserl chiarisce che «non rappresenta l'ultima parola, ma tuttavia è una buona parola, giacché è [...] in ogni modo chiaro [...] che noi nell'etica possiamo ben prendere come punto d'arrivo questa tradizionale forma di delimitazione e definizione di compiti» (*ibid.*). Il riferimento alla logica intesa come tecnica della conoscenza che non rappresenterebbe l'ultima parola sulla sua funzione deve chiaramente essere inteso nel senso della necessità di una logica puramente formale e ancor più di una logica trascendentale.

vista anche nel precedente paragrafo. Tuttavia, la vera preoccupazione di Husserl è quella di fondare in modo chiaro la differenza tra le discipline pratiche (tecniche) e le discipline teoretiche. Rifacendosi direttamente al suo maestro Brentano, Husserl scrive così: «Le discipline scientifiche d'ogni tipo, scienze teoretiche o discipline tecniche, non sono affastellamenti arbitrari di conoscenze. In entrambe ci sono unità e connessione. Tuttavia il principio di connessione e di ordine è, nei due casi, [...] differente. Nelle scienze teoretiche il principio unificante è l'unità di un interesse teoretico, nelle discipline tecniche, invece, è l'unità dell'interesse pratico, il riferimento ad obbiettivo pratico da realizzare»²⁶⁴. Questa distinzione non rimanda a due dimensioni nettamente separate ma, piuttosto, a una dimensione unitaria, all'interno della quale ogni disciplina scientifica è in qualche modo composta da un aspetto teorico – diretto alla conoscenza della pura verità - e di un aspetto pratico e tecnico diretto alla realizzazione della sua funzione normativa universale. E questa funzione universale coincide, in ultima istanza, con lo scopo ultimo, *pratico e normativo*, che, proprio di ogni disciplina teoretica, prescrive l'infinito tendere alla piena verità scientifica²⁶⁵.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 15. L'opera di F. Brentano, cui fa riferimento in nota il curatore dell'husserliana, è *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (dalle lezioni sulla "Filosofia pratica") a cura di F. Mayer- Hillebrand, Bern, 1952.

²⁶⁵ «L'espressione originaria per interesse teoretico non è nient'altro che "filosofia", amore per la verità o per la saggezza. Secondo il noto racconto di Erodoto, Solone viaggia per il mondo di allora non per soddisfare interessi commerciali o politici, ma per conoscere [...] uomini, costumi e forme statali, per puro interesse dei dati di fatto della conoscenza empirica [...]. Ma ben presto il desiderio filosofico come tensione appassionata e finalizzata alla conoscenza del mondo non è più soddisfatto da siffatti dati d'esperienza. Cerca e trova valori di conoscenza sempre più elevati. I meri dati di esperienza si elevano ai più elevati gradi della conoscenza schiettamente teoretica che prende le forme del logos. Ed ecco che all'improvviso risplende il valore superiore della rigorosa formazione di concetti e verità, della loro formazione sistematica ed empirica in dimostrazioni rigorose e [...] teorie e, con esso, l'infinita, graduale e sistematica successione di valori teoretici in continua evoluzione e progresso. In una parola si sviluppa l'idea della scienza come l'idea di una attività professionale idealmente diretta al progresso sistematico di teorie sempre più estese nelle quali l'interezza dell'essere, o almeno un settore dell'essere definito del tutto puramente e

Ogni disciplina teoretica ha in sé un aspetto prettamente pratico che viene di fatto a coincidere con un'istanza essenzialmente etica. Pertanto, non solo tutte le discipline tecniche e normative sono guidate, come si è già precedentemente accennato, dall'etica, ma anche le scienze teoretiche sono sottoposte ad un imperativo categorico che ne prescrive la piena realizzazione. Infatti: «Siccome tutte le discipline tecniche - reali e possibili - sono sottoposte ad una disciplina superiore, cioè all'etica, e siccome tutti i possibili obbiettivi sottostanno alla più elevata ed ideale finalità di vivere secondo l'obbedienza ad un dovere assoluto e razionale, anche ogni scienza e la stessa filosofia (che ricomprende tutte le scienze) devono essere sottoposte alla principale delle discipline tecniche, vale a dire all'etica. Se l'interesse teoretico, il pensiero scientifico e la ricerca scientifica assumono valore in quanto settori della vita umana individuale e sociale, allora necessariamente sono soddisfatti i principi etici, le norme del dovere assoluto»²⁶⁶. In questo senso l'etica, come disciplina pratica, rappresenta la guida non solo di tutte le discipline pratiche e tecniche, ma anche delle discipline teoretiche stesse. Inoltre Husserl dedica un intero paragrafo alla definizione delle discipline tecniche nel doppio senso di scienze teoretiche e pratiche proprio allo scopo di mostrare come non sia assolutamente netta la distinzione tra i due aspetti. Le discipline pratiche e tecniche, infatti, portano in sé un bisogno di conoscenza che necessariamente le fa tendere verso obbiettivi prettamente

concettualmente, divenga per noi teoreticamente accessibile. Tale teoria universale è il fine [...] della scienza universale o della filosofia e anche di ogni scienza particolare per il suo specifico settore, di per sé infinito. La finalità che si persegue nell'interesse teoretico non è dunque una verità arbitrariamente assemblata, bensì un'unità teoretica di tipo universale e razionale. Ad ogni modo è chiaro che in ogni scienza siamo nel regno della prassi: l'unità di uno scopo pratico [...] ci guida. Ciò che comunemente ed oggettivamente viene definito come scienza non è nient'altro che ciò che storicamente è divenuto e diverrà nel lavoro degli scienziati» (E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, cit. pp. 16-17).

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

teoretici ed, allo stesso modo, le discipline teoretiche debbono necessariamente declinare in senso normativo il campo del proprio sapere²⁶⁷. Per questo motivo anche l'etica, intesa come disciplina tecnico-normativa che abbraccia nel suo agire concreto tutte le discipline (teoretiche e pratiche) rimanda a un'etica formale, ad una teoria universale e formale dei valori, vale a dire ad un'etica pienamente scientifica allo stesso modo in cui la logica come tecnologica rimanda ad una logica formale puramente teoretica: «Così si arriva a capire che a fondamento della logica come tecnica c'è una scienza che ha un significato incomparabilmente più universale, un significato fondamentale per tutte le possibili scienze; e questo in forza del fatto che essa opera nell'universalità di strutture ideali, nell'universalità di proposizioni, verità e oggetti essenziali; in un'universalità, cioè, che ricomprende in sé tutto ciò che sia pensabile [*Erdenklichkeiten*]»²⁶⁸ Si tratta della necessità di una logica puramente formale e diretta verso gli oggetti ideali del pensiero. Anche l'etica pratica, per realizzare il suo compito empirico, deve necessariamente tendere allo scopo di diventare un'etica scientifica. Infatti: «Lo stesso si verifica nell'etica. Anche in questo caso si tratta di liberarsi da ogni ostacolo pratico al miglioramento e al rinnovamento degli uomini e di elevarsi ad un atteggiamento libero e puramente teoretico. Anche nel campo dell'etica questo atteggiamento determina la trasformazione di una mera tecnica relativa all'empirico-umano nella scienza a priori della pura ragion pratica e del dovere assoluto e relativo che si costituisce nei suoi atti [...]. Anche qui saremmo propensi a credere, volendo andare fino in fondo nella direzione della libertà teoretica, che un atto di volontà ben indirizzato (e con esso la buona intenzione) [...] non sia da considerarsi buono per il fatto che

²⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 20-25.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

io, quest'uomo qualunque, ne sono causa secondo il nesso naturale psicofisico, bensì per ciò che in esso si dà di contenuto ideale, per le motivazioni e gli scopi che esso racchiude in sé»²⁶⁹. Lo scopo dell'etica scientifica e formale è identificato da Husserl in modo molto chiaro e assolutamente analogo a quello riscontrato nelle lezioni degli anni '10. Egli infatti scrive: «Tuttavia la filosofia, come la logica, è meno interessata ad una tecnica [*Technologie*] dell'agire razionale empirico-umano che alle discipline fondamentali e a priori della ragione del valutare e del volere, per quanto tale tecnica rappresenti pur sempre una disciplina scientifica [...]. Così come la logica pura che deriva dalla logica in quanto disciplina tecnica [...] abbraccia tutte le scienze pensabili in quanto scienza dei principi, così l'etica pura abbraccia l'universo della possibile prassi secondo soggetti, ordinamenti giuridici, beni e ogni organizzazione pratica ad esse pertinenti»²⁷⁰. L'intero campo della prassi e dell'agire del soggetto umano nel suo mondo di principi e valori è l'oggetto specifico dell'etica formale.

Se colleghiamo quanto detto con le riflessioni sull'etica e la ragione pratica esposte nel precedente paragrafo ricaviamo una serie di conseguenze abbastanza rilevanti. In primo luogo è chiaro come per Husserl si dia una distinzione tra discipline teoretiche, finalizzate alla conoscenza ideale degli oggetti dell'esperienza e discipline tecnico-pratiche, finalizzate invece al raggiungimento di scopi precisi. La logica, ad esempio, ha un'evidente funzione normativa in quanto assume come proprio scopo pratico il raggiungimento del ragionamento corretto. D'altro canto la logica formale ha il puro obiettivo teoretico della conoscenza delle strutture ideali del

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 32.

pensiero²⁷¹. Così l'etica ha una funzione pratico-normativa che si racchiude nel processo di realizzazione di un'umanità ideale ed una funzione teoretico-speculativa mirante alla definizione del campo valoriale e dell'idea di uomo e umanità. In relazione ai principi teoretici è necessario pertanto parlare di un primato della ragione speculativa e teoretica giacché è in essa che si fondano e si scoprono le verità ultime che debbono poi venir messe in pratica. Al contrario, sotto il profilo pratico e normativo, è necessario parlare di un primato della ragion pratica, giacché è essa a dar forma all'obbiettivo pratico e concreto di ogni scienza teoretica. Di più, l'obbiettivo dell'infinita realizzazione delle discipline teoretiche è un obbiettivo *pratico*. Questo significa che la distinzione taglia in modo trasversale le due discipline e che ognuna – secondo il piano – risulta fondativa rispetto all'altra. Se consideriamo i due obbiettivi essenziali della scienza filosofica in sé, cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, ritroviamo proprio questa dualità. La filosofia infatti si pone come obbiettivo in primo luogo la realizzazione di una scienza teoretica che miri alla spiegazione della totalità dei fenomeni e contemporaneamente alla costruzione di un mondo spirituale e di un'umanità migliore. Gli obbiettivi sono con ogni evidenza uno teoretico e l'altro pratico. Ma entrambi si presentano al soggetto umano sotto la forma di imperativi categorici e diventano pertanto oggetti della ragion pratica. Nello stesso tempo tali obbiettivi sono irraggiungibili senza un riferimento esplicito

²⁷¹ Husserl si è occupato approfonditamente dei vari aspetti della scienza della logica. Si veda a tal proposito, oltre alle già citate *Ricerche Logiche*, E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten* (Husserliana XVII), a cura di P. Janssen, Den Haag, 1974. Le pp. 22-50 si occupano della distinzione, all'interno della logica, dell'aspetto teorico dall'aspetto pratico, le pp. 53-154 si occupano della logica formale e le pp. 155-298 della logica trascendentale. Sulla logica formale si vedano inoltre E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie...*, cit., pp. 3-254; Id., *Einleitung in die Philosophie...*, cit., pp. 285-310 e Id., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907* (Husserliana XXIV), Dordrecht/London/Boston, 1984.

al primato che la ragione conoscitiva puramente teoretica assume in relazione alla fondazione della verità.

Quello che in sintesi emerge in tutta la sua chiarezza è che per Husserl l'idea della filosofia assume un duplice aspetto, fondato su esigenze di tipo etico da un lato e teoretico dall'altro. Proprio di questo è necessario andare ad occuparsi in modo specifico.

4. La filosofia come scienza rigorosa teoretica e pratica

Nell'articolo del 1911 pubblicato sulla rivista «Logos» dal titolo *La filosofia come scienza rigorosa*, Husserl aveva affermato la necessità di dar vita ad una filosofia rigorosamente scientifica: «Sin dai suoi primi inizi la filosofia ha avanzato la pretesa di essere scienza rigorosa e, precisamente, la scienza in grado di soddisfare le più elevate esigenze teoretiche e di rendere possibile, in prospettiva etico-religiosa, una vita regolata da pure norme razionali. Questa pretesa è stata fatta valere ora con maggiore ora con minore energia, senza essere però mai completamente abbandonata, neppure nei tempi in cui gli interessi e le capacità per la pura teoria minacciavano di venir meno o in cui le forze religiose soffocavano la libertà della ricerca teoretica. In nessuna epoca del suo sviluppo la filosofia è stata in grado di soddisfare la pretesa di essere scienza rigorosa; neppure nell'epoca moderna che, pur nella molteplicità e contrapposizione degli orientamenti filosofici, si sviluppa dal Rinascimento fino ad oggi in una direzione essenzialmente unitaria. Certo, l'*ethos* dominante della filosofia moderna consiste proprio in questo, che essa, invece di abbandonarsi ingenuamente all'impulso filosofico, intende costituirsi come scienza rigorosa mediante la riflessione critica, attraverso ricerche sempre più approfondite sul metodo. Ma l'unico frutto maturo di questi sforzi fu la fondazione e la progressiva autonomia delle scienze rigorose della natura e dello spirito, nonché delle nuove discipline

puramente matematiche. La filosofia stessa, in quel senso particolare che solo ora si viene a distinguere, continuava ad essere priva del carattere di scienza rigorosa. Già il senso di questa distinzione rimaneva senza una determinazione sicura. Ancora oggi è controverso in quale relazione stia la filosofia con le scienze della natura e dello spirito, se l'elemento specificante filosofico del suo lavoro, riferito tuttavia essenzialmente allo spirito e alla natura, richieda atteggiamenti di principio nuovi, con i quali siano dati scopi e metodi di principio peculiari, se dunque l'elemento filosofico ci introduca per così dire in una nuova dimensione, oppure se si dispieghi sullo stesso piano delle scienze empiriche della natura e della vita dello spirito. Il che mostra come il senso autentico dei problemi filosofici non sia mai stato scientificamente chiarito. Dunque la filosofia, nella sua intenzione storica la più elevata e rigorosa di tutte le scienze, essa, che rappresenta l'aspirazione imperitura dell'umanità alla conoscenza pura e assoluta (e, cosa inseparabilmente unita a questa, *al puro e assoluto valutare e volere*) è incapace di darsi la forma di vera scienza [...]. Non voglio dire che la filosofia sia una scienza imperfetta, dico semplicemente che non è ancora una scienza, che essa come scienza non ha ancora avuto inizio, e valga qui quale criterio un frammento qualsiasi, sia pure piccolo, di un contenuto dottrinale teoretico oggettivamente fondato. Tutte le scienze sono imperfette, perfino le tanto ammirate scienze esatte. Da un lato esse sono incomplete a causa dell'orizzonte infinito di problemi aperti che non daranno mai pace all'impulso conoscitivo; dall'altro esse presentano numerose lacune nel loro contenuto dottrinale già formato, rivelando qua e là residui di oscurità o imperfezioni nell'ordine sistematico delle dimostrazioni e delle teorie. Ma vi è comunque un contenuto dottrinale che continuamente cresce e si ramifica in nuove forme. Nessuna persona ragionevole metterà in dubbio la verità

oggettiva o la probabilità oggettivamente fondata delle stupefacenti teorie della matematica e delle scienze naturali. Nel complesso non vi è qui spazio alcuno per "opinioni", "intuizioni" e "punti di vista" privati. Nella misura in cui, tuttavia, vi è in un ambito particolare qualcosa di analogo, la scienza in questione non è ancora divenuta scienza, ma è in via di divenirlo, ed è così che in generale viene considerata. Di genere interamente diverso dall'imperfezione di tutte le scienze che abbiamo appena descritto è quella della filosofia. Essa non dispone semplicemente di un sistema dottrinale incompleto e imperfetto nei particolari, bensì ne è del tutto priva. Ogni cosa è qui messa in discussione, ogni presa di posizione è materia di convinzioni individuali, di interpretazioni di scuola, di "punti di vista". Può essere che i tentativi offerti dall'intera letteratura filosofica di valore scientifico nei tempi antichi e moderni poggino su di un serio nonché enorme lavoro spirituale; anzi, può essere che preparino in misura considerevole l'istituzione futura di un sistema dottrinale scientificamente rigoroso. Ma per il momento non vi si può riconoscere nulla che possa valere quale base di una scienza filosofica, né vi è alcuna speranza di ritagliare qua e là con le forbici della critica un frammento di dottrina filosofica»²⁷². Pur non essendolo ancora, la filosofia *deve* diventare una scienza rigorosa proprio perché essa tende per essenza è ad una conoscenza teoretica assoluta e criticamente fondata. Come è noto, Husserl cercherà nel corso degli anni a venire di portare avanti questo

²⁷² Id., *La Filosofia come scienza rigorosa*, cit., pp. 3-7. Il corsivo è mio. L'articolo prosegue poi con la critica alle filosofie naturalistiche (pp. 13-70), allo storicismo e alla filosofia della «Weltanschauung» (pp. 71-106), considerate come espressioni di un pensiero assolutamente non rigoroso e non scientifico. Un interessante commento a questo articolo si trova in A. A. Bello, *Edmund Husserl e la storia*, Parma, 1972, pp. 30-48. Si veda anche A. Diemer, *Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», (1959), 13\2, pp. 243-262.

obbiettivo dando vita alla filosofia fenomenologica²⁷³. Per quello che ci riguarda, è interessante che, già nel 1911, Husserl considerasse la filosofia una scienza rigorosa non solo in senso puramente teoretico, ma anche in senso pratico, diretta cioè alla realizzazione della purezza ed absolutezza del valutare e del volere²⁷⁴.

Una descrizione molto precisa delle caratteristiche proprie della filosofia intesa come scienza teoretica assolutamente rigorosa è possibile ritrovarla nel quinto degli articoli per la rivista giapponese «Kaizo» che, come già accennato, non fu mai pubblicato. Qui Husserl prende le mosse dall'origine storica e culturale della filosofia: «È giunto il momento di completare l'analisi della cultura e di definire il carattere peculiare di quel movimento di libertà che nasce e, per un tratto fondamentale, si compie nell'antica Grecia, con la creazione di una nuova forma di cultura, la filosofia [...]. Se prendiamo in considerazione il concetto di scienza e quello di filosofia, che originariamente coincidono in senso rigoroso, sono allora gli antichi greci ad aver creato la filosofia e la scienza. Quello che gli antichi babilonesi, gli egiziani, i cinesi e gli stessi indiani chiamano allo stesso modo può racchiudere delle conoscenze che una scienza rigorosa può confermare, accettandone il contenuto e inserendole nel proprio quadro e atteggiamento metodico; ma, giustamente, distinguiamo radicalmente i due casi, dicendo

²⁷³ È necessario far riferimento alle già citate opere di Husserl, *Idee per una filosofia fenomenologica pura e per una filosofia fenomenologica...*, agli scritti degli anni '20 *Erste Philosophie...* (di cui tutta la prima parte è dedicata all'analisi critica dell'evoluzione storica della filosofia occidentale), e alle lezioni del 1922-23 dal titolo *Einleitung in die Idee der Philosophie*. Interessante a questo proposito risulta anche Id., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, cit. Negli anni '30 i lavori husserliani da cui maggiormente emerge lo sforzo per la costituzione di una scienza fenomenologica rigorosa sono le già citate *Meditazioni Cartesiane* e, naturalmente, *La crisi delle scienze europee*.

²⁷⁴ Questo aspetto dello scritto del 1911 sulla scienza rigorosa è stato ben osservato nel già citato scritto di H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie E. Husserls*, pp. 23-32.

eventualmente che le stesse conoscenze e autofondazioni sono, in un caso, prescientifiche o non scientifiche e, nell'altro, scientifiche»²⁷⁵. È chiaro che, per Husserl, la filosofia teoretica ha un'origine essenzialmente *pratica*. La filosofia, infatti, nasce da un momento di libertà. Da qui la seguente distinzione, e le importanti considerazioni che ne derivano, tra le due accezioni di scienza: «La "scienza" – in senso improprio e lasco – scaturisce [...] come sistema di beni comuni e come patrimonio unitario dovuto alla sistematizzazione. La stabilità intersoggettiva, l'oggettività di una tale scienza poggia sul fatto che le sue fondazioni non sono basate su motivazioni che variano da individuo a individuo o su stati d'animo, ma su convinzioni che, in genere, sono profondamente radicate, provenendo da antichissime tradizioni acquisite. In particolare, sono le motivazioni mitologiche e religiose ad avere qui un peso determinante e in generale (nell'ambiente culturale in questione) decisivo. Ma una conoscenza retta da tali motivazioni e una scienza nata in tale modo, per esempio una scienza teologica (quale l'astronomia babilonese in quanto astrologia), non è pura e autentica scienza. Otteniamo un secondo concetto di scienza se poniamo attenzione alla differenza che sussiste tra, da un lato, un giudizio che è "del tutto certo" o del quale siamo individualmente o anche nella comunità "assolutamente certi", in quanto lo realizziamo nel suo senso pieno, e infine fondazioni di giudizio che fanno propria tale assoluta certezza in virtù di fondazioni che, in quanto ultime, risalgono a quelle certezze che sono fissate una volta per tutte; e dall'altro, giudizi che sono "evidenti", asserzioni che enunciano ciò che, proprio nel senso in cui si è enunciato, è attinto dalla datità originali delle

²⁷⁵ E. Husserl, *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 87. Dello sviluppo ideale della storia della filosofia tracciato da Husserl in questo testo e altrove, avremo modo di parlare nel prossimo capitolo dedicato alla concezione husserliana della cultura europea.

cose e dei nessi cosali, che parlano di oggetti per il fatto di esperirli e vederli nell'esperienza nel loro essere se stessi in carne ed ossa, nel loro essere realmente così; di relazioni, per il fatto di condurre realmente gli oggetti dati in sé nell'unità dell'intuizione di relazione e di vedere che la relazione ha realmente luogo; o di fondazioni che istituiscono convinzioni certe, perché normano e confermano una certezza permanente tramite l'adeguazione ad autodati, o ancora perché portano, tramite "inferenze" evidenti, da enunciati normati immediatamente evidenti a un giudizio certo, motivato, ora indirettamente evidente. Il motivante è evidente in tutti i passi ed evidente in vista del vero essere, della vera conseguenza, del vero fondamento. La conoscenza autentica è il riempimento di un'aspirazione non alla certezza in generale, ma alla certezza sulla base della verità data in sé e motivata in maniera evidente. Le motivazioni o fondazioni e i giudizi evidenti si attuano qui come normazione delle intenzioni di giudizio [*Urteilsmeinungen*] tramite l'adeguazione alle cose "stesse", al vero nel primo senso. Nella comprensione evidente, infatti, la cosa, ciò che è inteso nel giudicare, è nel giudicare "data in sé" *originaliter*, realizzata; il soggetto è alla cosa stessa, ha la cosa stessa nel suo vedere giudicante, nel suo comprendere evidente. Nel passaggio da un'intenzione di giudizio non evidente all'evidenza subentra l'identificazione normante dell'inteso [*Vermeinte*] e del dato in sé, e l'intenzione ottiene il carattere della realtà sussistente, del "Sì, è veramente così", dell'essere secondo norma, della verità nel secondo senso. I giudizi oggettualmente motivati sono oggettivamente validi, ossia costituiscono validità intersoggettivamente comuni, nel senso che quello che vedo io può vederlo chiunque; al di là di tutte le differenze tra individui, nazioni, tradizioni in generale valide e profondamente radicate, stanno le comunanze, che sono il titolo di un mondo comune di cose, che è costituito in

esperienze interscambiabili, così che tutti possono intendersi con tutti, possono ricorrere allo stesso visto. E dapprima riferito a questo e poi proseguendo oltre si schiude un regno di verità, che ognuno può portare alla propria vista, che ognuno vedendolo può realizzare in sé, da qualsivoglia cerchia culturale provenga, amico o nemico, greco o barbaro, figlio del popolo di Dio o dei popoli nemici. Ciò segue all'inizio, come è ovvio, dal commercio comune, almeno per l'ambito del mondo ambiente reale più generale. Naturalmente, i giudizi sui fatti d'esperienza hanno la loro norma nelle stesse cose esperite, nel fatto che il sole è sorto, che piove, ecc.. Ciò ha la sua certezza e verità, per la quale non ci si appella ad alcuna religione, a nient'altro che alle cose di cui si fa esperienza. Ma nel giudicare ognuno va al di là di questa sfera più vicina d'esperienza, e nei gradi più bassi, dove si fissano certezze oggettive, le motivazioni provenienti dall'esperienza e in generale dall'evidenza della cosa si mescolano con motivazioni di minor valore, con quelle che sono così profondamente radicate nella personalità che già il loro metterle in dubbio minaccia di "sradicare" la personalità stessa, la quale ritiene di non poter rinunciare a loro senza rinunciare a se stessa – cosa che può portare a violente reazioni d'animo. Tuttavia, spesso è proprio il mischiarsi indistinto che fa la forza, nella misura in cui, infatti, la vera forza poggia sulla normazione per evidenza. Allo stadio più elevato, però, appartiene la *critica*, la distinzione consapevole tra motivi di certezza "eteronomi" e autonomi, e la posizione del soggetto conoscente contro tutte le motivazioni dell'animo a favore di una certezza di giudizio (in cui rientrano anche le probabilità da trasformare in certezze, dunque certezza per l'essere probabile invece che per l'essere *tout court*) e contro le altre motivazioni dovute a "pregiudizi", in quanto convinzioni che non sono normate da alcuna evidenza. Il giudizio deve necessariamente essere vero,

conforme cioè alla cosa (nell'adeguazione alla "cosa stessa" che deve essere intuita *originaliter*), e non importa che piaccia o meno a me e ai miei compagni, che ci colpisca tutti "alla radice": la radice non serve. Il pensiero non è giusto perché io o noi, per come siamo, non possiamo non pensare in questo modo; semmai, solo se è un pensiero giusto, è giusto anche il nostro pensare, e noi stessi siamo giusti soggetti di conoscenza che recano in se stessi la direzione di giudizio "in sé" giusta. Ciò caratterizza anche il cosiddetto "interesse teoretico", l'"atteggiamento puramente teoretico" proprio della conoscenza autentica. È l'interesse "puro" per la cosa, rivolto alla cosa stessa, per come essa è; il che equivale però a dire, in base all'autentica intenzione guida: che è unicamente rivolto alle certezze che normano il giudizio, alle convinzioni e agli enunciati che in ogni momento possono nella fondazione conforme alla norma (in molti passi che sono a loro volta conformi) mostrare la propria conformità alla norma. Solo allora hanno l'*adaequatio* alla "res" che essi "abitano" nel modo dell'originario esser dato in sé proprio dell'azione evidente. Là dove non vi sono questo contrasto e questa volontà consapevolmente rivolta alla verità intesa nel senso della conformità alla norma, le conoscenze e le fondazioni non possono essere del tutto corrette, vale a dire dimostrabili nell'autentico atteggiamento conoscitivo, ma sono conoscenze autentiche soltanto per chi le ha ingenuamente formate. Se immaginiamo che l'interesse teoretico e la relativa condotta teoretica non siano limitati a singoli casi e a singole persone, e se assumiamo piuttosto che la gioia per l'autentica conoscenza divenga un fine universale nella vita dell'uomo, una "vocazione", sorge allora l'autentica scienza e, qualora sia pienamente universale rispetto alla sfera della conoscenza e abbracci l'universo di ciò che in generale è teoreticamente

conoscibile, la filosofia. È lo stesso interesse teoretico a spingere in questa direzione»²⁷⁶.

La filosofia come scienza teoretica, il cui fondamento, come abbiamo visto anche in precedenza, consiste in un atto pratico di libertà, è la modalità fondamentale per la realizzazione del soggetto umano. Ed infatti nell'articolo degli anni '20 *Rinnovamento e scienza* la filosofia e la vita filosofica vengono considerate come i mezzi e gli scopi di un autentico rinnovamento morale della soggettività umana e del mondo culturale in cui essa si trova a vivere. L'articolo si apre con la seguente riflessione husserliana: «Come è possibile il rinnovamento di una cultura? a) Condizioni di possibilità di una "vera" vita comune in generale; b) e in ciò condizioni di possibilità affinché a una vita comune non vera, inautentica e priva di valore sia conferita la forma di una vita autentica e piena di valore. Più precisamente, la questione è α) in che senso inerisce all'essenza di una comunità e di una vita comune il fatto che possa avere la forma di una comunità "autenticamente" umana soltanto perché si è sollevata, muovendo da una forma inferiore, da quella di una vita non veramente umana, o addirittura dal grado di una comunità "animale" o di una comunità umana di livello infimo, a una "autenticamente umana": il fatto che, dunque, essa non sia "umana" sin da principio, ma possa esserlo soltanto al termine di un'evoluzione, di un divenire che, sia esso continuo o discreto, passivo o attivo, o comunque esso sia, porti a compimento una trasformazione, un rovesciamento e un capovolgimento dei valori. Ossia α') in che senso la trasformazione di una cultura da inautentica ad autentica può rappresentare uno scopo pratico, dipendente dalla volontà, e da una volontà che ha il carattere della volontà comune, di modo che può essere umana soltanto un'umanità che determina se stessa avendo come scopo l'*humanitas*.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 90-93.

α'') Quali vie conducono a ciò»²⁷⁷. La risposta è che la via principale per condurre la comunità umana al rinnovamento morale e alla piena realizzazione è una via filosofica. Infatti: «Da un lato, sappiamo che la condizione di possibilità perché si costituisca un'autentica comunità di ragione è che si produca al di sopra dei singoli individui che fanno filosofia uno stato di filosofi e un patrimonio comune oggettivo, un sistema di cultura che si sviluppa oggettivamente, la filosofia. I filosofi sono i rappresentanti deputati dello spirito della ragione, l'organo spirituale nel quale la comunità giunge in maniera originaria e duratura alla coscienza della propria vera determinazione (del proprio vero Sé), e l'organo deputato per la diffusione di questa coscienza nella cerchia dei "profani". La filosofia stessa è il sedimento oggettivo del loro sapere e, perciò, del sapere della comunità stessa; in essa è documentata l'idea della comunità giusta, dunque l'idea teleologica che si è formata la comunità stessa tramite il suo stato di filosofi; e in questa forma oggettiva è sempre pronta per ogni filosofo, come organo della comunità (e, rispettivamente, per ogni profano che la comprende come membro della comunità), a essere attualizzata e a esercitare il relativo effetto. Analogamente, ogni conoscenza del mondo oggettivata nella filosofia è sempre già un mezzo per rendere possibile l'agire razionale nel mondo che ci circonda in una forma razionale più alta di quella che sarebbe una prudenza pratica prefilosofica. Dall'altro, però, la filosofia è un regno di autovalori ideali oggettivi (di valori assoluti). Ogni creazione di valori ideali assoluti eleva il valore dell'uomo che li crea, e il creare è in sé e per sé uno strato della vita d'assoluto valore. E dato che ogni bene simile è bene comune, lo stesso vale per la comunità, la quale operando in tal modo produce un che di assolutamente pieno di valore e con ciò vive già in uno strato quale è quello

²⁷⁷ Id., *Rinnovamento e scienza*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 53.

richiesto dallo scopo della più alta umanità.»²⁷⁸ Proprio l'autentica vita filosofica – intesa non semplicemente come tecnica, come si è visto nei paragrafi precedenti a proposito della vita etica - è portatrice di quei valori assoluti che rappresentano il punto ideale di sviluppo dell'umanità. Infatti: «Consideriamo ora la forma di valore più elevata di un'umanità autenticamente umana, che viva e si sviluppi formando se stessa in direzione di un'autentica *humanitas*. È quella in cui la filosofia, in quanto saggezza mondana, ha assunto la forma della filosofia come scienza universale e rigorosa, in cui la ragione si è plasmata e oggettivata nella figura del "logos". Tracciamo qui l'ideale. La scienza rigorosa, in virtù del suo metodo che permette un sapere universale, in grado di fondare la verità oggettiva nelle radici ultime della conoscenza cui giunge l'evidenza, indaga tutte le possibili forme e norme della vita e del divenire dell'uomo, della vita individuale e di quella collettiva, del divenire della singola personalità e di quello delle possibili comunità personali, e in particolare, come ovvio, tutte le forme, rispondenti a norme, del divenire dell'"autentica" umanità e delle comunità "autenticamente umane". Vanno così delineate le sfere più ampie e idealmente sicure delle possibilità pratiche, per portare l'umanità, in cui è crescita o sta crescendo questa filosofia, sulla via dell'evoluzione verso l'autentica umanità: la filosofia sociale rigorosa, e in particolare la dottrina sociale della ragione, fornisce la teoria che può valere nella pratica e che si lascia adeguare alle situazioni concretamente date [...]. Tramite i suoi uomini di scienza (i suoi filosofi quali scienziati rigorosi), la comunità ottiene così una coscienza di sé incomparabilmente più elevata in quanto coscienza della forma e della norma del suo essere autenticamente umano e dei metodi che

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

permettono di realizzarlo e di imboccare in modo autonomo la strada di uno sviluppo progressivo»²⁷⁹.

Anche in questo caso la filosofia come scienza rigorosa si biforca nella duplice strada della pura conoscenza teoretica e della sua applicazione pratica e normativa. Infatti «la scienza, che è sorretta dall'autorità della più perfetta evidenza e che ha raggiunto il riconoscimento generale, e la volontà della comunità, da essa motivata, di regolare l'intera vita nel senso della ragione logica, determinano ora la comunità non solo a seguire la scienza nelle convinzioni teoretiche, ma a lasciarsi guidare da essa anche nelle questioni *tecnico-pratiche*. La *tecnica*, di cui qui si parla, è però la tecnica "etica", la tecnica dell'autorealizzazione dell'*humanitas* autentica. La determinazione della volontà si indirizza dunque a trasformare corrispondentemente al vita della comunità in tutte le sue forme precedentemente date, indicare alle istituzioni della comunità le loro vere norme (le norme della loro autenticità in relazione alla loro forma particolare) e pertanto a plasmare tutto l'umano, per quello che pertiene sia alla sfera dell'individuo sia a quella della comunità, in tutti i suoi vincoli. Ma la scienza rigorosa svolge il suo ruolo eticizzante in quanto scienza dello spirito non solo nel modo sopraindicato; ha anche il compito fondante di indagare nelle loro forme e nei loro tipi fondamentali tutte le operazioni che si compiono nell'attività personale, individuale e comune, e di determinarne le configurazioni e i principi normativi, trattando così i possibili ambiti della cultura e le loro forme normali. Nel far questo essa indaga, nel suo essere riferita a se stessa, in quanto teoria della scienza, anche le sue autentiche possibilità d'essenza e le condizioni delle sue possibilità normali. In questo suo essere riferita a se stessa, si garantisce le possibilità pratiche di realizzare

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

la forma della scienza rigorosa – di svilupparsi nel costante autodivenire. Lo sviluppo dell'universale *teoria della scienza* (teoria della ragione e logica) è un organo e al contempo una fase dell'evoluzione umana verso un'umanità che pervenga alla più alta autorealizzazione; d'altro canto, la teoria della scienza, al pari della scienza che grazie a essa diviene rigorosa, costituisce una componente fondamentale della cultura più alta in senso oggettivato, nel senso cioè del mondo di valore spirituale oggettivo che si costruisce come correlato dello sviluppo razionale dell'umanità [...]. La scienza non ha, però, significato unicamente in qualche sfera limitata e in qualche limitata direzione di ricerca, ma esercita le proprie funzioni più alte in quanto scienza universale e assoluta – a prescindere dal fatto che essa, in quanto scienza universale, rende atti gli uomini a conoscere la totalità delle realtà e delle possibilità in base a leggi fattuali e d'essenza, e perciò ad appropriarsi di un regno immensamente grande e bello di valori dell'umanità come correlato di una grande e bella vita di coscienza. E non solo perché, in quanto scienza della natura, rende gli uomini atti a plasmare tecnicamente la natura secondo i propri bisogni pratici, così come, per altro, le scienze dello spirito possono diventare utili dal punto di vista pratico per la prassi pedagogica, politica, ecc. Le utilità sottostanno a norme etiche, e pertanto vanno considerate in sé solo relativamente. Ma la scienza universale e ultimamente fondata è la filosofia scientifica, e permette di conoscere la totalità delle realtà e possibilità in modo ultimativo, procura la comprensione del "senso" del mondo e, pertanto, la possibilità di una vita che ha il carattere di una vita assoluta consapevole di sé e che vivendo realizza il senso assoluto del mondo, lo realizza nel conoscere, nel valutare, nelle forme estetiche creative, e nell'agire etico in generale»²⁸⁰. L'essenza della scienza filosofica rigorosa include

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 67- 69. Il ruolo salvifico della filosofia come scienza rigorosa teoretico-

dunque sia il piano teoretico conoscitivo, che il piano etico concreto della vita sociale, ed infatti Husserl prosegue la trattazione andando a specificare la funzione socio-politica della scienza stessa²⁸¹.

pratica é stato analizzato in H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie E. Husserls*, pp. 150-161. Lo stesso autore tende a interpretare l'etica husserliana, e di conseguenza il ruolo prettamente etico che svolge per Husserl la filosofia, come un'etica delle virtù. Secondo l'interprete giapponese, la soggettività pienamente razionale viene a coincidere, nella concezione husserliana, con lo sviluppo armonico delle virtù della persona spirituale costituita all'interno del suo mondo culturale. La tesi, che avvicina pertanto l'etica husserliana all'etica aristotelica, non é priva di spunti interessanti, come si avrà modo di notare nel seguito della trattazione. Si vedano a questo proposito le pp. 238-277. Altri lavori che si occupano di mostrare come l'etica husserliana, dal dopoguerra in poi, diventi un'etica della persona sono: J. G. Hart, *The person and the Common Life: Essay in a Husserlian Social Ethics*, cit.; C. Spahn; *Phänomenologische Handlungs Theorie...*, cit., pp. 115-139 e pp. 206-210; I. A. Bianchi, *Etica husserliana*, cit., pp. 163-174; U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, in B. Centi e G. Gigliotti, *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 327-356.

²⁸¹ «È allora anche compito della scienza rigorosa analizzare, nella considerazione d'essenza, in quella delle pure possibilità, da un lato, e nella considerazione concretamente fattuale dall'altro, in che senso la comunità di volontà sorretta dalla sola autorità della libera ragione, dallo stato dei dotti, e dalla formazione generale (che si subordina volontariamente alla autorità della scienza, al mondo dei dotti) possa trasformarsi in una comunità imperiale, vale a dire in una comunità in cui tutti i singoli soggetti di volontà siano parte di una centralizzazione della volontà, nella forma di una organizzazione di potere di chi comanda e di chi serve, nella quale ognuno debba adempiere le funzioni assegnategli e possa decidersi liberamente da sé soltanto nei confini prescrittigli. Vanno indagate in generale tutte le forme possibili di organizzazione, e di conseguenza quelle statali, nel loro significato etico, e in particolare va posta la questione se a un'umanità, in quanto comunità di vita che è solo nel divenire, inerisca essenzialmente di avvicinarsi all'ideale di una comunità etica del volere basata sulla libera ragione unicamente attraverso e mediante un impero, uno Stato. Analogamente, c'è da chiedersi se tutti o soltanto alcuni ambiti di vita o di cultura possano essere regolati dal potere dello Stato quali non, e in che misura il progresso dello sviluppo etico debba avere come conseguenza uno smantellamento graduale dell'organizzazione del potere statale. In ogni caso, come ogni singolo uomo è etico soltanto in quanto lo diviene, e lo diviene unicamente nella lotta costante e nel progresso etico, così una comunità etica è essenzialmente in divenire, in progresso. Da entrambi i lati è, però, presupposta la forma di umanità etica come un'umanità in cui è desta la coscienza etica di sé, e l'idea teleologica qui costituita dell'umanità autentica è decisiva per l'educazione e la formazione di sé. Questa forma assoluta di valore determina allora le ulteriori forme di valore, quelle dello sviluppo etico nel senso dell'elevazione (le forme positive dello sviluppo), e il decadimento come forma di sviluppo di valore negativo. Inoltre ci deve chiedere come debbano essere ordinati i rapporti tra Stato e nazione, come si debba determinare l'idea di nazione in quanto idea etica particolare, come essa debba fungere quale idea teleologica pratica, quali organizzazioni nazionali specifiche siano richieste e come esse possano diventare organizzazioni della volontà. Importante è qui anche la questione del valore peculiare del valore e del diritto della "veneranda tradizione", in che misura ciò che è storico possa essere rispettato come

Un discorso analogo, e senza dubbio più chiaro, può essere rintracciato in uno scritto dello stesso anno dal titolo *Einleitung in die Idee der Philosophie*, al quale si è già fatto riferimento in precedenza. In questo testo la filosofia è identificata in primo luogo con l'interesse teoretico teleologicamente orientato verso la piena conoscenza scientifica. In questo processo la filosofia subordina a sé l'insieme di tutti gli altri saperi e delle altre scienze, comportando così una gerarchia di esse nel senso di una regionalizzazione

tale, anche quando, in quanto "rimasuglio", ha perduto il suo originario senso di ragione, e in quali circostanze debba essere abbandonato a favore dei valori dell'autentica razionalità. Infine, il problema è se ogni umanità culturale compiuta debba (una volta che, in quanto etica, abbia assunto la forma di una "sovranazione", che oltrepassa le singole nazioni, o eventualmente di un sovrastato, al di là di ogni singolo stato) compiersi chiudendosi verso l'esterno, o se non sia un'istanza etica che una comunità etica si allarghi al mondo intero, fin dove giunga la possibilità della comprensione reciproca e pertanto dell'accominamento. Arriviamo così all'idea di un'umanità etica-universale, a un popolo mondiale [Weltvolk] veramente umano al di là di tutti i singoli popoli e sovrappopoli che li abbracciano, al di là di tutte le culture, a uno Stato mondiale al di là di tutti i singoli sistemi statali e di tutti i singoli Stati» (E. Husserl, *Rinnovamento e scienza*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 69-70). La riflessione husserliana sulla struttura comunitaria è presente anche in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920...*, cit., pp. 77-110; Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß Zweiter Teil: 1921-1928...*, cit., pp. 165-184 e 192-232; Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß Dritter Teil: 1929-1935...*, cit., pp. 480-507. Essa è stata oggetto di una serie di studi, oltre a quelli già citati in merito all'etica sociale, tra i quali ricordiamo: G. Brand, *Edmund Husserl-Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in «*Zeitschrift für Phänomenologische Forschung*», (1978), 6\7, pp. 28-117; J. Allen, *Teleology and Intersubjectivity*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 213-219; K. Hammacher, *Fichtes und Husserls transzendente Begründung der Intersubjektivität und die antropologische Fragestellung*, cit.; J. V. Iribarne, *La Intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, 1988; J. G. Hart, *I, We, God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, in S. Ijsseling (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, cit., pp. 125-149; J. V. Iribarne, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg/München, 1994; C. Spahn, *Phänomenologische Handlungs Theorie*, cit., pp. 140-161 e pp. 211-213; R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e di anarchia*, cit., pp. 257-360; U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason To Love*, cit., in particolare alle pp. 241-247, in cui l'autore passa in rassegna la varietà di possibilità che assume il concetto di comunità nel pensiero etico e morale di Husserl dagli anni '20 in poi. È importante anche far menzione degli scritti di A. Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, Napoli, 1965 (in particolare le pp. 219-242 dedicate al pensiero di Husserl, in cui viene sottolineata l'importanza dell'aspetto intersoggettivo e comunitario all'interno della prospettiva trascendentale della fenomenologia), e *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, cit. Importantissimo in relazione alla concezione husserliana dello stato e delle comunità organizzate è K. Schumann, *Husserls Staats Philosophie*, Freiburg\München, 1988.

delle discipline. Naturalmente la piena conoscenza scientifico-fenomenologica passa per il superamento dell'ingenuità naturale e dell'atteggiamento "realistico" intrinsecamente proprio di tutte le discipline empiriche²⁸². Ma il punto più importante di questo scritto è che Husserl considera la conoscenza assoluta ed universale come l'idea limite verso la quale debbano tendere tutti gli sforzi filosofici e vitali dell'uomo. La costituzione di una scienza filosofica assoluta e rigorosa viene infatti ad essere la modalità fondamentale tramite cui l'uomo procede alla costruzione di un mondo spirituale perfetto e ad una perfetta vita di coscienza. Solo nella scienza filosofica rigorosa possono realizzarsi pienamente le potenzialità ideali della personalità e della soggettività umana²⁸³. Sempre nello stesso scritto, infatti, Husserl spiega che la filosofia – intesa in senso rigoroso – ha due aspetti: il primo teoretico, finalizzato alla pura conoscenza, ed il secondo pratico assiologico, finalizzato alla realizzazione pratica delle norme universali²⁸⁴. In un'appendice dello stesso scritto emerge con chiarezza come questi due aspetti siano armonicamente connessi nell'interezza della vita concreta del soggetto umano²⁸⁵. Nell'appendice seguente è nuovamente ribadita la necessità che la filosofia si ponga come ideale quello di una conoscenza assoluta e rigorosa²⁸⁶.

²⁸² Cfr. E. Husserl, *Einleitung. Die Idee der Philosophie*, in Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, cit., pp. 163-167 e 176-204.

²⁸³ Cfr. *ibid.*, pp. 170-176. Come visto in precedenza, tale doppia forma di realizzazione culmina nell'assolutezza dell'idea di Dio.

²⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 204-208.

²⁸⁵ Cfr. Id., *Beilage V: Die Philosophie als Wissenschaft von den sich Wechselseitig durchdringenden Vernunftidealen*, in Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, cit., pp. 227-228).

²⁸⁶ Cfr. Id., *Beilage VI: Die Idee absoluter Erkenntnis: Reine Philosophie als Ideenlehre und Metaphysik als absolute Wissenschaft von der faktischen Wirklichkeit*, in Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, cit., pp. 229-230.

La funzione della filosofia è ben espressa inoltre in uno scritto di Husserl degli anni '20 significativamente intitolato dal titolo *Critica radicale*. Vale la pena di citarlo per esteso: «Il mondo, con tutto ciò che di bello e buono vi è accaduto, in modo cieco o in una razionalità imperfetta, immatura e oscura, che però contiene anche in questa cecità od oscurità del male e del giusto, deve svelare il proprio ingiusto e giusto, bene e male, la propria bellezza e la propria bruttezza, i propri valori e disvalori, e il fine è quello di appropriarsi spontaneamente di ciò che di bello, di buono e di giusto si è qui prodotto, e di procurargli, per mezzo della critica, la forza efficace per sé e per tutti quelli che comprendono, l'autorità della ragione che intende in modo evidente, e in questa ragione rivelata renderlo componente fondamentale di un mondo da formare in modo nuovo. Per l'irrazionale, però, vale la battaglia di annientamento, e la critica ha qui la funzione di preparare le corrispondenti formazioni razionali. Il mondo storico è il mondo dei passati e il mondo del presente, nella misura in cui racchiude in sé, come tradizione, i sedimenti del passato. Una nuova vita, una nuova umanità richiede una trasformazione di questo presente vivente in parte tramite la sua critica, in parte tramite la critica dei passati stessi che, nelle loro forme passate e non più operanti nella forma originaria, possono esigere di essere ridestati in modo nuovo, e richiedere alla fine, sulla base della valutazione dei dati mediata dalla critica, un modello per l'agire pratico progettato in autonoma razionalità. L'uomo autonomo vuole, dunque, costruirsi *questo nuovo mondo*, e ciò richiede alla fine una critica di principio, nonché un riflessione ultima sui principi ultimi, compresi i principi che rendono possibile la critica e che, per altro, rendono possibile una vera vita razionale. Quest'ultima non è, in base a quanto detto, una vita che possa essere giustificata da una riflessione razionale che sopraggiunga dall'esterno in modo accidentale e che

sia possibile soltanto in generale, ma una vita il cui stesso soggetto può giustificare la ragione della sua presunta vita razionale. Una vita razionale deve essere vita in cui l'Io può diventare assolutamente certo della propria ragione come ragione assoluta. Ma questa è la *vita filosofica* [...]. Ogni radicale rinnovamento dell'umanità nella direzione di un'umanità autonoma presuppone una filosofia radicale. E con ciò siamo di fronte al vero e proprio inizio della liberazione dell'umanità»²⁸⁷.

Assolutamente coerente con quanto detto è la riflessione conclusiva di un'altro scritto husserliano, dal titolo *Sull'idea di assoluta giustificazione* che recita così: «Come singolo uomo e insieme con gli altri – noi uomini – vogliamo formarci un mondo che sia il migliore possibile e ci sosteniamo l'un l'altro, per quanto possiamo, nell'aspirazione alla migliore autoformazione possibile. Ci illumina l'idea di un'umanità e di un mondo culturali perfetti, l'idea di una vita dell'umanità nella quale ogni singolo individuo non si limiti a vivere, ma viva nella coscienza della ragione, agisca in maniera evidente e penetri con lo sguardo ogni proprio agire, la grande connessione della comunità umana socialmente legata e dell'agire accomunato, ordinandoli secondo i principi di una ragione comune; una vita in cui ciascuno goda della massima soddisfazione che può essere detta umana, quella di una produzione individuale che procura il meglio possibile nel quadro di una comunità unita nel miglior modo possibile, fondata sull'amore reciproco e che si sa retta perciò dall'amore per ogni vero bene»²⁸⁸.

²⁸⁷ Id., *Beilage VII (zu S. 94): Radikale Kritik <1922\23>*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 107-108. La traduzione italiana, a cura di C. Sinigaglia, è Id., *Critica radicale <1922-1923>*, in Id., *L'idea d'Europa*, cit., pp. 117-118.

²⁸⁸ Id., *Beilage VI (zu S. 94): Zur Idee der absoluter Rechtfertigung <1922\23>*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 105-107. La traduzione italiana, a cura di C. Sinigaglia, è Id., *Sull'idea di assoluta giustificazione*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 114-115.

Da questi ultimi riferimenti appare chiaro come la vita filosofica e teoretica sia da Husserl considerata come il culmine dell'esperienza individuale e comunitaria e quindi il punto massimo di espressione e realizzazione dell'idea di umanità, la quale, per converso, rappresenta il fine pratico e concreto dell'attività filosofica. Dar vita ad un'umanità nuova, rinnovata, autonoma e razionale è compito della filosofia e, nello stesso tempo, la vita filosofica - intesa sempre nel duplice senso - è l'espressione stessa e l'ideale dell'umanità rinnovata²⁸⁹.

5. Il compito della filosofia

A questo proposito è utile far riferimento ad un testo più tardo, ad una comunicazione che Husserl scrisse nel 1934 per l'VIII Congresso Internazionale di Filosofia a Praga dal titolo *Über den gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. L'articolo si apre con la domanda circa l'essenza della filosofia: «La filosofia del presente? Rappresenta essa forse un'unità che - come nel

²⁸⁹ Il tema del duplice scopo della filosofia come scienza rigorosa (nel senso del suo essere una forma vivente di prassi tendente alla piena realizzazione di una verità teoretica - la piena conoscenza universale - che serva come norma poi per la costituzione pratica e normativa del rinnovamento del mondo umano e spirituale) è trattata da Husserl anche in *Id., Ist das Ziel einer universalen Erkenntnis nicht überhaupt sinnlos?*, (Beilage V e in *Id., Erste Philosophie (1923\24) Zweiter Teil...*, cit., pp. 336-355. Un'interessante analisi del ruolo della filosofia intesa come sintesi di momenti pratici che incontrano elementi teoretici, prendendo così le forme di una *praxis* vivente può essere ritrovata in molti lavori interpretativi dei quali ci limitiamo a citarne alcuni: G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, Bari, 1961; E. Paci, *Funzione e significato delle scienze per l'uomo*, Milano, 1963; P. Jansenn, *Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls*, in K. Held; U. Claesges, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972, pp. 145-163; E. Ströker, *Husserls transzendental Phänomenologie*, Frankfurt, 1987; K. Schumann, *Husserls Idee der Philosophie*, in « Husserl's Studies », (1988), 5, pp. 235-256; R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e di anarchia*, cit.; E. Paci, *Tempo e Verità nella fenomenologia husserliana*, cit.; H. R. Sepp, *Praktische Transzendentalität oder transzendental Praxis? Zur Problem der Verweltlichung transzendentalphänomenologischer Erkenntnisse*, in M. Benedikt.; A. Bäumer, *Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Shutz in der Krisis der phänomenologische Bewegung*, Wien, 1993, pp. 189-207; C. Spahn, *Phänomenologische Handlungs Theorie...*, cit., pp. 198-237. Anche nel già citato lavoro di H. Tietjen, *Fichte und Husserl*, pp. 251-286, é presente una riflessione sul significato essenzialmente pratico della filosofia trascendentale.

caso delle scienze positive – tiene uniti i suoi scienziati? Un'unità che sia rappresentata dallo sviluppo e dal progresso infinito di un'unica idea finale, alla cui realizzazione prendano parte tutti gli scienziati? [...]. C'è nella filosofia un metodo unitario, un sistema di insegnamento di teorie fra loro connesse? Si trovano oggi gli scienziati nell'unità di motivazione da cui prenda forma un'identica problematica?»²⁹⁰. Come si può facilmente notare, la domanda husserliana circa lo scopo della filosofia è esattamente la stessa che abbiamo ritrovato nell'articolo del 1911 sulla filosofia come scienza rigorosa. In primo luogo Husserl chiarisce che la filosofia non può essere in alcun modo messa sul piano delle altre discipline, perché esse sono scienze filosoficamente orientate e solo la scienza filosofica ha la possibilità di mostrarne il fondamento eidetico²⁹¹. Al contrario, Husserl ribadisce come la filosofia debba essere considerata la scienza delle scienze, l'unica portatrice dell'autentico senso della razionalità²⁹².

La prima distinzione che Husserl riscontra nella filosofia è quella di avere al suo interno un aspetto teoretico ed uno pratico fra loro inscindibilmente connessi: «Possiamo distinguere due aspetti; uno è l'atteggiamento rigorosamente teoretico, l'altro è rappresentato dalla prassi multiforme della conservazione individuale, sociale e nazionale»²⁹³. Parlando del secondo, Husserl scrive che, nel mondo culturale delle singole nazioni e culture, il comportamento dell'uomo è essenzialmente finalizzato alla risoluzione dei problemi pratici e concreti che ci trova a dover affrontare. Questo avviene nel panorama storico delle relazioni pacifiche e belliche con i

²⁹⁰ E. Husserl, *Über den gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 184.

²⁹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 185-186.

²⁹² Cfr. *ibid.*, p. 186.

²⁹³ *Ibid.*, p. 186.

popoli stranieri e con culture profondamente diverse. Anche le relazioni con queste culture conservano una connotazione essenzialmente pratica ed empirica²⁹⁴. Tuttavia lo stesso atteggiamento teoretico - come abbiamo già visto - è in qualche modo una prassi proprio perché nel suo prendere forma come sapere universale dà vita ad un mondo culturale pieno di senso: «Il nascente atteggiamento teoretico rivolto verso l'universale, universale nel senso che concerne la vita degli uomini, non è un atteggiamento pratico. D'altro canto, però, seppure in un senso completamente nuovo, esso è pratico. Il suo interesse non è conoscere ciò che serve nell'orizzonte del mondo circostante [...]. L'interesse teoretico è un puro interesse universale nei confronti dell'essere [...]. Un secondo momento, però, con il quale la finalità della prassi "teoretica" assume il significato della scienza [...] è la formazione del tutto nuova del senso del mondo come campo tematico dei giudizi scientifici, dell'essere e dell'essente (se mondo significa universo di essenze) ed infine dei concetti di verità, conoscenza e ragione. Il *θαυμάζειν*, l'interesse teoretico, non è perciò la mera curiosità di conoscere il mondo intero e sconfinato intorno a noi»²⁹⁵.

A questo punto Husserl traccia la linea ideale di sviluppo della filosofia dai Greci sino al mondo contemporaneo, mostrando come la *praxis* teoretica, fondata sul primato della conoscenza universale (*ἐπιστήμη*) sull'apparenza relativa (*δόξα*), comporti la nascita di una nuova cultura²⁹⁶. Su questi temi torneremo nel prossimo capitolo. Qui ci interessa notare come Husserl, mostrando il *telos* ideale della filosofia moderna ed allo stesso tempo il suo fallimento storico, chiarisca in modo assolutamente illuminante quale sia, a

²⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 186-187.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 187-188.

²⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 188-205.

suo avviso, l'autentica funzione della filosofia: «E qual è dunque il risultato di tutto questo moderno sviluppo? Esso procede da duecento anni con uno slancio stupefacente, accompagnato dal generale convincimento di aver condotto la filosofia come scienza universale autonoma in un processo inarrestabile; una scienza che può dar giustificazione nel mondo naturale di tutte le realtà terrene e celesti, fisiche e psichiche, e nell'antropologia razionale, nell'etica, nella sociologia, nella teologia, e così via, di tutte le scienze dello spirito. Anche le grandi questioni pratiche dell'umanità [...] devono essere sottoposte all'autogiustificazione della ragione in questa grande era della filosofia che, al pari della filosofia antica, non deve temere l'accusa che l'analisi razionale delle questioni pratiche possa portare ad una separazione "astratta ed intellettuale" della vita. La ragion pratica, come la ragione stessa nell'orizzonte tematico di questa filosofia, riguarda non solo il singolo uomo, ma anche l'uomo nella sua socialità, nello Stato, nelle strutture internazionali ed, in ultimo, riguarda *l'intera umanità* secondo il punto di vista della sua possibilità di forgiarsi autonomamente secondo ragione. Lo stesso problema di come la ragione teoretica possa diventare pratica è oggetto della riflessione e della decisione teoretica [...]. In questo potente flusso, colmo di volontà appassionata, di scienza rigorosa ed assoluta, in questo flusso della vita conoscitiva, noi uomini del XIX secolo notiamo un sostanziale mutamento che può essere considerato un fallimento filosofico. Intendo un fallimento di quella scientificità che si pensava essere già stata perfettamente raggiunta, quella di un'universale e assoluta conoscenza del mondo e dunque di una universale conoscenza degli uomini alla vita spirituale dei quali tutte le scienze particolari dovessero prender parte. Il fallimento della ragione teoretica in quanto filosofia include anche il fallimento della ragion pratica. Quello che la filosofia moderna con le sue

scienze [...] intendeva risvegliare proprio come conseguenza necessaria della vera scientificità filosofica, quello che già la filosofia antica a partire da Socrate aveva visto come specifica funzione della filosofia, era la creazione di una *vera e più elevata umanità*. Non nel senso di una cultura maggiormente raffinata, ma bensì come modo di pensare orientato al *καλός κάγαθός* che determinasse l'intera esistenza umana nello sforzo di realizzazione del suo operato. Questo però non in un isolamento egoistico, ma secondo [...] un modo di pensare che guidasse l'intera umanità, nell'infinito progresso dell'educazione, dell'"illuminismo", al raggiungimento di un nuovo grado di esistenza spiritualizzata, nel quale l'umanità divenisse consapevole del suo vero *telos*, e alla luce del quale potesse darsi autonomamente forma»²⁹⁷. Husserl mostra qui con chiarezza come la vita teoretica - che in sé rappresenta l'espressione più alta della soggettività umana - abbia come suo obbiettivo *pratico* la costruzione di un'umanità migliorata e resa autentica, cioè pienamente razionale. Il richiamo all'idea di umanità presente in questo scritto ci riporta alla stessa istanza e necessità di tipo universalistico cui Husserl faceva riferimento nelle lezioni del '17 sul pensiero di Fichte. Anche in questo caso, infatti, il compito vero della scienza filosofica intesa in senso rigoroso è di dar vita ad una vita culturale di tipo superiore e perfettamente razionale in cui l'intera umanità possa portare a compimento il proprio *telos ideale*. Tale *telos*, come si può notare, non è per nulla distaccato dalla varietà delle dimensioni storiche e culturali in cui viene a maturare. Nella seconda parte di questo lavoro cercheremo di mostrare come la concezione husserliana dell'umanità ed il suo *telos* evolutivo vadano ad incontrarsi con le caratteristiche storiche proprie della cultura europea.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 205-207.

PARTE II

L'IDEA DI UMANITÀ EUROPEA

Introduzione

La seconda parte di questo lavoro si occupa della concezione husserliana dell'umanità europea e del suo *telos* ideale.

I testi di Husserl in cui appare con estrema chiarezza la sua concezione del *telos* e dello sviluppo ideale della cultura europea sono principalmente due. Si tratta della conferenza tenuta a Vienna il 7 Maggio del 1935 dal titolo *La Crisi dell'umanità europea e la filosofia* e delle riflessioni husserliane dello stesso anno sul concetto di storicità²⁹⁸. Proprio perché entrambi i testi si occupano di questioni essenziali nell'ultima fase della speculazione del filosofo, hanno visto la luce all'interno del volume dell'Husserliana che contiene la famosa opera sulla *Crisi delle scienze europee*.

Come si avrà modo di notare, da questi due testi emerge una concezione della storia europea che viene concretamente a coincidere con lo stesso *telos* ideale della soggettività mostrato nella prima parte di questo lavoro. In particolare il *telos* della cultura e dell'umanità europea viene a coincidere con la piena realizzazione ed evoluzione ideale del *telos* dell'umanità, inteso come sintesi di elementi pratico-morali e di elementi teoretico-speculativi.

²⁹⁸ La prima di queste due opere, dal titolo originale *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie* è stata pubblicata in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., ed è disponibile in traduzione italiana in Id., *La Crisi delle Scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 328 -358 e in Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, a cura di R. Cristin, Venezia, 1999, pp. 47-92. Le riflessioni sulla storia sono invece pubblicate in appendice a E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, cit., e sono disponibili in traduzione italiana in Id., *La crisi delle scienze...*, cit., pp. 529-541.

Dando inoltre uno sguardo ai lavori husserliani del decennio precedente, sembra che Husserl abbia inteso mostrare l'evoluzione di tale *telos* ricostruendo il complicato intreccio tra il piano ideale e razionale ed il piano empirico degli eventi della storia europea. A questo proposito sarà interessante far riferimento agli articoli pubblicati negli anni '20 sulla rivista giapponese «Kaizo» nei quali, come avremo modo di vedere (e come in parte si è già osservato nella sezione precedente), Husserl traccia un'interpretazione filosofica dell'evoluzione della storia europea dalle sue origini nella grecità fino all'età della crisi, passando per la Riforma protestante, la Modernità e l'Illuminismo.

I suddetti articoli non sono gli unici dai quali emerge la concezione Husserliana della storia europea. Di questa questione si occupa interamente lo scritto *L'idea di una cultura filosofica* del 1924, cui si è già fatto riferimento in precedenza e che ha visto la luce, come già accennato, nel volume dell'husserliana dal titolo *Erste Philosophie*.

Un'altra fonte dalla quale è possibile ricavare la concezione husserliana del *telos* europeo è il già citato *Storia critica delle idee*, sempre degli anni'20, nel quale Husserl mostra l'evoluzione della filosofia dalla grecità sino all'era moderna. Se da un lato queste riflessioni husserliane sulla storia della filosofia esulano dal tema che ci accingiamo a trattare, dall'altro saranno utili per mostrare con maggiore chiarezza quale è secondo Husserl il ruolo che la filosofia ha avuto nella formazione della cultura europea. Questo ruolo sembra essere assolutamente centrale tanto da poter dire che, per il filosofo moravo, l'idea di Europa si risolve interamente nell'idea stessa di filosofia. A questo proposito sono utili un altro paio di riferimenti. Si tratta, in primo luogo, della già citata comunicazione che nel 1934 Husserl spedì all'VIII Congresso Internazionale di Filosofia a Praga dal titolo *Über den*

gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, e, in secondo luogo, di alcuni inediti degli anni '30 di recente pubblicati in Italia con il titolo *La storia della filosofia e le sue finalità*²⁹⁹.

A queste riflessioni husserliane è naturalmente necessario affiancare la *Crisi delle scienze europee* e il nuovo volume dell'Husserliana pubblicato di recente che contiene una serie di inediti degli anni '30 intorno alla questione della crisi³⁰⁰.

Proprio perché il *telos* europeo appare nella filosofia husserliana come luogo di incontro tra elementi ideali ed elementi storico-empirici, tratteremo l'evoluzione della cultura europea secondo un piano cronologico, mostrando, in primo luogo, la concezione generale della storicità europea secondo Husserl, e soffermandoci in secondo luogo sui singoli elementi che, a partire dalla cultura greca e passando per il Medioevo, la Riforma protestante, la Modernità e l'Illuminismo, giungono fino alla crisi contemporanea.

²⁹⁹ E. Husserl, *La storia della filosofia e le sue finalità*, traduzione italiana a cura di N. Ghigi, Roma, 2004.

³⁰⁰ Id., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Husserliana XXIX), a cura di R. N. Smid, Dordrecht/Boston/London, 1993. Di quest'ultima non ci occuperemo specificamente nel corso della trattazione.

CAPITOLO III

L'IDEA DI EUROPA

1. Il "Telos" europeo come "telos" filosofico

L'*incipit* della conferenza di Vienna del 1935, anch'essa incentrata sulla questione della crisi, mostra sin dal principio l'importanza della filosofia per la definizione della natura della cultura europea³⁰¹. Husserl scrive: «in questa conferenza oserò tentare di suscitare un nuovo interesse per il tema, tanto discusso, della crisi europea, e di sviluppare l'idea storico-filosofica (ovvero il senso teleologico) dell'umanità europea. Mostrando la funzione essenziale che devono esercitare in questo senso la filosofia e tutte le sue ramificazioni, cioè le nostre scienze, riuscirò anche a mostrare la crisi europea in una nuova luce»³⁰². Da quest'inizio appare chiaro che il problema della definizione del *telos* e dell'identità della storia europea a parere di Husserl passa per la filosofia in quanto fondamento rigoroso di tutte le scienze. In particolare, il compito di spiegare l'essenza teleologica della cultura europea passa per una scienza dello spirito che abbia bandito qualsiasi elemento di naturalismo o riduttivismo³⁰³. Ed infatti il filosofo scrive che «le precedenti riflessioni ci permettono di assumere l'atteggiamento più adatto a cogliere il nostro tema,

³⁰¹ A proposito del contesto nel quale Husserl pronunciò il discorso che stiamo commentando, si veda P. Malina, *Der "Österreicher Kulturbund"*, in M. Benedikt; R. Burger, *Die Krisis der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaftsfortschritt*, Wien, 1986, pp. 250-272.

³⁰² E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit., p. 47.

³⁰³ Cfr. *ibid.*, pp. 48-52.

l'Europa spirituale, come un problema rientrante in una forma pura nelle scienze dello spirito, e a trattarlo innanzitutto dal punto di vista della storia dello spirito»³⁰⁴. Il tema dell'essenza dell'evoluzione della cultura europea viene così a intrecciarsi con l'aspetto prettamente storico. Secondo Husserl, «questa indagine rivelerà una sorprendente teleologia propria soltanto dell'Europa, una teleologia strettamente connessa alla nascita e all'affermazione della filosofia e delle sue ramificazioni, alle scienze dell'antica Grecia»³⁰⁵.

Segue la definizione del campo d'essenza all'interno del quale è possibile parlare di una peculiarità della cultura europea: «poniamo questo problema: come si caratterizza la forma spirituale dell'Europa? Europa qui non va intesa geograficamente, in conformità cioè alla carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli l'umanità europea. In un certo senso è evidente che rientrano nell'Europa i *Dominions* inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi o gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari che da sempre vagabondano per l'Europa. Il termine Europa allude evidentemente all'unità di una vita, di un'azione, di un lavoro spirituale, con tutti i suoi fini, gli interessi, le preoccupazioni e gli sforzi, con le sue conformità finali, i suoi istituti, le sue organizzazioni. [...] “La forma spirituale dell'Europa” – ma di cosa si tratta? Si tratta di mostrare l'idea filosofica immanente alla storia dell'Europa (dell'Europa spirituale), oppure, il che è lo stesso, la sua immanente teleologia, che, dal punto di vista dell'umanità universale in quanto tale, si rivela con la nascita e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 52-53.

vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti»³⁰⁶. La vita storica che si rende manifesta nella cultura europea è dunque una vita che segue come proprio scopo ideale ed infinito la piena razionalità pratica e teoretica cui si è fatto riferimento nella sezione precedente: la cultura europea è essenzialmente una cultura filosofica.

Per Husserl «l'appartenenza all'Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di tangibile anche per gli altri gruppi umani, i quali, nella costante volontà della preservazione spirituale e a prescindere dal calcolo dell'utilità, possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi, mentre noi, se riusciamo a comprenderci correttamente, ben difficilmente cercheremo, per esempio, di diventare indiani. Voglio dire che noi sentiamo [...] che nella nostra umanità europea è innata un'entelechia che permane attraverso tutti i mutamenti delle forme di vita europee e conferisce ad essi il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita e di essere che costituisce il suo eterno polo ideale»³⁰⁷.

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 53-54.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 55. La questione della particolarità dell'appartenenza all'umanità europea ed il rapporto tra questa e l'umanità in generale sono stati oggetto di una serie di studi volti a mostrare, da un lato, il sostanziale eurocentrismo del pensiero husserliano, dall'altro la sua struttura aperta. Tra questi ricordiamo: E. Höltenstein, *Europa und Menschheit. Zur Husserls kulturphilosophischen Meditationen*, in C. Jamme; O. Pöggeler (a cura di), *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt/München 1989, pp. 40-64; K. Held, *Husserl These von Europäisierung der Menschheit*, in C. Jamme; O. Pöggeler (a cura di), *Phänomenologie in Widerstreit*, cit., pp. 13-39. Si vedano inoltre: B. Waldenfels, *L'Europa di fronte all'estraneo* e R. Cristin, *L'Europa, la fenomenologia e le ragioni dell'interculturalità*, entrambi in R. Cristin; M. Ruggenini (a cura di), *La fenomenologia e l'Europa...*, cit., pp. 45-59 e 257-271 e E. Franzini, *Oltre l'Europa. Dialogo. Differenze dello spirito*, Milano, 1992. Proprio a causa del sostanziale eurocentrismo, la concezione husserliana dell'identità culturale europea ha portato nel corso degli anni a una riflessione critica sul concetto di estraneità. A tal proposito ricordiamo i lavori di B. Waldenfels, *In den netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1985; Id., *Erfahrung der Fremden in Husserls Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», (1989), 22, pp. 39-62; Id., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, 1990; Id., *Einführung in die Phänomenologie*, München, 1992; Id., *Das Ganze, das Normale und das Fremde. Zur Wissenschafts- und Gesellschaftskritik in Phänomenologie und Marxismus*, in M. Benedikt; A. Bäumer (a cura di), *Gelebtenrepublik. E.*

Secondo Husserl, «non si tratta del noto perseguimento di un fine che assegni un carattere proprio al regno fisico degli esseri organici, non si tratta cioè di una sorta di sviluppo biologico graduale, dalla forma germinale alla maturazione e poi fino alla vecchiaia e alla morte. Per essenza non esiste una zoologia dei popoli. I popoli sono unità spirituali; essi, e in particolare la sovranazione Europa, non hanno una forma matura raggiunta e raggiungibile in quanto forma di una ripetizione regolata. L'umanità spirituale non è mai compiuta e mai lo sarà, non potrà mai ripetersi. Il *telos* spirituale dell'umanità europea, nel quale è incluso il *telos* particolare delle singole nazioni e dei singoli uomini, è in una prospettiva infinita, è un'idea infinita verso cui tende segretamente, per così dire, l'intero divenire spirituale. Una volta che, lungo questa evoluzione, il *telos* si rivela come tale alla coscienza, essa diventa anche necessariamente un fine pratico della volontà e si delinea così un grado nuovo e più elevato dell'evoluzione stessa, una fase retta da norme, da idee normative»³⁰⁸. Come si può agevolmente notare, il discorso si avvicina molto alle riflessioni degli anni '20 e degli

Husserl und A. Shutz in der Krisis der phänomenologische Bewegung, Wien, 1993, pp. 17-34; Id., *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, in R. A. Mall; D. Lohmar, *Philosophische Grundelagen der Intekulturalität*, Bd. 1, 1993; Id., J. Daermann (a cura di), *Der Anspruch der Andere: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, 1998; Id., *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main, 1999; Id., *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Napoli, 2002; Id., *Estraniamento della modernità: percorsi fenomenologici di confine*, a cura di F. G. Menga, Napoli, 2005.

³⁰⁸ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit pp. 55-56. La polemica husserliana contro la "zoologia" dei popoli sembra in qualche modo essere rivolta, oltre che naturalmente contro il pensiero positivista e naturalista, anche contro le analisi della storia europea ed occidentale di Spengler. Del resto, la polemica husserliana contro i profeti di una fine apocalittica dell'Occidente, alla quale abbiamo accennato nel primo capitolo di questa tesi, colpisce in pieno l'autore de *Il Tramonto dell'Occidente*. Per un'analisi della differente percezione della natura e della crisi del mondo europeo nei due pensatori, si veda C. Möckel, *Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1998), 3, pp. 34-60.

anni '30 sulla funzione della filosofia e della morale che abbiamo trattato nella sezione precedente.

Di seguito Husserl traccia un'analisi della genesi dell'Europa, o meglio, dello sviluppo teleologicamente orientato della sua idea: «L'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo sia legittimo; parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio in singoli uomini e in singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a. C. In essa si delinea un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini nei confronti del mondo circostante. Da questo atteggiamento derivò una formazione spirituale di genere completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I Greci la chiamarono *filosofia*. Nella sua traduzione esatta, conforme al testo originario, questo termine non significa altro che scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di ciò che è. Molto presto nasce l'interesse per il tutto, e perciò si pone ben presto il problema del divenire onnicomprensivo e dell'essere nel divenire, del suo particolarizzarsi in forme generali e nelle regioni dell'essere. Così la filosofia si ramifica, la scienza unica si trasforma in una serie di scienze particolari»³⁰⁹. Dunque la peculiarità da cui ha origine la cultura europea è per Husserl la filosofia, intesa come scienza universale della totalità delle esperienze.

Infatti, Husserl scrive che «per quanto possa sembrare paradossale, nella comparsa della filosofia intesa in questo senso, nel quale sono già incluse tutte le scienze, io vedo il fenomeno originario dell'Europa spirituale»³¹⁰, e di seguito spiega cosa rappresentino, per la civiltà europea, la

³⁰⁹ E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit pp., pp. 56-57.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

scienza e la filosofia. «Filosofia, scienza: questi termini stanno ad indicare una classe particolare di creazioni culturali. Il movimento storico che ha assunto la forma stilistica di una sopranazionalità europea tende verso una forma normativa disposta all'infinito, ma questa forma non può essere indotta attraverso una mera osservazione morfologica esteriore dei suoi mutamenti. Il costante orientamento secondo una norma inerisce intrinsecamente alla vita intenzionale delle singole persone, e perciò delle nazioni e delle società particolari e, infine, all'organismo delle nazioni europee accomunate [...]. Esso inerisce loro intrinsecamente nella forma di un andamento necessario dello sviluppo e della diffusione dello spirito di norme universalmente valide. Ciò implica però una progressiva riplasmazione dell'intero genere umano, retto da idee che hanno cominciato a manifestare la loro efficacia in piccole e addirittura piccolissime cerchie. Le idee, queste nuove e meravigliose formazioni di senso prodotte da singole persone, che nascondono in sé infinità intenzionali, non sono come le cose reali nello spazio, le quali, per gli uomini in quanto persone, non significano ancora qualcosa per il semplice fatto di presentarsi nel campo della loro esperienza. Con la prima concezione delle idee, l'uomo diventa a poco a poco un uomo nuovo. Il suo essere spirituale entra nel movimento di una progressiva trasformazione. Questo movimento avviene fin dall'inizio nella comunicazione; nel proprio ambito di vita, risveglia un nuovo stile di esistenza personale e, nella successiva comprensione, un altrettanto nuovo divenire. In esso (e successivamente anche al di là di esso) si diffonde anzitutto una particolare umanità che, vivendo nella finitezza, vive protesa verso i poli dell'infinità. Cresce così un nuovo modo di accomunamento e una nuova forma di comunità duratura, la cui vita spirituale, nella comunione dell'amore per le idee, per la produzione di idee e per la

normatività ideale di vita, porta con sé l'orizzonte di un futuro all'infinito: l'orizzonte di una infinità di generazioni che si rinnovano nello spirito delle idee. Tutto ciò avviene dunque dapprima nello spazio spirituale di una singola nazione, della Grecia, come sviluppo della filosofia e delle comunità filosofiche. Al tempo stesso sorge in questa nazione, per la prima volta, uno spirito culturale generale che attrae nella sua orbita l'umanità intera, e si delinea così una progressiva evoluzione nella forma di una nuova storicità»³¹¹.

L'idea della civiltà europea nasce pertanto alla luce del compito infinito ed ideale della filosofia, che – come abbiamo visto nella sezione precedente – ha essenzialmente il compito di formare una nuova umanità ed apre per l'umanità europea una nuova dimensione storica di tipo assolutamente universalistico. La nuova storicità viene a caratterizzarsi per il suo atteggiamento prettamente scientifico e rigorosamente filosofico. Infatti, «la cultura extra-scientifica, non ancora sfiorata dalla scienza, è un compito e un'operazione dell'uomo nella finitezza. L'orizzonte infinitamente aperto in cui egli vive non è ancora dischiuso; i suoi scopi e le sue azioni, le sue attività e i suoi cambiamenti, la sua motivazione personale, di gruppo, nazionale o mitica, tutto si muove nella dimensione del mondo circostante, finito e controllabile. In questo ambito non ci sono compiti infiniti o acquisizioni ideali, il cui campo di lavoro è la loro stessa infinità, la quale, per la coscienza di coloro che vi lavorano ha appunto il modo d'essere di un campo di compiti infinito»³¹². Al contrario, «con la nascita della filosofia greca e con la sua prima configurazione, attuata attraverso una conseguente idealizzazione del nuovo senso dell'infinità, si compie, da questo punto di vista, una

³¹¹ *Ibid.*, pp. 57-58.

³¹² *Ibid.*, p. 61.

progressiva trasformazione che finisce con l'attrarre nel proprio ambito tutte le idee della finitezza e perciò la cultura spirituale complessiva e l'umanità che la rappresenta»³¹³. La conseguenza di questo rivolgimento di atteggiamento è che «per noi europei esistono anche al di fuori della sfera filosofico-scientifica molte altre idee infinite [...], ma esse devono i loro analoghi caratteri di infinità (compiti infiniti, fini, verificazioni, verità infinite, “veri valori”, “beni autentici”, norme “assolutamente valide”) soltanto alla trasformazione dell'umanità che è avvenuta per mezzo della filosofia e delle sue idealità. La cultura scientifica retta dall'idea dell'infinità equivale a un rivoluzionamento totale dei modi dell'umanità in quanto umanità creatrice di cultura»³¹⁴.

L'atteggiamento proprio di questo rivolgimento essenziale è l'atteggiamento *teoretico* che, nato in seno alla cultura greca, rappresenta il superamento dell'atteggiamento naturale proprio dello spontaneo comportamento di popoli e culture, il «modo storico fondamentale dell'esistenza umana»³¹⁵. La dimensione propria dell'atteggiamento naturale

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*, p. 64. Husserl definisce in questo modo le peculiarità dell'atteggiamento naturale: «una considerazione universale della storicità dell'esistenza umana, in tutte le sue forme di comunità e nei suoi gradi storici, rivela ora come un certo atteggiamento sia per essenza l'atteggiamento in sé primo, cioè come un certo stile normale dell'esistenza umana (nella sua generalità formale) definisca una prima storicità, nel cui ambito ogni singolo stile fattuale dell'esistenza creatrice di cultura rimane formalmente lo stesso, a prescindere da qualsiasi fase di ascesa, decadenza o ristagno. Stiamo parlando dell'atteggiamento naturale primitivo, dell'atteggiamento della vita naturale originaria, di quello cioè della prima forma naturale originaria delle culture, sia delle culture superiori sia di quelle inferiori, sia di quelle che sono in fase di evoluzione sia di quelle che sono in fase di ristagno [...]. Ora: come possiamo caratterizzare, nella sua essenza, l'atteggiamento originario, il modo storico fondamentale dell'esistenza umana? Rispondiamo: ovviamente, per motivi di ordine generativo, gli uomini vivono sempre raccolti in comunità, famiglie, tribù, nazioni, più o meno articolate secondo forme sociali particolari. La vita naturale è caratterizzata da un vivere diretto e ingenuo nel mondo, in quel mondo che in un certo modo è sempre presente alla coscienza come orizzonte, ma non in modo tematico. È tematico ciò verso cui ci si dirige.

è dunque quella della prassi, del libero orientamento nel mondo concreto e della finalizzazione concreta del proprio comportamento e dei propri scopi. Al contrario, «l'atteggiamento teoretico» - che si è visto prescrivere norme infinite ed assolute - «è del tutto non-pratico. Esso si fonda quindi su una *epochè* volontaria nei confronti di qualunque prassi, e perciò anche da qualunque prassi di grado più elevato che, nell'ambito della vita professionale, si proponga di servire alla dimensione naturale»³¹⁶. La vita teoretica, come abbiamo potuto notare anche in altre riflessioni husserliane, apre una dimensione completamente nuova della vita di coscienza che si mostra come una grande sintesi del momento naturale con il momento della riflessione teoretica. Infatti: «occorre avvertire subito che ciò non significa affatto uno "sganciamento" della vita teoretica da quella pratica, oppure di una scomposizione della vita concreta del teorico in due diverse continuità di vita prive di nessi e semplicemente alternative, il che, dal punto di vista sociale, significherebbe la nascita di due sfere culturali spiritualmente irrelate. Infatti esiste anche la possibilità di [...] una sintesi dei due interessi che si attua durante il passaggio dall'atteggiamento teoretico a quello pratico, in

La vita desta è sempre un dirigersi su questo o su quello, un dirigersi su qualcosa in quanto fine o in quanto mezzo, in quanto rilevante o irrilevante, interessante o indifferente, privato o pubblico, su tutto ciò che è quotidianamente necessario o su qualcosa che si presenta come novità. Tutto ciò è disposto nell'orizzonte del mondo, ma occorrono particolari motivazioni per poter rovesciare tutto ciò che appartiene alla vita del mondo, per tematizzarlo e per suscitare un persistente interesse nei suoi confronti [...]. Gli uomini che compiono questo rivolgimento, in quanto uomini nella loro comunità universale di vita [...], continuano ad avere i loro interessi naturali, ciascuno i propri. Questi interessi non possono andare perduti in alcun rivolgimento, poiché per gli individui ciò significherebbe cessare di essere ciò che sono, ciò che sono divenuti a partire dalla nascita. Quindi, in ogni caso, il rivolgimento non può essere che temporaneo; esso può avere una durata abituale e costante attraverso tutta la vita solo in quanto costituisce una decisione incondizionata della volontà di riprendere, per periodi di tempo limitati e tuttavia intimamente unitari, lo stesso atteggiamento, di mantenere validi e attivi i nuovi interessi che gli ineriscono, attraverso questa comunità che congiunge intenzionalmente gli intervalli temporali e di realizzarli in corrispondenti formazioni culturali» (*ibid.*, pp. 64-65).

³¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

modo che la teoria che si manifesta in una conchiusa unitarietà e nella forma dell'*epochè* da qualsiasi prassi (scienza universale) è chiamata (e nelle sue scoperte teoretiche attesta questa sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità, la quale vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale. Ciò assume la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che sono già sorti nel corso della vita dell'umanità, e quindi anche dei valori che li reggono esplicitamente o implicitamente; inoltre una prassi che mira a innalzare, attraverso la ragione scientifica universale, l'umanità secondo multiformi norme di verità, a trasformarla in un'umanità radicalmente nuova, capace di un'autoresponsabilità assoluta fondata su intuizione teoretiche assolute [...]. Qui dunque l'atteggiamento originario-naturale e l'atteggiamento teoretico si congiungono nella finitezza»³¹⁷.

Secondo Husserl, l'identità teoretica dell'Europa - fondata sulla scoperta filosofica della possibilità di andare oltre il mondo mitico-religioso, caratterizzato da una mancata razionalizzazione ed universalizzazione dei propri principi - tende verso una scienza epistemica ed assoluta che si ponga come meta l'elaborazione di verità e valori assoluti e razionalmente fondati³¹⁸. Al termine della prima sezione della conferenza sulla spiritualità europea, Husserl conclude che l'Europa «non è più un aggregato di nazioni contigue che si influenzano a vicenda soltanto attraverso il commercio e le lotte egemoniche, bensì uno spirito nuovo che proviene dalla filosofia e dalle scienze particolari che ne fanno parte, lo spirito della libera critica e della libera normatività, uno spirito impegnato in un compito infinito, che permea

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 66-67.

³¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 67-77.

tutta l'umanità e crea nuovi e infiniti ideali! Si tratta di ideali che valgono per i singoli uomini, nelle loro nazioni, e di ideali per le nazioni stesse. Infine questi ideali infiniti valgono anche per la sintesi sempre più ampia delle nazioni, una sintesi in cui ciascuna nazione, proprio perché persegue il proprio compito ideale nello spirito dell'infinità, offre alle altre ciò che ha di meglio. Attraverso questa offerta e la sua accettazione si amplia e si innalza la totalità sopranazionale, con tutte le società che si articolano in essa, colma dello spirito di un compito superiore e articolato in una molteplice infinità, l'unico tuttavia che sia infinito. In questa società globale idealmente orientata, la filosofia e, in essa, il suo peculiare e infinito compito esercitano una funzione di guida; la funzione di una libera ed universale riflessione teoretica, che abbraccia anche tutti gli ideali e l'ideale complessivo: dunque l'universo di tutte le norme. La funzione che la filosofia deve costantemente esercitare all'interno dell'umanità europea è una funzione arcontica per l'intera umanità intera»³¹⁹.

La centralità della filosofia nello sviluppo teleologico della cultura e civiltà europea è rintracciabile anche nell'appendice alla *Crisi delle scienze europee* dal titolo *Gradi della storicità* alla quale si è fatto riferimento in precedenza. Husserl distingue tre gradi nella formazione storica della cultura europea.

Il primo è rappresentato dalla storicità generativa originaria: «la storicità generativa originaria, l'unità della vita spirituale, in quanto vita di una comunità totale di persone umane generativamente congiunte che, nelle loro singole attività accomunate, a cui partecipano le varie persone, riplasmano quel mondo circostante unitario che è il loro mondo in un mondo circostante culturale, in un mondo che è divenuto e continua a divenire in

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 76-77.

base alla loro attività; e ciò in un duplice senso. Il mondo circostante delle cose della cultura (*Kultur, Sachen, Umwelt*) è il mondo dei prodotti tramandati, dei risultati di passate attività e delle forme tramandate di un agire conforme a un senso, di un divenire delle cose della cultura [...]. Ciò rende l'esistenza umana, e correlativamente il mondo umano circostante, in quanto mondo circostante di cose e in quanto mondo circostante personale, un che di storico; l'esistenza umana è sempre un che di storico, in questo senso lato, un che di inferiore, di primitivo, o di superiore, con una forma spirituale misera o ricchissima, la cui ricchezza si basa su una tradizione che continua a valere per quanto sedimentata e in costante trasformazione. [...] La storicità in questo senso generalissimo è già da sempre in atto, e, in atto, è appunto un che di generale che inerisce all'esistenza umana»³²⁰. Questa prima fase della storicità viene a coincidere pienamente con ciò che precedentemente abbiamo trovato indicato da Husserl come forma naturale della storicità. Questa forma di storicità è propria delle culture pratiche e pre-scientifiche che guardano al mondo con atteggiamento ingenuo e pragmatico. In una parola, con un atteggiamento *naturale*. Infatti in questa forma di storicità «gli uomini non sono i funzionari di una idea finale che abbiano voluto e realizzato quest'umanità totale, cioè questo mondo circostante»³²¹.

L'idea finale compare proprio con la nascita della filosofia e della cultura scientifica: «Può tuttavia sorgere negli uomini singoli e a partire dagli uomini singoli, ed è mirabile, una nuova vita finale, che non si limita ad articolarsi nella totalità storica; correlativamente, quando queste formazioni finali di nuovo genere vengono a inserirsi nella molteplicità delle formazioni di senso già tipicamente valide, tessono un nuovo filo nell'ordito della

³²⁰ Id., *Gradi della storicità. Prima storicità*, (Appendice XXVI al § 73), in Id., *La crisi delle scienze europee...*, cit., p. 529.

³²¹ *Ibid.*, p. 530.

cultura, una nuova figura nella molteplicità delle figure; questo fine, questo prodotto di nuovo genere, attribuisce qualcosa del suo senso d'essere a tutto ciò che è già essente, e correlativamente: nello sviluppo della società organica, da quelle singole persone che creano il nuovo senso finale emana l'impulso a una riplasmazione dell'intera umanità, dell'associazione totale della generatività (dell'unità storica), che crea poco a poco una nuova umanità, che ha come obbiettivo una cultura di nuovo genere, che non soltanto è organica, ma che ha anche attinto all'azione creativa dei singoli in un senso totale di tipo nuovo. Filosofia e formazione della cultura europea. La filosofia al suo primo grado, conoscenza del mondo, conoscenza degli uomini; è questo il secondo grado della storicità, e insieme un secondo grado dell'umanità»³²². Per Husserl il vivere umano è essenzialmente connotato dalla dimensione del divenire storico ed in questo senso ogni civiltà umana è una civiltà storica. Tuttavia il senso specificamente storico del vivere umano è dato dalle forme scientifiche – e quindi filosofiche - dell'umanità. Infatti «la vita umana è necessariamente storica, in generale e, in quanto vita culturale, lo è con una particolare pregnanza. Ma la vita scientifica, la vita degli scienziati nell'orizzonte degli altri scienziati, comporta una nuova storicità»³²³. Ed infatti altrove Husserl scrive: «"la cultura specificamente storica": secondo il suo senso finale e una connessione delle operazioni, che dà a tutte le operazioni una posizione nel tempo storico in quanto continuità dei presenti comuni»³²⁴. Se dunque, da un lato, la storicità è una caratteristica primaria del vivere sociale e culturale di tutte le forme e civiltà dell'umanità, dall'altro lato, per Husserl, si può parlare di un vero e proprio senso della storicità

³²² *Ibid.*

³²³ *Id.*, *Appendice XXVII (al § 73)*, in *Id.*, *La crisi delle scienze europee...*, cit., p. 535.

³²⁴ *Ibid.*, p. 458.

unicamente quando siamo di fronte ad una civiltà e ad una comunità che si ponga dei fini e degli obbiettivi di tipo assoluto che la dirigano e le donino un senso assoluto ed infinito. Questi valori sono, come visto anche nella sezione precedente, i valori della filosofia e del sapere scientifico in tutte le sue articolazioni e, per Husserl, il loro luogo di battesimo è rappresentato dalla cultura greca. Da essa ha origine la cultura europea che, in quanto figlia dell'infinitezza ed universalità della tensione del pensiero filosofico, non è, a differenza della altre culture, un mero tipo empirico, ma piuttosto la forma universale e razionale del vivere umano e scientifico che reca in se una forma assoluta³²⁵.

L'aspetto più interessante del discorso è che in queste appendici al testo della *Crisi*, diversamente che nella conferenza viennese del '35, Husserl ha inteso mostrare il *telos* ideale ed assoluto dell'umanità intera al di là della contestualizzazione storica nel mondo greco. Si configura così una netta distinzione tra il piano storico-empirico (il piano dell'evoluzione storica concreta degli avvenimenti e delle civiltà) ed il piano ideale della storicità universale. Sotto questo ultimo aspetto il *telos* dell'intera umanità viene a coincidere con la progressiva evoluzione di un sapere filosofico e scientifico di tipo rigoroso alla luce del quale dar forma concreta ad ogni singolo aspetto della vita culturale. Questo *telos*, si faccia attenzione, non deve necessariamente realizzarsi, giacché esso rappresenta semplicemente lo sfondo ideale dell'evoluzione dell'umanità stessa. Allo stesso tempo, Husserl intende mostrare come questo *telos* ideale abbia effettivamente presieduto la nascita della cultura europea, individuata nella fondazione greco-antica del sapere filosofico e scientifico. La storia è dunque il luogo di incontro del piano ideale e di quello effettuale. Al *telos* cui fa riferimento Husserl non è

³²⁵ Id., *La crisi delle scienze europee...*, cit., p. 44.

possibile rinunciare se non rinunciando al fondamento e alle radici della propria civiltà ed umanità. E tuttavia, come avremo modo di vedere commentando la riflessione husserliana sulla crisi contemporanea della scienza europea e dell'umanità europea, una simile rinuncia è pur sempre possibile. In questo senso, come già a proposito della teleologia nell'azione morale e conoscitiva della soggettività, possiamo parlare di una forma *ideale* di necessarismo e di una struttura assolutamente aperta del divenire storico.

Quanto tale struttura sia aperta e squisitamente ideale lo dimostra la riflessione husserliana sulla terza fase della storicità: «il terzo grado è la trasformazione della filosofia in fenomenologia, con la coscienza scientifica dell'umanità nella sua storicità e con la funzione di trasformarla in un'umanità che si faccia guidare coscientemente dalla filosofia in quanto fenomenologia»³²⁶. Cosa intenda Husserl quando fa riferimento alla filosofia in quanto fenomenologia lo abbiamo visto nella sezione precedente. È però in questo passo particolarmente chiaro come il *telos* husserliano non rappresenti né una giustificazione postuma degli eventi storico-filosofici, né una semplice legge evolutiva di tipo metafisico. Al contrario essa è il luogo ideale all'interno del quale si muove l'agire storico e culturale dell'umanità intera. Tale luogo rappresenta la struttura evolutiva stessa della soggettività nel suo tendere a chiarezza e piena razionalità. E si tratta, come già visto in precedenza, di una razionalità pratica e teorica. L'Europa rappresenta l'emergere del valore assoluto della scienza e della filosofia ed unicamente in essa - e nella sua forma evolutiva - è presente questo slancio alla formazione di una cultura universale ed infinita. Husserl non intende dar ragione dell'evoluzione storico-empirica del mondo europeo, ma di mettere in luce

³²⁶ Id., *Gradi della storicità. Prima storicità, (Appendice XXVI al § 73)*, in Id., *La crisi delle scienze europee...*, cit., p. 530.

quella che a suo parere è la sua peculiarità essenziale, la presenza di un Logos assoluto ed universale al cui interno si genera una forma universale ed assoluta di storicità. Tale storicità è la storicità propria della scienza e della filosofia³²⁷.

³²⁷ Sulla concezione della storia nella filosofia di Husserl si vedano: P. Ricoeur, *Husserl und der Sinn der Geschichte* (1949), in Noack H. (a cura di), *Husserl*, Darmstadt, 1963, pp. 231-276; E. Filippini, *Sull'idea di una storiografia teleologica nella Krisis*, in «Aut-Aut», (1959), 54, pp. 20-35; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Gründzuge der Spätphilosophie Edmund Husserls*, Freiburg, 1962; G. Piana G., *Esistenza e storia negli inediti husserliani*, Milano, 1965; L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1967; B. M. D'Ippolito, *Ontologia e storia in Husserl*, Salerno, 1968; P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Betrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, 1970; A. Pazanin, *Wissenschaft und Geschichte*, Den Haag, 1972; G. Forni, *Il soggetto e la storia*, Bologna, 1972; P. Janssen, *Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls*, in K. Held; U. Claesges (a cura di), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972, pp. 145-163; G. H. Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag, 1976; A. A. Bello, *Husserl e la storia*, Parma, 1976 (del quale si veda anche la recensione di M. Malatesta, *Edmund Husserl e la Storia*, in «Rassegna di scienze filosofiche», (1973), XXVI, 1-2, pp. 171-176); A. Pazanin, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, in «Phänomenologische Forschung», (1976), 3, pp. 17-47; L. Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit menschlichen Daseins*, in B. Waldenfels; J. M. Broekman; A. Pazanin (a cura di), *Phänomenologie und Marxismus 2: Praktische Philosophie*, Frankfurt, 1977, pp. 13-58; G. Brand, *Horizont, Welt, Geschichte*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1978), 5, pp. 14-89; R. L. Kelken, *History as Teleology and Escatology. Husserl and Heidegger*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp. 381-411; B. M. D'Ippolito, *The Theory of The Objekt and The Teleology of History in Edmund Husserl*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp. 271-274; E. Ströker, *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, in E. Ströker (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Phänomenologie E. Husserls*, Frankfurt, 1979, pp. 107-123; R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der Wissenschafts Rationalität*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1986), 18, pp. 51-112; E. Garulli, *Husserl e la filosofia della storia*, in M. Signore (a cura di), *E. Husserl. La "crisi delle scienze europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 173-193; M. Signore, *Problema teleologico e fenomenologia della temporalità*, in M. Signore (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 157-172; A. Rizzacasa, *Life World, History, and Ethics in a Husserlian Perspective*, in «Analecta Husserliana», (1987), 22, pp. 509-517; K. H. Lembeck, *Gegenstand Geschichte*, Dordrecht/Boston/London, 1988. Si vedano inoltre i più recenti: E. Ströker, *The Husserlian foundation of Science*, Dordrecht/London/Boston, 1997, pp. 207-250; R. Cristin, *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Napoli, 1999; T. Stähler, *Die Gerichtheit der Geschichte bei Hegel und Husserl*, in D. Carr; C. Lotz (a cura di), *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Band I, Frankfurt, 2002, pp. 261-279; T. Wolf, *Vom Sinnesding zur Sinngeschichte. Narrative Phänomenologie bei Husserl und Schapp*, in D. Carr; C. Lotz (a cura di), *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, cit., pp. 303-323.

2. La Grecità – l'origine

Il saggio del 1923, dal titolo *L'idea di una cultura filosofica*, al quale si è fatto riferimento nell'introduzione, tratta della nascita della cultura filosofica nell'antica Grecia. Husserl scrive: «il carattere fondamentale della scienza greca, che risale a Talete, è la “filosofia”, la sistematica ripercussione di un interesse teoretico svincolato da qualsiasi altra finalità, dell'interesse cioè per la verità puramente per amore della verità [...]. Essa prepara una svolta per lo sviluppo dell'intera cultura che la conduce, nella sua interezza, verso una destinazione superiore»³²⁸.

La questione della diatriba tra Husserl e Dilthey era già stata trattata, con dei riferimenti alla questione della storicità, in B. M. D'Ippolito, *Il sogno del filosofo: Husserl e Dilthey*, Napoli, 1987, che in appendice riporta anche la corrispondenza tra i due filosofi. Sulla questione del *telos* europeo si veda in particolare V. Costa, *La fenomenologia della contaminazione*, Introduzione a J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, 1992, pp. 11-18, nel quale l'autore mostra come Derrida accusi la posizione husserliana di essere sostanzialmente figlia di un'idealismo di stampo hegeliano. Quest'accusa coincide in sostanza con la critica presente nel testo di Ricoeur sul senso della storia nella fenomenologia husserliana che si è precedentemente citato. Al contrario si confronti la posizione di R. Cristin, *La filosofia come lingua europea*, in E. Husserl, *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., pp. 9-26, nel quale l'autore individua nella concezione husserliana della storia europea l'idea della filosofia intesa non come il principio metafisico dell'evoluzione storica di quel mondo, ma piuttosto come la sua *grammatica* di pensiero. Su questa linea si vedano anche R. Cristin; S. Fontana, *Europa al plurale*, Venezia, 1997; S. Fontana, *L'Europa luogo dello spirito*, in R. Cristin; M. Ruggenini (a cura di), *La fenomenologia e l'Europa, Atti del convegno internazionale di Trieste, 22-25 novembre 1995*, cit., pp. 391-410 e R. Cristin, *La rinascita dell'Europa: Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Roma, 2001. A proposito della teleologia della cultura europea, si veda anche A. G. Marqués, *L'Europa e la teleologia della ragione in Husserl*, in R. Cristin; M. Ruggenini (a cura di), *La fenomenologia e l'Europa, Atti del convegno internazionale di Trieste, 22-25 novembre 1995*, cit., pp. 331-343.

³²⁸ E. Husserl, *L'idea di una cultura filosofica*, in Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit., p. 29.

Se la prima filosofia dei Greci rappresentava una forma di conoscenza teoretica svincolata da qualsiasi altro fine, d'altro canto essa, secondo Husserl, era pur sempre orientata in modo ingenuo. Infatti, nei pensatori pre-socratici, aveva preso le forme del naturalismo cosmologico. A tale naturalismo reagì la sofistica, mettendo in crisi l'idea di una verità incontrovertibile all'interno di tutti i campi del sapere³²⁹.

Il primo vero e proprio filosofo della cultura greca è rappresentato invece dalla figura di Socrate: «Socrate fu il primo a riconoscere, nei problemi così facilmente tolti di mezzo dai paradossi sofistici, quelle questioni che riguardavano il destino degli uomini nel loro cammino verso un'autentica umanità»³³⁰. La filosofia, caratteristica peculiare della cultura greca, si pone come obbiettivo, già dai tempi dei greci, la realizzazione di un'autentica umanità. Socrate stesso viene definito un «riformatore pratico»³³¹. Infatti, «la riforma etica di Socrate è caratterizzata dall'aver inteso come vita veramente appagante una vita fondata sulla pura ragione. Ciò significa: una vita in cui l'uomo esercita, in un'incessante autoriflessione e in un radicale render ragione [*Rechenschaftsabgabe*], una critica – una critica che sviluppa un'analisi ultimativa – dei propri scopi vitali e quindi naturalmente, mediata da essa, una critica delle proprie vie e dei propri mezzi vitali. Questo render ragione, questa critica si realizza come processo conoscitivo, e precisamente, secondo Socrate, come ritorno metodico alla fonte originaria di ogni diritto e della sua conoscenza; detto nel nostro linguaggio: mediante il ritorno alla completa chiarezza, alla “comprensione intuitiva”, all'“evidenza”»³³². Lo scopo etico del pensiero socratico si realizza in un processo critico di autoriflessione che

³²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 33.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*, p. 34.

segue un metodo di completa chiarificazione razionale: «in esso, a ciò che si presume bello e buono vengono contrapposti in senso normativo il bello e il buono che emergono dal chiarimento pieno, diventando così oggetti di un vero sapere. Questo sapere autentico, prodotto originariamente dalla piena evidenza, è l'unico, insegna Socrate, che renda veramente l'uomo virtuoso; oppure, il che è lo stesso, l'unico che possa procurare all'uomo una felicità effettiva, la massima soddisfazione possibile. Un sapere autentico è la condizione necessaria (secondo Socrate, anche sufficiente) di una vita razionale o etica. Ciò che rende l'uomo infelice, che lo induce a perseguire fini assurdi, è la non-ragione, il vivere ciecamente nell'oscurità, la passività inerte che trascura di sforzarsi nell'opera di chiarimento intorno all'autentico sapere del bello e del buono. Rendendo evidente in modo riflessivo le aspirazioni effettive e tutto ciò che viene oscuramente presupposto riguardo alla presunta bellezza o bruttezza, utilità o dannosità, il vero si distingue dal falso, l'autentico dall'inautentico. Si ha questa distinzione perché proprio nella chiarezza completa il contenuto essenziale delle cose giunge a realizzazione intuitiva, e quindi anche ciò che ha valore e che ne è privo. Ogni chiarimento di questo genere ottiene immediatamente un significato esemplare. Infatti, ciò che perviene all'intuizione nel caso singolo individuale della vita, della storia e del mito, in quanto il vero o l'autentico stesso e in quanto misura della mera opinione oscura, si presenta senz'altro come esempio di una generalità. Nell'intuizione eidetica pura che si istaura in conformità alla natura – in cui tutto ciò che è empiricamente accidentale assume il carattere dell'extra essenziale, di liberamente variabile – tale generalità viene colta come qualcosa di essenzialmente autentico in quanto tale. In questa universalità pura (o a priori), essa funge da norma valida per

ogni caso singolo pensabile di quell'essenza»³³³. Volendo esemplificare sinteticamente il ruolo storico del pensiero socratico – che viene ad essere paradigmatico del pensiero e della cultura greca nella sua genesi - Husserl scrive: «Socrate, il moralista pratico, ha posto al centro dell'interesse (etico-pratico) l'opposizione fondamentale di ogni vita personale desta, cioè quella tra l'opinione oscura ed evidenza. Egli per primo ha riconosciuto la necessità di un metodo universale della ragione, riconoscendo il senso fondamentale di questo metodo come critica intuitiva e a priori della ragione; ossia, con parole più precise, come metodo di autoriflessioni che apportano il chiarimento e che si compiono nell'evidenza apodittica, intesa come fonte primigenia di qualsiasi definitività. Egli per primo intuì il consistere-in-sé delle essenzialità pure e generali in quanto assolute autodatità di un'intuizione generale e pura. In rapporto a questa scoperta il radicale render ragione che Socrate richiede in senso universale per la vita etica ottiene *eo ipso* la forma significativa di una normativa di principio, ossia di una legittimazione di principio della vita attiva secondo le idee generali della ragione, che devono essere messe in luce per mezzo dell'intuizione eidetica pura»³³⁴.

D'altro canto, Husserl osserva come «solo con Platone le idee pure di scienza, di teoria, di conoscenza autentica e quella - che le abbraccia tutte - di filosofia autentica, siano entrate nella coscienza dell'umanità; ed egli è anche il primo ad aver riconosciuto e trattato queste idee come i temi di indagine filosoficamente più importanti perché essi hanno più di tutti un carattere di principio. Inoltre, Platone è anche il creatore del problema filosofico e della scienza del metodo; cioè del metodo per realizzare sistematicamente l'idea

³³³ *Ibid.*, p. 35–36.

³³⁴ *Ibid.*, p. 36.

finale della "filosofia" insita nell'essenza della conoscenza stessa. La conoscenza autentica, la verità autentica (valida in sé, determinante in modo definitivo), l'essente in senso vero e autentico (in quanto sostrato identico delle verità determinanti in senso definitivo) diventano per lui correlati eidetici. Il sistema complessivo di tutte le verità valide da conseguire in un possibile conoscere autentico, forma necessariamente un'unità teoreticamente connessa e che deve diventare metodicamente operante: l'unità di un'unica scienza universale. Questa è la filosofia nel senso di Platone. Il suo correlato è dunque la totalità di tutto ciò che è in senso vero»³³⁵. Il senso profondo della filosofia socratico-platonica si riassume in queste ultime battute: «l'elevazione dell'uomo all'altezza di una vera e autentica umanità presuppone lo sviluppo della scienza autentica nella sua totalità universale, radicata nei principi. Essa è la sede conoscitiva di ogni razionalità; a essa coloro che sono chiamati a guidare gli uomini - gli arconti - attingono quelle intuizioni evidenti secondo le quali conferiscono un ordine razionale alla vita della comunità»³³⁶.

La nascita delle idee socratiche e della filosofia platonica determinano lo sviluppo della civiltà greca ed europea in un senso ben preciso. Husserl scrive che «attraverso queste visioni del mondo si delinea l'idea di una cultura di nuovo genere; cioè di una cultura in cui non soltanto si sviluppa, tra le altre forme culturali, anche la scienza che tende sempre più consapevolmente al suo *telos* di "scienza autentica", ma in cui la scienza è

³³⁵ *Ibid.*, p. 38. Un'analogia riflessione husserliana sul metodo scientifico universale della scienza filosofica greca la ritroviamo nel già citato *Storia critica delle idee*, nel terzo capitolo, pp. 52-68. In particolare il ruolo della dialettica nel platonismo è analizzato alle pp. 56-62. Lo stesso è rintracciabile in *Id.*, *Über den gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie*, in *Id.*, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 187-197, in cui Husserl tratta il concetto di *episteme* nella filosofia platonica ed in quella aristotelica.

³³⁶ *Id.*, *L'idea di una cultura filosofica*, in *Id.*, *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit., pp. 40-41.

destinata ad assumere e tende sempre più consapevolmente ad assumere la funzione di ἡγεμονικόν dell'intera vita della comunità e quindi anche della cultura in generale [...]. La suprema condizione di possibilità della sua formazione culturale fino al livello di una cultura vera e "autentica" è la creazione di una scienza autentica. Essa è lo strumento necessario per l'elevazione e per il miglior raggiungimento possibile di ogni altra cultura autentica, di cui essa è al tempo stesso un'espressione. Tutto ciò che è vero e autentico deve potersi mostrare come tale, e lo può soltanto come libera produzione, sorta dall'evidenza dell'autenticità dei fini. La dimostrazione ultima, la conoscenza ultima di ogni autenticità assume la forma della conoscenza giudicativa e, in quanto tale, è subordinata a norme scientifiche. Essa ha la propria massima forma razionale nella legittimazione di principio, quindi nella filosofia»³³⁷. Per tutti questi motivi Husserl considera la cultura greca – e con essa la cultura europea – come una cultura che, più di tutte le altre, è stata segnata dalla necessità di razionalizzazione ed universalizzazione del vivere individuale e comunitario, entrambi da sottoporre ad una normatività universale ed assolutamente valida. La cultura greco-europea è, secondo Husserl, da considerarsi una cultura pienamente filosofiche. A questo proposito la conclusione del testo è molto interessante e ci introduce al tema dello sviluppo del *telos* europeo nel corso della storia: «il carattere fondamentale della cultura europea può essere delineato come razionalismo, e la sua storia può essere considerata dal punto di vista della lotta per imporre e per ampliare il suo senso peculiare, dal punto di vista del conflitto con la razionalità. Infatti tutte le battaglie per un'autonomia della ragione, per la liberazione dell'uomo dai vincoli della tradizione, per la religione "naturale", per il diritto "naturale" ecc. sono, in

³³⁷ *Ibid.*, p. 41.

ultima istanza, battaglie, o rinviano a battaglie, per la funzione normativa universale delle scienze che vanno sempre di nuovo fondate e che, infine, abbracciano l'universo teoretico»³³⁸.

Anche nell'articolo dei primi anni '20 dal titolo *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità* Husserl si occupa di delineare le caratteristiche essenziali della cultura greca e, anche in questo caso, le ritrova nell'approccio prettamente teoretico della filosofia e della scienza greca. Esso si fonda su di un moto di libertà che si pone come obiettivo la liberazione dell'uomo e della comunità dai pregiudizi irrazionali della tradizione e del sentire comune³³⁹. Husserl distingue ancora una volta i due stadi della scienza autentica: il primo è rappresentato dall'interesse teoretico ancora legato all'ingenuità naturale (ed è il caso del pensiero pre-socratico e pre-platonico), mentre il secondo è rappresentato dal pensiero filosofico che si pone come compito infinito ed assoluto la realizzazione critica di una scienza filosofica universale e onnicomprensiva³⁴⁰. A proposito di questo Husserl scrive: «con Socrate nasce, per giungere con Platone al suo compimento, la grande idea che la filosofia ingenua, la conoscenza che si dispiega nell'ingenua attuazione dell'interesse teoretico, non permette ancora una filosofia autentica, un sistema di validità oggettive che chiunque sia atteggiato e pensi in modo puramente oggettivo debba riconoscere come necessariamente vincolante, per sé come per chiunque altro. La filosofia è possibile soltanto se preceduta da una considerazione critica delle condizioni generali di possibilità della conoscenza oggettivamente valida in quanto tale; deve essere perfettamente chiarito il senso di tale conoscenza, il rapporto tra il conoscere e ciò che è

³³⁸ *Ibid.*, p. 44.

³³⁹ Cfr. *Id.*, *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in *Id.*, *L'idea di Europa*, cit., pp. 86-93.

³⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 93-105.

conosciuto, tra il giudizio e la verità, nell'adeguazione di un'intenzione giudicante di un'opinione ottenuta in un modo qualsiasi alla cosa nel suo essere data in sé, nonché l'essenza della fondazione indiretta, e devono essere determinate le norme essenziali e i metodi che le appartengono»³⁴¹.

Il discorso prosegue mostrando come la grande novità del pensiero socratico – platonico sta nell'aver messo al centro dell'interesse scientifico la stessa idea di scienza, la sua metodologia, la sua necessità di evidenze originarie³⁴². La cosa ha, secondo Husserl, delle chiare ricadute sull'intera civiltà greca ed europea: «la gloria imperitura della *nazione greca* non è dovuta soltanto all'aver fondato una filosofia nella forma di una cultura determinata da un interesse puramente teoretico, ma all'aver compiuto, con le sue due stelle, Socrate e Platone, la creazione, unica nel suo genere, dell'idea della scienza logica e di una logica intesa come dottrina universale della scienza, come scienza centrale e normativa della scienza in generale. In tal modo il concetto di *logos*, nel senso di una ragione autonoma e, innanzitutto teoretica, quale facoltà di un giudicare "disinteressato" che, in quanto giudicare sulla base della pura comprensione evidente, presta ascolto unicamente alla voce delle cose "stesse", prende la sua versione originaria e al contempo la forza destinata a dar forma al mondo»³⁴³. Si può dire che il mondo greco, nella scoperta della filosofia come metodologia critica

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 95-96.

³⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 96-98.

³⁴³ *Ibid.*, p. 98. Husserl annota che «sono i greci ad aver innestato nella cultura europea, in conseguenza della creazione della filosofia nel suo senso pregnante (platonico), un'idea-forma universale di nuovo genere, per mezzo della quale essa ha assunto il carattere formale generale di una cultura razionale fondata sulla razionalità scientifica o di una cultura filosofica [...]. Lo stesso ideale, che compare nella coscienza generale, della formazione della cultura filosofica, si trasformerà in seguito – nell'epoca moderna - in un'autentica idea teleologica che determinerà, nella forma di una realtà universale culturale, il carattere fondamentale della modernità finché si dispiegherà liberamente il suo sviluppo (periodo dell'Illuminismo)» (*ibid.*, p. 99).

universale, scopra *l'idea stessa di verità* che ha delle ricadute concrete anche nel mondo della comunità, nella vita dei singoli individui e nella proposizione di valori etici. La filosofia come metodologia critica universale nasce con il compito di superare sulla base di un metodo puramente razionale e logico il relativismo e lo scetticismo della filosofia sofistica, contro il quale nulla aveva potuto fare la filosofia ingenua e naturalistica dei pensatori pre-socratici. Tale lotta al relativismo sofistico è, al tempo stesso la lotta al dogmatismo e alla limitazione autoritaria delle possibilità di apertura del pensiero razionale³⁴⁴. Infatti, «*col nome di filosofia, l'idea di una scienza rigorosa fondata sulla libera ragione è l'idea culturale imperante e dominante*»³⁴⁵.

Husserl mostra in modo assolutamente chiaro la differenza che passa tra la concezione greca della scienza e della filosofia e la concezione dei popoli non europei anche nelle parole pronunciate alla conferenza di Vienna nel 1935. Egli, infatti, si riallaccia alla distinzione tra il pensiero proprio dell'atteggiamento naturale e quello critico-speculativo: «è un fatto noto [...] che un'umanità che vive in modo naturale – prima della nascita e della diffusione della filosofia greca e di una considerazione scientifica del mondo – include motivi mitico-religiosi e una prassi mitico-religiosa. L'atteggiamento mitico-religioso si produce semplicemente quando il mondo diventa tematico in quanto totalità, e cioè tematico in senso pratico [...]. All'atteggiamento mitico-naturale ineriscono preliminarmente e anzitutto non solo gli uomini e gli animali e altri esseri subumani, ma anche esseri sovraumani. Lo sguardo che li abbraccia tutti nella loro totalità è uno sguardo pratico [...]. In quanto l'intero mondo risulta [...] dominato da forze mitiche, e nella misura in cui il destino umano è direttamente o

³⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 99-105.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

indirettamente dipendente da questo dominio, è possibile che la prassi susciti una considerazione mitico-universale del mondo, che nutre a sua volta un interesse pratico. È evidente che a essere motivati in questo atteggiamento mitico-religioso siano anzitutto i sacerdoti, un clero che amministra gli interessi mitico-religiosi, la loro tradizione e la loro unitarietà»³⁴⁶. Il pensiero proprio delle culture pre-europee ed extra-europee è essenzialmente un pensiero pratico di tipo mitico-religioso e, quando decide di elevare le proprie conoscenze pratiche ad un piano maggiormente universale che dia una spiegazione della totalità del mondo, raggiunge comunque il livello elevato di una cultura pur sempre miticamente orientata, vale a dire non giustificata alla luce della ragione. Per questo le acquisizioni culturali e scientifiche di queste culture «sono e rimangono nozioni mitico-pratiche, ed è errato, è una falsificazione di senso parlare, educati come siamo al pensiero scientifico nato in Grecia e rielaborato nella scienza moderna, di una filosofia e di una scienza (di un'astronomia, di una matematica) indiane, cinesi, e interpretare l'India, la Babilonia, la Cina in senso europeo»³⁴⁷.

Al contrario, da questo atteggiamento mitico-pratico «si stacca decisamente l'atteggiamento "teoretico", non pratico in tutti i sensi, l'atteggiamento del *θαυμάζειν*, a cui i grandi pensatori del primo apogeo della filosofia greca, Platone e Aristotele, fanno risalire la filosofia. L'uomo è preso dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sua attività conoscitive e nei tempi ad esse dedicati, persegue e produce

³⁴⁶ Id., *La crisi dell'umanità e il destino della filosofia*, in Id., *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., p. 68.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 69. La stessa riflessione a proposito del sapere dei popoli non europei si trova nel già citato Id., *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità...*, p. 87.

soltanto una pura teoria. In altri termini: l'uomo diventa uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso, diventa un filosofo, o meglio: su questa base la sua vita si apre alla motivazione, che è possibile soltanto in questo atteggiamento in vista di nuovi fini e metodi di pensiero, per cui infine sorge la filosofia ed egli diventa un filosofo»³⁴⁸. Una delle conseguenze essenziali, oltre a quelle che sono già state illustrate in precedenza, della nascita del pensiero filosofico occidentale, è il cambiamento del rapporto con la *tradizione*. Infatti: «le varie forme di indagine e di formazione culturale attraverso cui si diffonde la filosofia, emanano un duplice influsso spirituale. Per un verso, l'essenza specifica dell'atteggiamento teoretico dell'uomo filosofico è costituita dalla peculiare universalità di un contegno critico ben deciso a non assumere nessuna posizione già data, nessuna tradizione, senza indagarle a fondo, e insieme a interrogare, di fronte all'universo tradizionalmente dato, il vero in sé, a interrogare cioè un'idealità. Ma questo non è soltanto un nuovo contegno conoscitivo. In virtù dell'esigenza di sottoporre tutta l'empiria a norme ideali, cioè alle norme della verità incondizionata, si delinea rapidamente una profonda trasformazione dell'intera prassi dell'esistenza umana, e quindi di tutta la vita culturale. Tale prassi non deve più accettare le norme dell'empiria ingenua quotidiana e della tradizione, ma soltanto quelle della verità oggettiva [...]. Ma per quanto riguarda il comportamento della filosofia verso la tradizione bisogna considerare ancora un elemento molto importante. Bisogna fare attenzione a due possibilità. O la filosofia rifiuta

³⁴⁸ Id., *La crisi dell'umanità e il destino della filosofia*, in Id., *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., pp. 69-70.

completamente la tradizione, oppure ne riprende il contenuto e lo riplasma nello spirito dell'idealità filosofica»³⁴⁹.

Forse il testo che mostra in modo più preciso la peculiarità dello spirito greco – e quindi della filosofia e della scienza dei Greci – è contenuto in un inedito del 1936-37, dal titolo *La teleologia dei mestieri ed il senso originario della filosofia*. A proposito della trasformazione essenziale che la filosofia opera nel mondo greco, Husserl scrive così: «la questione concerne dunque la nota distinzione di senso emersa all'inizio della filosofia antica, tra i titoli tramandati di δόξα e ἐπιστήμη; l'una riguardante le verità (e le non verità) naturali pratiche, l'altra indicante una nuova verità specificamente filosofica, la quale doveva essere in maniera assoluta quella valida per ognuno ed in ogni tempo, da fondare corrispondenti in nuovi modi. Ed è così che si sposta dunque il concetto naturale della ragione: dalla ragione spontanea e schietta dell'intelletto umano, naturale e genuino, scaturisce ora la ragione scientifica, quella filosofica. Ma che cosa motiva la distinzione? E cos'è che, nella donazione originaria del senso, determina tale validità definitiva? Questo affrancamento dalla relatività delle verità situazionali determina dunque, immediatamente, il senso chiaramente nuovo dell'“ognuno e dell'in-ogni-tempo”, che non può più certamente essere riferito alle mutevoli società-del-Noi, come portatrici delle relative tradizioni. Il che meglio espresso, dicendo

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 75. Sul tema del rapporto tra tradizione religiosa e pensiero filosofico torneremo in qualche modo nel paragrafo seguente, a proposito del Medioevo e della Riforma protestante. Sul concetto di tradizione nella fenomenologia husserliana si veda A. Ponsetto, *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Mesenheim am Glan, 1978. I primi due capitoli si occupano specificamente del ruolo che gioca la tradizione filosofica all'interno della fenomenologia husserliana e dell'idea che di essa ha Edmund Husserl (pp. 11- 91), mentre i restanti quattro capitoli (pp. 92-183) estendono il problema al concetto storico di tradizione, occupandosi di analizzare la posizione husserliana in merito al rapporto tra conservazione e riforma all'interno del mondo storico. Sul problema del rapporto fra Husserl e la tradizione filosofica, si veda anche D. Heinrich, *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der Philosophische Tradition*, in «Philosophische Rundschau», (1958), 6, pp. 1-26.

pur sempre la medesima cosa, significa: come l'essere umano che conosce supera le finitezze con cui ha a che fare nella vita pratica, come egli "scopre" il mondo in quanto tema gnoseologico opposto al mondo circostante particolare e come il mondo stesso è nella sua infinitezza [...]. Certamente in tutto ciò è evidente, come sempre, che il nuovo senso di conoscenza deve essere illuminato dalla chiarificazione della motivazione, la quale rende visibile un *plus ultra*»³⁵⁰. Il pensiero filosofico determina il superamento della dimensione dei singoli punti di vista particolari, siano essi propri di una cultura o del singolo individuo, per elevarli alla comprensione di una dimensione ulteriore, di tipo universale. Infatti «il greco prova disprezzo per i barbari ed, inoltre, le mitologie a lui estranee che, come mitologie, connotano una parte così ampia del mondo circostante pratico sia per ogni altro popolo straniero che per il proprio popolo, valgono per lui innanzitutto, appunto, come barbariche, come stupide, come false di principio. Ma, nell'intimità dell'interazione tra i diversi popoli presto sollecitata ed in continuo accrescimento attraverso le generazioni e, ancora, nella trasformazione della valutazione dei beni culturali stranieri e, pertanto, della capacità intellettuale da parte del popolo straniero e della sua inventiva, della sua storicità, era certo possibile ad un certo punto, come accadde davvero, rendersi conto del fatto che in tutte le diversità dei mitologemi propri e stranieri (di quelli egizi, persiani e simili) emergesse comunque sempre anche un nucleo extra-mitologico, che tuttavia li include, avente il medesimo contenuto come quell'identico che, in questi diversi popoli e mitologie, viene soltanto diversamente appercepito. Si tratta certamente dello stesso sole, della stessa luna, della stessa terra, dello stesso mare, ecc., che diviene

³⁵⁰ E. Husserl, *La teleologia dei mestieri ed il senso originario della filosofia*, in Id. *La storia della filosofia e le sue finalità*, pp. 90-91.

oggetto del mito così in maniera diversa nei diversi popoli, a seconda, certamente della loro tradizione [...]. Da allora in poi si compie la prima scoperta della differenza tra un essere identico in sé e i molteplici modi soggettivi di apprensione o di manifestazione [...]. La prima e universale trasformazione dell'essente in senso quotidiano, ovvero nell'apprensione dell'essente tradizionale e meramente mutevole in modo soggettivo, si compie con questa prima preminenza dell'essente identico (e, precisamente, di quello che pone sullo stesso piano la connessione tradizionale e universale, intesa come mito nell'unità di un mito universale; non quindi meramente come preminenza dell'identico sulle particolarità, bensì come ciò che è globalmente universale) sul modo di essere propriamente umano dal punto di vista della tradizione. Con ciò dunque si compie un'autentica rivoluzione nella costituzione del senso del mondo. Prima il mondo era comprensibile per ognuno a partire dalla sua tradizione nazionale come mondo circostante infinitamente aperto e, anche relativamente alle regioni sconosciute, l'essere insito in esse in maniera completamente indeterminata, era comunque anticipato nell'aderenza ad un senso della tradizione. Ora, invece, *il mondo è l'universo di tutte le cose identiche, dell'"essente" nel nuovo senso filosofico, il cui essere proprio è ritenuto diverso da tutte le apprensioni tradizionali*»³⁵¹. Per questo motivo, nel paragrafo seguente a questo, sempre all'interno dello stesso inedito, Husserl definisce rivoluzionario «il cambiamento del modo di pensare nel senso originario della filosofia presso i greci»³⁵².

³⁵¹ *Ibid.*, pp. 91-93. Il corsivo è mio. Si faccia riferimento, a tal proposito, all'articolo di K. Held, *La scoperta del mondo come nascita dell'Europa*, in R. Cristin; M. Ruggenini (a cura di), *La fenomenologia e l'Europa...*, cit., pp. 5-23.

³⁵² *Ibid.*, p. 93. A proposito della concezione husserliana della cultura greca, si veda K. Held, *Husserl und die Griechen*, in «Phänomenologische Forschungen», (1989), 22, pp. 137-176.

3. Il Medioevo e la Riforma – La religione

La concezione husserliana del Medioevo è strettamente connessa alla sua concezione della religione che abbiamo trattato nel primo capitolo di questo lavoro.

Come abbiamo visto, Husserl distingue due modalità di sviluppo della religione: la religione che, sorta in modo naturale, tende ad unificare l'intera vita di un popolo e di una comunità alla luce di un principio, e la religione sorta in base a principi di libertà. Il cristianesimo, che rappresenta l'unica forma religiosa della quale Husserl si occupa specificamente, è per sua natura una religione sorta da un movimento di libertà. Proprio da questa osservazione parte la riflessione husserliana che ci interessa. Husserl scrive: «non appena il nuovo movimento, quello della libera religione, si diffonde vittoriosamente nel mondo antico, e in esso la coscienza della sua vocazione a religione mondiale assume la forma di sicura speranza, si profila necessariamente all'orizzonte anche il compito di una concreta formazione dell'intera vita culturale, compreso ogni suo ordinamento statale, nel senso della visione del mondo cristiana, e deve assumere la forza di una *entelechia* che domini l'evoluzione dell'umanità culturale. La nuova Chiesa deve <cercare> di diventare influente sugli stati esistenti e soprattutto sull'impero romano, e deve a sua volta fare propria l'idea di un impero mondiale, di una Chiesa che domini sul mondo intero - che domini nella piena accezione del termine e non nel senso di un potere che determini e regoli certe convinzioni private degli uomini. Alla Chiesa che deve formarsi in modo nuovo è così indicata la via di una Chiesa gerarchica e le è assegnato il compito di una fondazione di uno Stato mondiale gerarchico, di una *civitas dei*, in cui tutte le attività sociali umane, tutti gli ordinamenti sociali e tutte le istituzioni, tutte

le operazioni culturali, siano sottoposti a norme religiose. La novità di questa idea gerarchica non consiste tanto nella sua portata mondiale (che potrebbe non essere stata sconosciuta alle antiche gerarchie babilonesi) quanto nel fatto che la religione, che qui offre il sistema delle convinzioni normative, si sa come una religione creata sulla base di originarie intuizioni religiose, di libere prese di posizione intuitivo-razionali, come una religione fondata su di una fede libera e razionale, e non su di una cieca tradizione»³⁵³.

La cultura medievale nasce dunque dallo sviluppo universale di quel movimento di libertà che è rappresentato dalla religione cristiana, dalla sua irruzione nel mondo classico greco-romano. E tuttavia essa non è priva dell'influenza culturale di tale mondo, giacché «questa evoluzione si compie realmente, intrecciandosi però con quell'altro movimento di libertà [...] che ha le sue fonti non nella fede, ma nel sapere, più precisante nello sviluppo di ciò che noi oggi chiamiamo semplicemente filosofia e scienza»³⁵⁴. Infatti, «nel momento in cui [...] la diffusione mondiale della cultura greca, scientificamente formata, e quella della religione cristiana, si incontrano, e la razionalità intuitiva della fede si lega simpateticamente con la razionalità della filosofia e della scienza o, come anche potremmo dire, al libertà del cristiano con la libertà del filosofo, diventando entrambe consapevoli della loro stretta parentela nasce il "Medioevo"»³⁵⁵. Husserl considera la civiltà

³⁵³ E. Husserl, *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id. *L'idea di Europa*, cit., p. 80.

³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 80-81. Anche in questo articolo, Husserl ribadisce con decisione che «la libera filosofia e la scienza come funzione dell'autonoma ragione teoretica nascono nella nazione greca e determinano nel movimento progressivo lo sviluppo di uno spirito generale di libera vita culturale fondato sull'autonoma ragione che si estende vittoriosamente oltre i confini di questa nazione e crea l'unità di una cultura ellenica, e con ciò lo specifico carattere europeo» (*ibid.*, p. 81).

³⁵⁵ *Ibid.*

medievale come una sintesi degli elementi del mondo classico con la religione cristiana.

Husserl però non si limita a mostrare come gli elementi in questione coabitino armonicamente in questa fase della storia europea, ma sottolinea anche come ci siano, in tale forma di sintesi storico-culturale, aspetti di tensione e contraddizione. Infatti: «La religione, per sua stessa essenza, non può ammettere un'autonomia, indipendente dalla fede, del pensiero scientifico, ma deve necessariamente interpretare ogni norma di validità in senso religioso, e nel far propria la libera scienza deve al contempo limitarne la libertà con la norma creata sulla base dell'intuizione religiosa e consolidata dai dogmi. Per altro essa non può a sua volta fare a meno di elaborare concettualmente i contenuti intuitivi, ha bisogno di una teologia, analoga a quella che voleva ed aveva ogni religione altamente sviluppata (come già quella babilonese), intesa come scienza che doveva fissare concettualmente e oggettivamente i contenuti di fede, dispiegarne le conseguenze implicite e indagare gli effetti del divino nel mondo, nonché i rapporti che ne risultano con l'uomo. Nel caso della teologia cristiana questo fu lo scopo - determinante - dell'apologetica, in risposta agli attacchi della filosofia non cristiana, che andavano respinti se si voleva conquistare questo mondo educato alla filosofia. Rispetto alle teologie appartenenti alle altre cerchie culturali più antiche, la teologia cristiana non ha soltanto la peculiarità derivatale dalla libertà cristiana (dalla presa di posizione religiosa sulla base della fonte della razionalità intuitiva), ma soprattutto quella di essersi appropriata nei metodi e nei fini della filosofia nata dallo spirito della libertà teoretica, benché li abbia dotati di un nuovo spirito normativo e, pertanto, li abbia essenzialmente trasformati. Essa riprendeva persino le norme, conosciute nell'evidenza puramente teoretica, valide per ogni conoscenza

teoreticamente evidente (e, di conseguenza, libera). Per altro, faceva proprio il fine di un'universale conoscenza teoretica del mondo - fine che non poteva non alimentare un interesse teoretico destinato a svilupparsi liberamente -, e al contempo il fine, cresciuto insieme a quello, di una tecnologia universale, di un'indagine teoretica delle norme pratiche in base alle quali l'uomo, sul fondamento della conoscenza del mondo, e dunque anche di sé, doveva ordinare razionalmente la propria vita e trasformare razionalmente il mondo circostante, trasformandolo in maniera costante»³⁵⁶. L'opinione di Husserl, in fondo, è che nella relazione e fusione tra lo spirito filosofico proprio del mondo antico e lo spirito religioso del cristianesimo, il cristianesimo stesso finisce con il prendere caratteristiche che progressivamente lo allontanano dalla sua genesi unicamente religiosa. D'altro canto, la sintesi che viene a prendere forma presenta comunque degli squilibri e contraddizioni: «Per quanto all'inizio l'interesse fosse concentrato sulla tutela dell'intuizione originaria, della fede originaria, e sull'efficacia di questa su di sé e su gli altri, e fosse dunque rivolto alla realizzazione dell'unificazione con Cristo e, tramite Cristo, con Dio, nonché alle promesse di una felicità eterna nell'Aldilà - il Cristianesimo, che era in via d'espansione, doveva pur insediarsi in questo mondo, e per la vita di una comunità cristianizzata divenne necessaria una forma religiosa razionale. Inoltre, il contenuto fattuale e il corso naturale della natura, dell'intero Universo, in quanto creato da Dio, dovevano essere compresi nell'unità della razionalità religiosa. Le funzioni naturali dell'uomo, e specialmente l'intelletto umano, non potevano restare escluse; quello che l'uomo spacciava per giustizia e bene naturale, e considerava principio di assoluta validità, doveva dunque essere ricondotto a Dio in quanto fonte di ogni norma e, dal punto di vista soggettivo, alla fede

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 81-82.

in quanto fonte assoluta di conoscenza in cui avvertire Dio. In tale modo la filosofia, la scienza dei greci, la creazione della ragione naturale, viene ripresa, praticata con profitto e interpretata religiosamente nelle sue fonti di validità sovranaturali, ma al contrario viene anche normata e delimitata dal contenuto della fede. Quest'ultimo, a sua volta, è colto mediante concetti filosofici e scientificizzato, venendo a costituire però, in quanto norma di fede oggettivamente consolidata, un ostacolo alla libertà scientifica»³⁵⁷.

L'aspetto espressamente *dogmatico* della cultura medievale per Husserl è rappresentato dal ruolo che la teologia svolge in relazione alle altre forme scientifiche: «la teologia, coerentemente, diviene sempre scienza universale (come era già intenzione della filosofia greca), e ogni scienza, compresa la scienza della natura che soltanto molto tempo dopo guadagnerà un interesse autonomo, ha la propria matrice teologica. Anche la conoscenza delle scienze naturali, così come ogni altra conoscenza in generale, è una funzione della religione e ha libertà soltanto nella forma della libertà religiosa, cioè sulla base della fede. E allo stesso modo ogni prassi diventa, secondo quell'idea, una funzione della religione, deve essere una prassi teoretica, guidata dalla teologia»³⁵⁸.

Tuttavia Husserl non vuole soffermarsi sul «fatto che il processo di dogmatizzazione, di assolutizzazione teologica delle interpretazioni filosofiche degli originari contenuti intuitivi produca un tradizionalismo che non solo ostacola la libertà dell'interpretazione razionale rispetto a nuove intuizioni filosofiche, ma distoglie, anche, e addirittura allontana, la vita religiosa del credente dalle fonti originarie, e che, al posto di renderla felice nell'intuizione le offre il soddisfacimento di una correttezza di fede

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 82-83.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 83.

estrinseca nella conoscenza di formule incomprese»³⁵⁹. Ciò che invece gli preme è mostrare «il forte slancio che caratterizza lo sviluppo della cultura medievale e che per secoli non ha tuttavia sofferto di tale esteriorizzazione, nonché l'idea centrale che conferisce alla vita medievale tale slancio»³⁶⁰. Il discorso husserliano a tal proposito è di particolare interesse: «benché non riesca a fondersi, non solo dal punto di vista ecclesiastico ma anche da quello politico, in un'unità statale, l'"Occidente" medievale costituisce un'unità di cultura gerarchica, ed è, in senso ancor più elevato è più ricco al suo interno di differenziazioni rispetto alle antiche culture gerarchiche, una cultura che reca in sé un'idea teleologica che consapevolmente la guida, un'idea che, dunque, è realmente concepita nella coscienza della comunità occidentale e ne motiva realmente lo sviluppo - allo stesso modo di uno scopo pratico consapevole del singolo soggetto. L'Occidente medievale ha innanzitutto nella Chiesa un potere spirituale che si estende al di là di ogni singolo Stato e che comunque interviene nella vita delle comunità nazionali dei singoli Stati, una comunità sacerdotale sovranazionale, organizzata in modo imperialistico, che produce tra le nazioni una coscienza comune sopranazionale e che è ovunque riconosciuta allo stesso modo, quale portatrice dell'autorità divina e organo deputato alla guida spirituale dell'umanità. Ma in questa comunità particolare, nella Chiesa, l'idea teleologica che regna consapevolmente è l'idea della *civitas dei*, e questa lo è, in modo indiretto, anche per l'intero Occidente accomunato nella religione. Un impero politico in cui la Chiesa rappresenti l'autentico potere o, ancor prima, diventare in ogni Stato il potere che lo avvicini all'ideale della *civitas dei*, fare ogni cosa al servizio di questa cristianizzazione dell'intera cultura,

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 83-84.

³⁶⁰ *Ibid.*

creare anche una teologia universale, nella forma di una scienza universale teoretica e pratica, e di indagare scientificamente, e in tutte le sue vere forme normative, la vita politica: sono questi gli scopi che determinano essenzialmente la vitalità del movimento spirituale del Medioevo. Non si tratta di vuoti ideali, ma di finalità che si crede di raggiungere nel corso del tempo e per le quali si lavora con gioia considerandole una missione religiosa»³⁶¹. Il discorso si conclude assegnando al mondo medievale un ruolo essenziale nello svolgersi dell'idea di ragione nella storia europea: «questa è dunque la forma in cui nel Medioevo l'umanità europea si organizza come *umanità razionale* alla luce di un'idea di ragione, e cerca di realizzare una vita comune conforme al suo scopo»³⁶².

Se dunque, da un lato, il Medioevo è caratterizzato dalla contraddittoria presenza di elementi propri della cultura filosofica greca, basata secondo Husserl sulla libera possibilità di utilizzo della ragione e sulla centralità della scienza, e di elementi propri di un pensiero essenzialmente religioso fondato sul primato dogmatico del pensiero teologico, d'altro canto in esso si rende manifesta una tendenza teleologica all'universalità e all'unità che, seppur alla luce del pensiero teologico e sacerdotale, rappresenta una fase fondamentale nel cammino del pensiero occidentale caratterizzato - come abbiamo visto in precedenza - da una tensione essenziale all'universalizzazione di scopi e principi.

La relazione tra il pensiero filosofico ed il pensiero religioso è ben espressa da questa riflessione husserliana degli anni '20: «al concetto di Dio inerisce per essenza il singolare. Ad esso inerisce anche il fatto che la sua

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 84-85. Un'analisi analoga del mondo culturale medievale è rintracciabile in Id., *Beilage V (zu S. 68), Kirche und christliche Wissenschaft <1922\23>*, cit. L'analisi del concetto di *civitas dei* è presente anche nel testo che si sta commentando alle pp. 74-75.

³⁶² Id., *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id. *L'idea di Europa*, cit., p. 85. Il corsivo è mio.

validità d'essere e di valore viene esperita dall'uomo come un vincolo interiore assoluto. A questo punto avviene la fusione tra la sua assolutezza e l'assolutezza dell'idealità filosofica. Nel processo generale di idealizzazione che emana dalla filosofia, Dio subisce per così dire una logicizzazione, diventa cioè il rappresentante del *logos* assoluto. Io vedrei un elemento logico già nel fatto stesso che la religione si richiama teologicamente all'evidenza della fede»³⁶³. Da questo passo estremamente sintetico si possono ricavare delle conseguenze che vanno a toccare la concezione husserliana della società religiosa medievale. Se, infatti, la concezione di Dio del mondo medievale era basata su un fondamento essenzialmente fideistico, allo stesso tempo esso aveva bisogno di un sostegno razionale, di tipo prettamente filosofico. Allo stesso modo in cui l'intero mondo culturale teologicamente orientato del Medioevo si era appropriato del pensiero razionale proprio della civiltà classica. La conseguenza di questo incontro – incontro non privo di contrasti - è stata la civiltà medievale coi suoi propositi di tipo universalistico. Ma è proprio da queste contraddizioni che emerge, per Husserl, la maggiore fondatezza e razionalità intrinseca del pensiero filosofico di origine greca. Come, nel determinare l'idea di Dio, l'elemento logico e razionale gioca, secondo Husserl, un ruolo preminente rispetto alla fede, così la razionalità scientifica, con la fine del Medioevo, deciderà di liberarsi dal velo teologico del pensiero medievale.

Questa operazione avviene essenzialmente nelle due tappe della Riforma protestante e del rinascimento. Della Riforma protestante abbiamo già detto come, in qualche modo, essa rappresenti per Husserl una forma di religione fondata sull'esperienza evidente ed originaria della vita religiosa e

³⁶³ Id., *La crisi dell'umanità europea e il destino della filosofia*, in Id., *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., p. 75.

pertanto maggiormente vicina alla forma della libera razionalità. Del resto, la Riforma protestante elimina la mediazione sacerdotale rendendo ogni uomo capace di una relazione originaria con il Cristo. Tuttavia la concezione luterana della religione, pur rappresentando un superamento della *civitas dei*, è pur sempre un'espressione culturale incentrata sull'esperienza della fede, alla quale deve essere sottoposta qualunque espressione della vita umana. In particolare la religione cristiana riformata è pur sempre basata sul primato del problema della salvezza dell'anima dell'uomo, e non sul principio assoluto della conoscenza teoretica disinteressata³⁶⁴. Anche per questo, secondo Husserl, «la Riforma non si impone in maniera incondizionata e duratura, arenandosi in una nuova Chiesa che, nonostante l'efficacia, pur notevole, delle idee riformatrici, non è in grado di istillare nella Modernità alcuna nuova idea teleologica»³⁶⁵. Senza dubbio, però la Riforma rappresenta secondo Husserl la possibilità di orientare il pensiero religioso dogmatico verso il suo scopo autenticamente morale e privo di riferimento mitici e leggendari. Nella prima parte del nostro lavoro abbiamo infatti notato come questo fosse, in fondo, il credo religioso dello stesso filosofo.

Secondo Husserl, il vero superamento dello spirito medievale avviene grazie alla cultura rinascimentale e alla nascita della cultura moderna. Questa la conclusione del discorso husserliano sul Medioevo che, seppur già citata parzialmente in precedenza, val la pena di citare per intero: «ben differente è la situazione per l'altro movimento di libertà che lotta contro i vincoli dello "spirito" medievale e contro l'idea di un impero ecclesiastico – il movimento di libertà della ragione naturale proprio della filosofia e della scienza [...]. Ciò che riforma o restaura è la scienza: rifiuta la scienza

³⁶⁴ Della concezione husserliana della religione riformata abbiamo già trattato con dovizia di particolari nel I capitolo di questo lavoro.

³⁶⁵ Id., *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in Id. *L'idea di Europa*, cit., p. 85

medievale, considerandola teologia non libera (o scienza teologicamente improntata), e recupera l'idea di filosofia nella sua accezione antica, intesa come una scienza che non è determinata dalla fede, di qualunque forma essa sia, né dalle motivazioni dell'animo, dal bisogno di salvezza che ha origine nell'indigenza umana, ma è puramente oggettiva, ed è funzione dell'interesse puramente teoretico»³⁶⁶.

Il Medioevo, sotto il profilo concettuale ed ideale, si sgretola di fronte a due movimenti di Rinascita che, ognuno a modo proprio, si richiamano da un lato al ritorno alle origini, dall'altro a un utilizzo libero della razionalità. Con la fine del Medioevo scompare la forma teologica della civiltà europea, ma non scompare assolutamente l'influsso essenziale del cristianesimo che, trasformato nelle forme proprie di un pensiero moderno, prosegue nel suo ruolo fondativo della civiltà occidentale. Senza dubbio ed in questo senso, proprio in quanto religione nata da un movimento di libertà, il Cristianesimo va ad inserirsi nello sviluppo teleologico della ragione europea, rappresentandone un punto centrale ed essenziale. Questo è il giudizio conclusivo da parte di Husserl circa il ruolo svolto dalla cultura medievale sulla spiritualità europea e circa il suo declino: «Si può ora comprendere l'enorme mutamento dovuto allo sviluppo dello spirito medievale. L'antico spirito della libera cultura dell'umanità, e dunque l'idea di una vera *humanitas* che reggeva la pura greicità, l'idea cioè di un'autentica vita della cultura fondata sulla libera ragione filosofica, perde la propria forza e non è più parte integrante della coscienza generale. Se in precedenza erano i filosofi a rappresentare il principio normativo dominante della libera ragione (in quanto rappresentavano, in base all'idea, la forma dell'autentico essere umano), ora sono i sacerdoti i rappresentanti del nuovo principio

³⁶⁶ *Ibid.*, 86.

fondamentale di ogni norma, la *civitas dei*. Se la comunità filosofica era, per così dire, comunistica e l'idea guida non era retta da alcuna volontà sociale onnicomprensiva, ora la comunità corrispondente, quella dei sacerdoti, è imperialistica e dominata da una volontà unitaria. La loro idea della *civitas dei* viene da essa incorporata nella vita complessiva della comunità medievale come un'idea teleologica normativa, destinata determinare in generale, dal punto di vista pratico, il movimento della cultura, e questo in virtù della sua posizione autoritaria nella coscienza pubblica. L'umanità europea, nella forma dell'umanità medievale, mantiene però una stretta continuità con quella antica, soprattutto perché la filosofia greca continua a modellare la vita spirituale [...]. Ma il mutamento di senso reca in sé l'intenzionalità del mutamento, conservando di nascosto le motivazioni atte a operare la svolta inversa. Là dove non è spento, il lume naturale della ragione non smette di essere tale e di illuminare, anche se viene interpretato in chiave mistica come irraggiamento del lume sovranaturale. E questa interpretazione può nuovamente venir meno [...]. È compito dello storico mostrare la rinascita dello spirito antico, le motivazioni effettive che storicamente hanno agito nel contesto concreto dello sviluppo e dei singoli casi. Ciò che a noi interessa è il fatto che una tale rinascita abbia avuto luogo nella forma di un grande movimento di libertà [...]. L'antica idea culturale ritorna ad essere viva e scaccia l'idea medievale dal suo trono. La Chiesa e la teologia non rappresentano più lo spirito che domina la cultura dell'umanità, e l'idea teleologica centrale che in esse è cresciuta non è più, tramite loro, l'idea teleologica dell'umanità europea, ma sopravvive unicamente quale elemento costitutivo della mera dottrina e teologia ecclesiastiche, la quale rappresenta ora un ambito della cultura tra gli altri, e non può avanzare la pretesa che la sua idea della *civitas dei* sia qualcosa di più di una norma che la

comunità dei sacerdoti vorrebbe imporre al mondo che la circonda, ma non può più farlo. Da allora in poi, la Chiesa lotta di principio per il rinnovamento del Medioevo, ma il Medioevo rappresenta la realtà soltanto finché l'intera umanità [...] riconosce nella pratica questa idea, ponendosi volontariamente al suo servizio»³⁶⁷. L'idea portante del Cristianesimo diventa così un'idea pratica – di tipo essenzialmente etico – e svolge la sua funzione all'interno dell'umanità rinnovata come una parte di essa e non più come un principio assoluto.

4. *Modernità - Rinascimento, Illuminismo e ragion pratica*

La fase storica della Modernità – che comprende in sé il rinascimento e la Riforma protestante - rappresenta un momento di libertà della storia europea. Husserl scrive così: «la *modernità* intesa come irruzione di una disposizione generale per la presa di posizione responsabile nei confronti di tutte le posizioni teoretiche e pratiche date in precedenza - come movimento di libertà e, in particolare come movimento filosofico di libertà, cioè in quanto rinascita della vita dell'antica cultura, di una vita dell'umanità razionale fondata sulla ragione filosofica (sulla scienza), e come movimento religioso di libertà, cioè in quanto rinascita dell'ideale religioso paleocristiano (o considerato tale) di una religione fondata sull'esperienza religiosa delle origini, sulle fonti originarie della fede»³⁶⁸. Come abbiamo già segnalato, le due esperienze della Modernità finiscono per divergere a causa dei loro diversi presupposti che sono, in un caso, la pura ragione, nell'altro, la

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 106-107.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 107.

giustificazione assoluta della fede³⁶⁹. Husserl scrive che «lo spirito della libera ragione, la rinascita dell'antica libertà dello spirito, di quella della filosofia, prevale e diviene lo spirito dell'epoca moderna»³⁷⁰, e osserva che questa vittoria della libera ragione non consiste in un rifiuto dell'esperienza religiosa, ma unicamente nel sottoporre anch'essa al vaglio critico della ragione stessa³⁷¹.

Al vaglio critico della ragione del resto viene sottoposto anche il concetto di scienza così come inteso dagli antichi: «la modernità si distingue dall'*Antichità* per il modo in cui la filosofia o la scienza rappresentano l'autonomia della ragione in quanto fonte di ogni autorità e di ogni validità in generale, e precisamente sulla base della differenza tra scienza antica e scienza moderna»³⁷². Infatti «il tratto universalistico, che sin dall'inizio attraversa la matematica e la scienza della natura, rappresenta il carattere generale della filosofia e della scienza moderna. Per quanto esso fosse già presente nell'idea platonica di filosofia, la volontà di una conoscenza universale e metodicamente unitaria, di una scienza rigorosa capace di affrontare ogni ambito in maniera sistematica e di abbracciare compiutamente ogni singolo campo grazie a una problematica e a un metodo universali, non era nell'*Antichità* ancora predominante in "filosofia". E l'epoca moderna è guidata dall'ideale non solo di una scienza universale, ma di una scienza universale in grado di spiegare ogni cosa in maniera rigorosa a partire dai principi ultimi e di giustificarsi in ogni suo passo»³⁷³. Tale ideale deve molto allo sviluppo della matematica e delle scienze sperimentali della

³⁶⁹ Cfr. *ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*, pp. 108-109.

³⁷³ *Ibid.*, p. 110.

natura che proprio nell'epoca moderna ottengono un'autonomia di ricerca che non era loro mai stata concessa. Infatti l'epoca moderna «ha il successo, almeno nella pratica, di aver plasmato scienze straordinarie in una forma, che vincola la ragione teoretica e che da essa ne è scaturita, solida al punto che nessuno scetticismo potrà dubitare dell'oggettività della sua validità. Sul modello della geometria e della nuova scienza matematica della natura, essa mira a una *universalis scientia*, dotata della stessa oggettività e della stessa stringente forza di convinzione»³⁷⁴. Per questi motivi Husserl sostiene che «alla testa del movimento moderno delle scienze stanno l'*institutio magna* di Bacone, in quanto tentativo, compiuto sulla base di principi generali, di ripartire i compiti scientifici nel quadro di un sistema della scienza, e l'idea di Cartesio di una scienza universale, che sola si divide in tutte le cosiddette singole scienze, e che è uno così come è una la ragione da cui scaturisce ogni conoscenza»³⁷⁵. Lo spirito della libera ricerca e della totale autonomia della

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.* Le analisi husserliane della matematica moderna e della scienza sperimentale non sono oggetto di questo lavoro. Pertanto, in questa sede, si può unicamente far riferimento all'opera husserliana in cui Husserl affronta la questione del metodo galileiano, della matematizzazione del mondo naturale e della nascita delle scienze sperimentali. Si tratta del già citato *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pp. 51-90, 297-309 e 405-410. Su questi temi si veda E. Massimilla, *Obbiettivazione scientifica e riflessione fenomenologica in E Husserl*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», XCVII (1986), pp. 223-252. Sempre nella *Crisi*, alle pp. 101-128 e 410-456, troviamo le riflessioni husserliane sulle caratteristiche della filosofia moderna e sui singoli pensatori che l'hanno rappresentata. Sullo stesso tema si confrontino le posizioni husserliane in Id., *Storia critica delle idee*, cit., pp. 74-212. Husserl, come è noto, si occupa in particolare della differenza tra il razionalismo e l'empirismo, soffermandosi in particolar modo sul pensiero di Cartesio, Hume e Berkeley per poi giungere all'analisi del pensiero kantiano. Nell'ultimo testo citato sono presenti anche delle lezioni su Leibniz. Un'altra interessante riflessione sulla filosofia moderna è presente nel già citato *Über den gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, pp. 197 e sgg. e in Id., *Beilage XVI (zu S. 187)*, *Das Altertum kennt keine Korrelationsforschungen von Subjektivität und Welt*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 228-231, nel quale Husserl si sofferma su quella che egli ritiene la differenza fondamentale tra la filosofia classica e quella moderna, vale a dire il ruolo della soggettività. Infine un'interessante analisi della teleologia insita nella filosofia moderna a partire da

ragione rispetto a fonti esterne porta così alla nascita di una forma universale di scienza che, alla luce di un'unica metodologia rigorosa, si espande in tutti i campi del sapere.

A questo proposito sono assolutamente essenziali due testi degli anni '20, pubblicati come appendici agli articoli sul rinnovamento che stiamo trattando. Si tratta del già citato *Sull'idea dell'assoluta giustificazione*, testo del 1922-23 e di *La cultura moderna in quanto cultura fondata sulla ragion pratica*, degli stessi anni³⁷⁶.

Nel primo Husserl scrive che «nell'epoca moderna la cultura europea ha rivelato il carattere fondamentale che già le era stato istillato dalla filosofia greca. Nel suo senso più intimo essa è, o vuole essere, una *cultura fondata sulla ragione autonoma*, e unicamente su essa. Già il XVII e, soprattutto, il XVIII secolo diedero alla nuova epoca e alla rinascita dello spirito libero (della ragione autonoma) degli antichi il nome di epoca dell'*Illuminismo*»³⁷⁷. Il concetto husserliano di Illuminismo si estende oltre la connotazione storiografica andando a designare il senso e l'*entelechia* della ragione europea. Infatti Husserl, al termine del testo, si domanda: «Che cosa vuole dunque l'«*Illuminismo*»? La chiarificazione dei fini ultimi della vita dell'umanità, del senso ultimo del mondo pratico dell'uomo, del senso del mondo pre-dato, la critica radicale?»³⁷⁸. Secondo Husserl, la rinascita della concezione classica e filosofica nel mondo moderno si sviluppa sino al periodo dell'*Illuminismo*

Cartesio è rintracciabile in Id., *La fondazione originaria della filosofia e la teleologia insita nella filosofia moderna*, in Id., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., pp. 98-110.

³⁷⁶ Id., *Beilage VI (zu S. 94): Zur Idee absoluter Rechtfertigung <1922/23>*, cit. e Id., *Beilage VIII (zu S. 94): Die neuzeitliche Kultur als Kultur aus praktischer Vernunft <1922/23>*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 108-109. Le versione italiana del secondo, non ancora citata, è E. Husserl, *La cultura moderna in quanto cultura fondata sulla ragion pratica*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., pp. 119-121, a cura di C. Sinigaglia

³⁷⁷ Id., *Sull'idea di assoluta giustificazione*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 113.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 115.

proseguendo nell'idea della progressiva liberazione del pensiero dai pregiudizi e nel tentativo – autenticante razionalista – di comprendere tutto alla luce di una scienza metodologicamente e rigorosamente fondata. Inoltre, tale movimento di chiarificazione è essenzialmente un movimento anche pratico giacché si occupa degli aspetti concreti e morali della vita delle persone e della comunità³⁷⁹.

L'altro testo cui si è fatto riferimento, *La cultura moderna in quanto cultura fondata sulla ragion pratica*, ci mostra in modo chiaro come il riferimento alla ragion pratica non sia nel pensiero moderno una semplice aggiunta esterna e secondaria, ma piuttosto, per certi versi, il suo nucleo essenziale. Husserl, parlando del rinascimento, scrive: «la *Renaissance* non si definisce come nascita di una forma culturale semplicemente nuova, bensì come rinascita di quella degli antichi. Essa stessa vede nel principio della libertà, nonché, soprattutto, della libertà fondata sulla ragione scientifica [...], la ripresa del principio della cultura degli antichi tanto ammirati [...]. Già in Platone è pienamente sviluppata e inoltre approfondita nel ricco dispiegamento sistematico l'idea di una cultura che venga formata sulla base della libera ragione, nella forma pregnante di una cultura filosofico-scientifica. In questa gravidanza essa non solo opera da ora in poi nel chiuso degli studi filosofici, ma ottiene anche una forza potente, capace di determinare l'evoluzione generale della cultura [...]. La rinascita di questa volontà greca di cultura non ha il senso di una debole ripresa o di una continuazione; essa accade in una norma di volontà che conferisce all'epoca moderna uno slancio incomparabilmente maggiore nella razionalizzazione

³⁷⁹ Husserl si occupa di analizzare il concetto di *Illuminismo* anche in altri testi, mettendone in discussione anche i limiti e gli errori. Allo stesso modo si comporta nei confronti dell'idea di modernità. Di entrambe le questioni ci occuperemo nel prossimo paragrafo, a proposito del concetto di *Crisi* della cultura europea.

della vita della comunità e della cultura rispetto a quello che possiamo ritrovare nell'Antichità»³⁸⁰. Tale slancio, dunque, sta alla base delle maggiori potenzialità della filosofia e delle scienze dell'era moderna rispetto alle potenzialità proprie della filosofia e delle scienze dell'antichità³⁸¹. Esso sta alla base di «una fede generale in una nuova epoca dell'umanità, l'epoca dell' "Illuminismo" o, come potremmo meglio dire, della cultura fondata sulla ragion pratica, di un'umanità che modella razionalmente e attivamente se stessa insieme con il mondo che la circonda, in un progressivo innalzamento»³⁸².

La conclusione del testo mostra delle perfette coincidenze con quanto abbiamo scritto e rilevato nel secondo capitolo di questo lavoro a proposito del compito morale della filosofia: «Pur non condividendo le varie esagerazioni di autostima proprie dell'epoca moderna circa l'ideale già quasi raggiunto o da raggiungere a breve, ne accettiamo però la stessa fede nelle idee che la guidano. Ammettiamo di possedere nel suo senso l'assoluta validità dell'idea di una tale cultura come norma alla quale deve essere commisurata ogni altra cultura e in base alla quale deve esser formata la nostra. Lasciamo valere insieme anche la fede nella possibilità pratica di una tale formazione, sia pure almeno nella forma di un progresso infinito, e ancor più lasciamo valere la fede nel nostro dovere incondizionato di realizzazione pratica, in questo, per così dire, "imperativo culturale categorico". Questa presa di posizione [...] giustifica la nostra interpretazione della cultura europea in quanto interpretazione del suo vero senso storico-filosofico. La *cultura fondata sulla libera ragione* e, al massimo suo grado, sulla libera scienza

³⁸⁰ Id., *La cultura moderna in quanto cultura fondata sulla ragion pratica*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 120.

³⁸¹ Cfr. *ibid.*, pp. 120-121.

³⁸² *Ibid.*, p. 121.

che aspira all'universale, rappresenta l'idea teleologica assoluta, l'assoluta ed efficace *entelechia*, che definisce l'idea della cultura europea come un'unità di sviluppo»³⁸³. La cultura della Modernità è essenzialmente una cultura della rinascita e, come tale, non è il frutto di un evento storico empirico o meccanico, ma piuttosto della rivisitazione riflessiva e critica del mondo antico e della filosofia antica. Questo significa che essa finisce col coincidere pienamente con l'idea di rinascita e rinnovamento culturale, giacché in essa, per la prima volta, l'umanità europea ha ri-scoperto le proprie radici filosofiche con un atto che non può essere configurato come puramente teoretico e intellettuale, ma che presenta la partecipazione di una volontà guidata dal fermo proposito di riscoprire il fondamento scientifico ed universale del proprio essere culturale e storico. In questo senso la cultura della Modernità è una cultura essenzialmente fondata sul principio della ragion pratica.

L'ultimo riferimento importante per comprendere a pieno la concezione husserliana della Modernità è rappresentato dalla *Crisi delle scienze europee* nel quale Husserl scrive: «come è noto, l'umanità europea attua durante il Rinascimento un rivolgimento rivoluzionario. Essa si rivolge contro i suoi precedenti modi di esistenza, quelli medievali, li svaluta ed esige di plasmare se stessa in piena libertà. Essa riscopre nell'umanità antica un modello essenziale. Su questo modello essa vuole elaborare le nuove forme di esistenza. Che cosa considera essenziale dell'uomo antico? Dopo qualche esitazione, nient'altro che la forma "filosofica" dell'esistenza: la capacità di dare liberamente a se stessa, a tutta la propria vita, regole fondate

³⁸³ *Ibid.* Sulle origini essenzialmente morali della cultura europea moderna nel pensiero husserliano, si veda Gomez, J. M. G. Heras, *Europa como utopia moral. Variaciones sobre un tema husserliano*, in J. Muguerza, F. Quesada, R. R. Aramayo (a cura di), *Etica dia tras dia*, Madrid 1991, pp. 201-220.

sulla pura ragione, tratte dalla filosofia. La prima cosa è la teoresi filosofica [...]. All'autonomia teorica succede quella pratica. Nell'ideale del Rinascimento l'uomo antico è quello che plasma se stesso esclusivamente in base alla libera ragione. Per il rinnovato "platonismo" ciò significa: occorre ripiasmare non soltanto se stessi eticamente, ma anche l'intero mondo circostante, l'esistenza politica e sociale dell'umanità in base alla libera ragione, in base alle intellezioni di una filosofia universale»³⁸⁴. Husserl prosegue mostrando come tale ideale ideale scientifico di tipo teoretico-pratico proprio della riscoperta degli antichi da parte dei moderni sia assolutamente distante da una concezione meramente tecnica e positivista della scienza e come esso, al contrario, si configuri come una forma rinnovata di *philosophia perennis*, arrivando a porsi tutte le questioni fondamentali delle filosofie passate, quali Dio, la libertà e l'immortalità³⁸⁵.

La conclusione husserliana è affidata al bel passo che segue: «Su questa base è agevole comprendere lo slancio che animò tutte le imprese scientifiche, anche quelle che rientravano, in quanto concernenti fatti, nell'ordine inferiore, uno slancio che nel secolo XVIII, il quale si autodefiniva secolo filosofico, riempì cerchie sempre più larghe dell'entusiasmo per la filosofia e per le scienze in quanto sue diramazioni. Di qui quell'acceso bisogno di sapere, quello zelo per una riforma dell'educazione e delle complessive forme sociali e politiche di esistenza dell'umanità, uno zelo che rende degna di venerazione l'epoca tanto diffamata dell'illuminismo. Una testimonianza perenne di questo spirito è costituita dallo splendido inno *Alla gioia* di Schiller e Beethoven»³⁸⁶. Le ultime parole della riflessione husserliana

³⁸⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee...*, cit., p. 37.

³⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 37-39.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 39. Sul giudizio husserliano del pensiero della modernità, si veda A. Pazanin, *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag, 1959.

ci introducono al tema della crisi: «oggi giorno quest'inno non può che suscitare in noi dolorosi sentimenti. È impensabile un contrasto maggiore con la nostra attuale situazione»³⁸⁷.

5. *La Crisi*

La presenza di una crisi nel mondo culturale europeo per Husserl è assolutamente evidente nonostante gli apparenti successi delle scienze della natura e della tecnica che esse orientano. Secondo il filosofo, nel mondo scientifico europeo si è smarrito il fondamento universalistico della cultura greca e rinascimentale, riducendo la filosofia e le scienze dello spirito a copie sbiadite delle discipline naturali e matematiche. Si è così dato vita a scienze di puri fatti, dimenticando che solo una scienza di *idee* può dar vita ad un sapere autenticamente rinnovato ed universalmente fondato. E giacché «a scienze di fatto, corrispondono uomini di fatto»³⁸⁸, la conclusione husserliana è che alla crisi delle scienze europee corrisponde una autentica crisi dell'intera umanità europea³⁸⁹.

Si è visto come Husserl lamentasse lo stato di crisi del mondo culturale europeo già dagli anni della prima guerra mondiale. Nelle analisi contenute ne *La Crisi delle scienze europee* (1935) Husserl cerca le cause di tale situazione (nonché la possibile via d'uscita) unicamente all'interno del mondo delle scienze e della filosofia. Se, infatti, l'idea di Europa è un'idea prettamente filosofica e costituitasi nel corso dei secoli attorno alla preminenza del pensiero scientifico, la causa della sua decadenza non può

³⁸⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee...*, cit., pp. 37-39.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 35.

³⁸⁹ Cfr. Id., *La crisi delle scienze europee...*, cit., pp. 33-47.

che essere imputata all'abbandono da parte degli scienziati degli obbiettivi di una scienza autentica ed universale. Coerentemente con il pensiero husserliano, sono il naturalismo e l'obbiettivismo le autentiche cause della degenerazione del pensiero filosofico moderno e, nello stesso tempo, il suo trascendentalismo non ancora pienamente sganciato dal processo di matematizzazione del mondo. Il pensiero filosofico moderno ha conosciuto, secondo Husserl, sia lo slancio universalistico verso la meta ideale di un'autentica filosofia, sia il processo di rinascita della matematica e delle scienze esatte alla luce del metodo sperimentale galileiano. Ma le scienze empiriche della natura si sono progressivamente trasformate nello schema universale di tutte le scienze, compresa quella filosofica, dimenticando che, al contrario, esse erano il frutto di un processo di matematizzazione nato proprio da una scienza filosofica tesa alla costituzione di una autentica *mathesis universale*³⁹⁰. Il pensiero filosofico moderno, che aveva fatto propria la scoperta della struttura trascendentale della soggettività, si ripiega in tali fraintendimenti naturalistici occultando il senso autentico e più profondo della scoperta del senso del trascendentale: l'idea di una forma di soggettività fungente originaria che, operante nel mondo della vita, rappresenti l'assoluto ed autentico fondamento delle molteplici forme di senso e di valore del mondo. Per questo motivo, Husserl vede la possibilità di dar vita a un movimento di rinascita che abbracci l'intero mondo culturale europeo unicamente nel ritorno alle sue origini filosofiche e spirituali³⁹¹.

³⁹⁰ Sul problema della matematizzazione del mondo naturale nella fisica moderna si veda G. H. Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung*, Den Haag, 1976, pp. 40-52. In relazione a questo stesso problema si vedano di A. A. Bello, *L'oggettività come pregiudizio*, Roma, 1982 e Husserl, *oltre le scienze verso il MDV*, Assisi, 1989.

³⁹¹ Questa, in estrema sintesi, la posizione espressa da Husserl in *La Crisi delle scienze europee*. Si confrontino soprattutto le pp. 51-215. Si è scritto molto sulla questione della crisi delle scienze europee. Un commento puntuale al testo husserliano del 1935 è sicuramente rappresentato da E. W. Orth, *Edmund Husserls "Krisis der Europäischen Wissenschaften und die*

Di maggiore interesse per noi è però il testo della conferenza tenuta a Vienna nel 1935. A proposito della crisi della cultura europea - che costituisce il tema centrale della conferenza - Husserl scrive: «Anch'io sono certo che la crisi europea affonda le sue radici in un razionalismo erroneo. Ma ciò non vuol dire che la razionalità come tale sia una calamità o che rivesta un'importanza soltanto subordinata per l'umanità. La razionalità: nel senso più alto e autentico in cui noi ne parliamo, nel senso di quell'ideale originario che si delineò nell'epoca classica della filosofia greca, la razionalità aveva indubbiamente bisogno ancora di molti chiarimenti, di molte riflessioni, ma nella forma matura è chiamata a guidare tutti gli sviluppi

transzendente Phänomenologie», Darmstadt, 1999, nel quale l'autore affronta tutti gli aspetti del lavoro husserliano, sottolineando come sia assolutamente da abbandonare la tesi secondo la quale la crisi rappresenterebbe per Husserl la fine del sogno di dar vita ad un'autentica scienza fenomenologica trascendentale. Tra gli altri lavori ricordiamo: H. Lubbe, *Husserl und die europäische Krise*, in «Kant Studien»(1957-58), 49, pp. 225-237; G. Forni, *Il sogno finito*, Bologna, 1967; A. Gessani, *La crisi della cultura europea e la filosofia di Husserl*, Roma, 1977; E. Garulli, *The Crisis of Sciences as a Crisis of Teleological Reason*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp 91-104; E. Ströker, *Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie in Krisis Werk*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», (1981), 35, pp. 165-187; A. A. Bello, *Wir Europaer nei manoscritti inediti contemporanei alla crisi*, in M. Signore (a cura di), *Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 53-72; K. Held, *La diagnosi fenomenologica dell'epoca presente in Husserl ed Heidegger*, in M. Signore (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 125-142; A. Pazanin, *Responsabilità storica dell'Europa. Il tema fondamentale della crisi*, in M. Signore M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, 1985 Milano, pp. 20-28; G. Forni, *Commento alla crisi di Husserl*, Bologna, 1986; E. Ströker E., *Edmund Husserls Phänomenologie: Philosophia perennis in der Krise der europäischen Kultur*, in «Husserl Studies», (1988), 5, pp. 197-217; A. A. Bello, *Modernità e crisi. La lettura husserliana della nostra epoca*, in «Per la filosofia», (1989), 3, pp. 3-35; O. Pöggeler, *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriff*, in C. Jamme; O. Pöggeler (a cura di), *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt\München, 1989, pp. 255-276; A. Ponsetto, *Von der Welt der Sinndeutigen zur Welt der Daten. Die Krise der Moderne und ihre Überwindung in der Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschung», (1991), 24/25, pp. 200-229; R. P. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht, 1992; E. Ströker, *The Husserlian Foundation of Science*, Dordrecht/Boston/London, 1997, pp. 271-289; E. Ströker, *Krise der Wissenschaft-Wissenschaft der Krisis?*, Bern, 1998. Per quanto concerne la critica husserliana allo sviluppo della scienza galileiana nella modernità si veda G. Soffer, *Phenomenology and Scientific Realism: Husserl's Critique of Galileo*, in «The review of Metaphysic», XLIV, (1990), 1, pp. 67-94.

successivi. D'altra parte noi ammettiamo di buon grado (e da questo punto di vista l'Idealismo tedesco ci ha preceduto di molto) che lo stadio di sviluppo della *ratio* costituito dal razionalismo del periodo illuministico era un errore, per quanto fosse un errore comprensibile»³⁹².

L'idea della perfetta armonia della ragione moderna, culminante nella cultura illuministica, sembra dunque essere messa in crisi dall'idea secondo la quale tale forma di razionalità avrebbe rappresentato, in fondo, un errore. Si tratta però di stabilire di che errore si tratta. Husserl scrive che «"la filosofia" [...] in quanto fatto storico inerente a una determinata epoca va distinta dalla filosofia come idea, idea di un compito infinito. Le singole filosofie concrete storiche rappresentano sempre un tentativo più o meno riuscito di realizzare l'idea dell'infinità o addirittura la totalità della verità. Gli ideali pratici, considerati come poli eterni, da cui per tutta la vita non ci si può scostare senza pentirsene, senza diventare infedeli a se stessi e quindi infelici, in questa visione non sono affatto chiari e determinati, ma semplicemente anticipati in un'ambigua generalità. La determinatezza si produce soltanto quando ci si accinge a realizzarli e quando si agisce con un certo successo. Esiste continuamente il rischio di cadere in unilateralità e di darsi troppo in fretta per soddisfatti; ma il cadere in tali equivoci porta inevitabilmente a contraddizioni»³⁹³. Fin qui è chiaro che Husserl, ancora una volta, distingue il piano dell'*idea* dal piano della *realtà*. Lo spirito della filosofia moderna rappresenta la perfetta e piena razionalizzazione dell'umanità. Ma questo progetto ideale e assoluto, sul piano concreto, non è

³⁹² E. Husserl., *La crisi dell'umanità europea e il destino della filosofia*, in Id., *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., p. 78. Si veda a tal proposito M. Vajda, *Husserls Lebenswelt-Kritik der Aufklärung?*, in M. Benedikt; A. Bäumer (a cura di), *Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Shutz in der Krisis der phänomenologische Bewegung*, Wien, 1993, pp. 219-224.

³⁹³ E. Husserl., *La crisi dell'umanità europea e il destino della filosofia*, in Id., *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., p. 79.

esente da errori, contraddizioni e unilateralità. Infatti Husserl scrive che «una razionalità unilaterale può trasformarsi in un male»³⁹⁴. Una razionalità di tal fatta processo di unilaterizzazione del pensiero si è manifestata, secondo Husserl, in modo assai chiaro nel pensiero moderno rappresentandone al tempo stesso la causa fondamentale di crisi. Husserl scrive: «è qui il luogo [...] di svelare l'ingenuità di quel razionalismo che in genere viene scambiato per la razionalità filosofica come tale e che, del resto, è effettivamente caratteristico dell'intera filosofia moderna a partire dal rinascimento e che si considera il vero, l'universale razionalismo. In questa ingenuità [...] sono impigliate tutte le scienze [...]. Più precisamente: il titolo generale per designare quest'ingenuità è *l'oggettivismo*, che si manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito»³⁹⁵. Husserl ribadisce la stessa posizione di cui abbiamo trattato a proposito della *Crisi delle scienze europee*. La scienza moderna si è rifugiata in un matematismo e fisicalismo sterile (che Husserl chiama oggettivismo) dimenticandosi della sua grande scoperta filosofica: l'idea che la soggettività trascendentale sia il vero fondamento di qualsiasi idea autenticamente scientifica. Così facendo, la cultura moderna degrada se stessa ad un pensiero di tipo prettamente cosmologico, il superamento del quale era già stato rappresentato dalla svolta socratico-platonica³⁹⁶.

Come si può notare, la mancanza del pensiero moderno non sta, secondo Husserl, nel suo eccessivo razionalismo, ma piuttosto nel suo essere stato *poco* razionalistico. La prima conseguenza di ciò è l'assenza di un'autentica scienza dello spirito, problema che neanche pensatori del livello

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 80.

³⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 80-87.

di Dilthey, Windelband o Rickert sono riusciti a risolvere³⁹⁷. Già in precedenza abbiamo visto come secondo Husserl la costituzione di un'autentica scienza dello spirito fosse una necessità assolutamente urgente. Qui Husserl scrive che «*lo spirito, e soltanto lo spirito, è essente in se stesso e per se stesso; lo spirito è autonomo e in questa autonomia, e soltanto in essa, può essere trattato in modo veramente razionale, veramente e radicalmente in modo scientifico.*»³⁹⁸. Ma per quanto riguarda la natura, nella sua verità scientifico-naturale, essa è solo apparentemente autonoma, e solo apparentemente può essere conosciuta per sé mediante le scienze naturali. Infatti la vera natura nel suo proprio senso, nel senso delle scienze naturali, è un prodotto dello spirito che la indaga, e presuppone quindi la scienza dello spirito³⁹⁸. Il tema della necessità di dar vita ad una scienza dello spirito si intreccia col tema dell'assenza dell'indagine sulla soggettività operante all'interno dell'oggettivismo moderno, giacché «solo nella conoscenza pura nel campo delle scienze dello spirito lo scienziato non è investito dall'obiezione che riguarda l'autonascondimento del suo operare»³⁹⁹. Per questo le scienze dello spirito non devono cadere nell'errore di ispirarsi metodologicamente alle scienze della natura giacché «*soltanto se lo spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno e ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dar ragione di se stesso*»⁴⁰⁰. Il senso autentico della *ratio* che dev'essere recuperato, e che pure era presente nello spirito originario del rinascimento e della Modernità, «non è altro che l'autocomprensione realmente universale e radicale dello spirito, che assume la forma di una scienza universalmente responsabile, e in cui si attua un modo completamente nuovo di scientificità, in cui trovano il loro

³⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 87-88.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 88.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

posto tutti i possibili problemi, quelli concernenti l'essere, le norme, la cosiddetta esistenza. È mia convinzione che la fenomenologia intenzionale è riuscita per la prima volta a fare dello spirito in quanto spirito un campo di esperienza sistematica e scientifica, e così a trasformare totalmente il compito della conoscenza. L'universalità dello spirito assoluto abbraccia tutto l'essente in una storicità assoluta entro cui si articola la natura in quanto creazione spirituale. Soltanto la fenomenologia intenzionale, cioè trascendentale, è riuscita a far luce su questo problema grazie al suo punto di partenza e al suo metodo»⁴⁰¹.

Quest'ultima affermazione husserliana ci riconduce all'idea secondo la quale l'umanità europea educata alla fenomenologia rappresenterebbe, per Husserl, l'ultima fase di sviluppo dell'umanità europea. La Modernità può uscire dalla sua crisi profonda solo procedendo ad un nuovo movimento di rinascita che, al tempo stesso, la conduce al di là della Modernità stessa, secondo il *telos* ideale dell'umanità filosofica. Infatti, per Husserl, la "crisi" può così «rivelarsi come un *apparente fallimento del razionalismo*. La causa del fallimento di una cultura razionale risiede, come abbiamo detto, non nell'essenza del razionalismo stesso, ma soltanto nella sua *manifestazione esteriore*, nel suo decadere a "naturalismo" e "oggettivismo"»⁴⁰².

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 91. Un'analisi assolutamente analoga delle mancanze del pensiero filosofico e scientifico della modernità è presente in Id., *Beilage X (zu S. 94) <1922\23>: Zum Versagen in der neuzeitlichen Kultur- und Wissenschaftsentwicklung, das Telos der europäischen Menschheit zu verwirklichen. Fünf Texte*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 113-118. La traduzione italiana è Id., *Sulla fallita realizzazione nello sviluppo della cultura e della scienza moderna del "Telos" dell'umanità europea. Cinque testi*, a cura di C. Sinigaglia, in Id., *L'idea di Europa*, cit. pp. 129-136. Un discorso sostanzialmente simile è presente inoltre in Id., *Über den gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 197-221 e in Id., *Beilage XIX: Der neuzeitliche Rationalismus erfüllt nicht den Ursprungssinn der Rationalität*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., pp. 236-238.

Oltre che dal punto di vista strettamente teoretico, Husserl analizza la crisi della cultura europea anche dal punto di vista morale. Si è visto, infatti, come la cultura della Modernità fosse per Husserl essenzialmente fondata sul primato della ragion pratica e sull'assolutezza dell'obbedienza all'imperativo categorico. Husserl scrive: «l'umanità europea si è allontanata dal *telos* che le è innato. È caduta in una colpevole degenerazione perché, pur essendo già divenuta consapevole di questo *telos* (avendo mangiato dell'albero della conoscenza), non lo ha portato alla più piena coscienza né ha insistito nel tentativo di realizzarlo come proprio senso vitale pratico, ma gli è diventata infedele»⁴⁰³.

Il discorso husserliano prosegue costruendo un parallelo tra la vita etica individuale e la vita della comunità storica concreta: «come il singolo uomo individuale ha il proprio *telos* innato, un'idea innata infinita, quella del suo "vero" Io e della sua vera vita - *telos* che, una volta che in lui sia sorto, [...] determina l'imperativo categorico della sua vita successiva, e in una stabile disposizione (in quanto idea) è destinato a imprimere alla sua vita una forma nuova, quella della vita dovuta e giustificata, o anche quella di una vita nella forma della realizzazione dell'idea categorica, e in particolare grazie a una volontà coerente [...]; così è anche per l'umanità, vale a dire per l'umanità che è attiva nell'unità fluente di una vita comune e culturale. Questa ha innata in sé l'idea di un'autentica umanità, di un'autentica vita comune che, una volta giunta a coscienza comune, diventa imperativo categorico comune»⁴⁰⁴. Pertanto l'abbandono della stretta osservanza dell'imperativo categorico – del quale si è detto nel paragrafo precedente – diventa la causa principale della decadenza della cultura del mondo moderno. Infatti, «la cultura

⁴⁰³ Id., *Sulla fallita realizzazione nello sviluppo della cultura e della scienza moderna del "Telos" dell'umanità europea. Cinque testi*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 136.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

fondata sulla pura ragione e, al massimo grado, sulla libera scienza universale rappresenta l'idea teleologica assoluta e al contempo l'idea che già opera nella cultura europea, ciò che la rende cultura non ancora razionale, ma in grado di determinarsi liberamente da sé, e precisamente di determinarsi sulla base della libera ragione. Ma, rispetto allo *sviluppo* di un'umanità, ciò costituisce la massima forma assiologica di sviluppo. Tuttavia, questa non è, a rigore, un'espressione corretta. Se l'etico ha ragione, la forma di vita dell'imperativo categorico è non solo migliore di ogni altra, ma è quella *assolutamente* richiesta, e ogni altra può avere valore in generale solo se assume la forma categorica in quanto forma di tutti i valori possibili e ammissibili nella vita umana [...]. Un uomo, una vita umana, non può essere, ma solo divenire razionale, e può diventarlo soltanto se nel suo divenire segue od obbedisce all'imperativo categorico ormai reso consapevole. Ha così la forma suprema di sviluppo, la quale a sua volta è una forma categoricamente richiesta. Tutto ciò vale anche per l'"uomo in grande"⁴⁰⁵. L'idea husserliana è che la per un'intera umanità valga lo stesso principio che vale per il singolo individuo; vale a dire che una vita razionale è una vita che si rivolge verso il pieno compimento della propria razionalità alla luce universale ed assoluta di un imperativo categorico. Dall'osservanza di tale imperativo – come già detto in precedenza – nasce un'entelechia che rappresenta lo sviluppo ideale del soggetto - e della comunità - verso il proprio vero essere⁴⁰⁶.

Entrando nello specifico caso dello sviluppo e della crisi della cultura moderna, Husserl scrive: «ecco però la difficoltà: quando questa comunità ha un'estensione tale da poter affermare che l'intera umanità culturale relativa

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 137-140.

(nazione o umanità europea) <è> consapevole della propria *entelechia* e la riconosce in quanto tale, in quanto proprio imperativo categorico? O è soltanto *une façon de parler*? Nell'epoca dell'illuminismo "regna" lo spirito della ragione autonoma. Ma alla fine vi furono troppi uomini che nulla sapevano dell'*entelechia*, e interi strati chiusi e comunità (quella tradizionalistica della Chiesa) che si opponevano a questo nuovo spirito. Ciononostante li giudichiamo membri di questa nuova comunità razionale quando consideriamo il XVIII secolo. Oppure entriamo nel merito di tale valutazione (sia anche per ipotesi) e notiamo allora che questa idea viene rapidamente adottata e ripresa in cerchie sempre più ampie, forma ambiti culturali sempre più vasti e ha luogo così uno sviluppo progressivo attraverso cui l'umanità e la sua cultura assumono sempre più il carattere di una cultura razionale, di una cultura dunque retta dallo spirito dell'imperativo categorico»⁴⁰⁷. Lo sviluppo ideale è dunque una linea di tendenza della civiltà moderna e, in quanto tale, non è indipendente dall'azione morale degli individui e dalle circostanze storiche⁴⁰⁸.

Husserl conclude il discorso con una requisitoria contro la nascita ottocentesca dell'idea di nazione che, secondo il suo avviso, sarebbe una delle cause principali dell'allontanamento della cultura europea moderna dal suo *telos* originario. Per quanto avrei dovuto forse inserire questo passo husserliano all'interno dell'analisi della sua posizione sul nazionalismo tedesco e la prima guerra mondiale, ho ritenuto meglio richiamarmi ad esso a proposito delle cause "moralì" dell'allontanamento dell'Europa dal suo *telos* universalistico. Colui che nel 1917 incitava alla guerra contro gli anglo-

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 140-141.

⁴⁰⁸ Una riflessione analoga circa l'importanza del momento morale per la crisi e rinascita della civiltà europea è rappresentato da Id., *Beilage XI: Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes*, cit., pp. 122-124.

francesi, nel 1922\23 scrive: «ci accorgiamo poi che nel XIX secolo questo progresso termina, che l'idea perde la propria forza, viene annullata dalla scepse, e ci imbattiamo in un regresso graduale. Prende forma un'idea diversa, quella di nazione, non nel senso di un'idea di una cultura generale, ma di un'idea dominante o destinata a propagarsi all'interno di ogni nazione: l'idea nazionale come idea di potere egoistica e come idea egoistica di innalzamento dell'autovalore della propria nazione. Quest'idea opera per contagio, senza essere un'idea di valore assoluta. Un'idea di valore assoluta è sì quella della richiesta dell'assoluto valore della *propria nazione* e della propria rispetto a tutte le altre (come nel caso dell'amore materno o di quello filiale), ma questa non è un'idea egoistica, né l'idea del nazionalismo. Un'istanza del proprio valore assoluto in un modo che renda impossibile per un altro aspirare in generale a un valore assoluto, nella modalità dell'asservimento, è un delitto e non è richiesta <come> valore assoluto dall'imperativo categorico»⁴⁰⁹. In termini più sintetici, il nazionalismo devia il corso ideale della storia europea perché si muove in un'evidente dimensione antiuniversalistica. Ma proseguiamo nell'analisi della crisi. «Dunque, l'egoismo nella forma dell'egoismo nazionale che si spaccia per un valore assoluto diventa l'idea dominante e, insieme, anche quella dell'egoismo in generale. Idee e valori assoluti si intrecciano sempre più, venendo rivestiti e svalutati egoisticamente, con quelli egoistici. Il "benessere" nazionale esige la crescita economica, presupposto per ogni crescita dell'arte, della scienza e degli altri valori spirituali assoluti; essa deve dunque essere perseguita anche a spese delle nazioni straniere, pretendendo così – o aspirandovi senza scrupolo alcuno – che il mondo, per la sua utilità materiale, divenga possesso

⁴⁰⁹ Id., *Sulla fallita realizzazione nello sviluppo della cultura e della scienza moderna del "Telos" dell'umanità europea. Cinque testi*, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 141.

esclusivo della nazione. Analogamente, la scienza è un valore che rende possibile la tecnica scientifica e l'industria, e queste a loro volta sono valori perché possono sostenere le grandi masse popolari, essere occasione di lavoro utile, ecc. Tutto ciò, però, viene ora praticato senza misura, senza interrogarsi circa i limiti etici assoluti, viene anzi assolutizzato o piuttosto nella sua crescita illimitata viene ridotto a un affare nazionale, quello dell'egoismo nazionale. Ogni cosa, la scienza, l'arte, e ciò che può sempre essere considerato in modo assoluto bene spirituale, diventa oggetto di esaltazione nazionale, merce di mercato e di potere nazionale, strumento di potere»⁴¹⁰.

La conclusione del discorso riconduce al fondamento essenzialmente pratico della cultura moderna, che resta, nonostante la crisi, una cultura fondata sul primato della piena razionalità: «lo spirito etico, lo spirito della volontà di una cultura fondata sulla ragione assoluta, non smette di operare nel singolo, ma combatte una battaglia difensiva, invece di avanzare vittoriosamente. Possiamo, dunque, ben designare come epoca della ragione un'epoca in cui l'idea di umanità razionale abbia un'efficacia *progressiva* (e formi in modo nuovo ambiti culturali universali e comunità sempre maggiori entro la comunità complessiva). Tale idea è allora quella che determina in maniera predominante lo sviluppo complessivo, e rappresenta lo spirito del tempo. Andrebbe designata come tale, nel tipo supremo, un'epoca della ragione in cui sia già radicato in tutte le comunità parziali questo spirito e sia diventato motore dello sviluppo. Nel caso ideale tale spirito dovrebbe vivere in ogni individuo e dovrebbe essere considerato nella coscienza generale come caratteristica naturale dell'individuo normale»⁴¹¹.

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 141-142.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 142. Sulla questione dell'universalità della cultura europea, si veda U. Ferrer, *La vocazione universale dell'Europa*, in R. Cristin; M. Ruggenini (a cura di), *La*

Se in questo scritto dei primi anni '20 la crisi è vista essenzialmente sotto il profilo storico dell'evoluzione non universalistica del pensiero nazionalistico, sempre negli anni '20 Husserl riflette sulla crisi del mondo europeo distinguendo Cultura [*Kultur*] e Civilizzazione [*Zivilisation*]. Per Husserl la «*vita della cultura originariamente sgorgante*» è l'«originaria spiritualità creativa, volta a valori originariamente intuiti, trasformandoli (oggettivandoli) in beni permanenti dell'attività poetica»⁴¹². Al contrario la civilizzazione rappresenta «la vita secondaria della cultura, quella esteriorizzata di una tradizione che ha perduto il senso intimo della propria formazione ed è degenerata in attività priva di valori, cultura di surrogato, pseudocultura, valori atrofizzati»⁴¹³.

Ciò detto, Husserl si chiede a proposito di una cultura che, come quella europea, ha il suo fondamento nel pensiero scientifico: «quando la cultura scientifica è originariamente sgorgante, autentica nella radice e nel fine, autentica nel metodo e nella produzione?»⁴¹⁴. Husserl scrive: «è naturale pensare qui al noto tentativo di distinguere tra cultura [*Kultur*] e civilizzazione [*Zivilisation*] [...]. Un popolo ha [...] cultura nella misura in cui, in quanto popolo, mette in atto una spiritualità originariamente creativa e, creando, la incorpora in un'espressione carnale e, mosso da questo *eros* creativo, procede a sempre nuove creazioni spirituali. Ha una cultura viva finché questo *eros*, questo impulso d'amore per il "bello" trova compimento

fenomenologia e l'Europa, Atti del convegno internazionale di Trieste, 22-25 novembre 1995, cit., pp. 225-240.

⁴¹² E. Husserl, *Beilage IX (zu S. 94): Ursprüngliche Kultur und Zivilisation. Können die neuzeitlichen Wissenschaften "selig" machen?* in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 109. La traduzione italiana, a cura di C. Sinigaglia, è Id., *Cultura originaria e civilizzazione. Possono le scienze moderne rendere felici?*<1922/23>, in Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 123.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*

relativo nelle opere; ma sempre e di nuovo viene spinto da esso a fini e forme d'opere superiori, possibili *in primis* grazie a questo. In quanto popolo, vuol dire che la vita comune [...] è attraversata da una spiritualità comune superiore, da una abitudine legata e mediata dalle relazioni comunitarie, sempre pronta a passare alla viva nostalgia, agli attivi impulsi e alle attività creative, e a essere entusiasta di tutte quelle opere che sono scaturite da tale disposizione, stimolata a riviverle attivamente e a seguirle nella pratica, al risveglio spirituale e a produzioni spirituali più elevate [...]. Ma la cultura ha sempre il suo *milieu* di civilizzazione, la vitalità produttiva ha sempre il suo *milieu* di vitalità esteriorizzata, il suo *milieu* di spiritualità scomparsa, "convenzionale", meramente "tradizionale", non più o a mala pena ancora compresa, di una spiritualità che è sì espressa, ma il cui contenuto spirituale non può più essere riprodotto con le sue motivazioni originarie, che sono forse svanite o del tutto morte: potranno venir ricompensate dall'erudizione storica, ma non più come riattivabili nella forma della viva presa di posizione e della disposizione fondata in modo nuovo, originariamente giustificata e formata»⁴¹⁵. Indubbiamente, tramite la dicotomia tra cultura e civilizzazione, Husserl mostrare la decadenza della civiltà moderna dovuta all'allontanamento dal suo vivo fondamento etico e filosofico. Sicché la posizione husserliana circa la crisi sembra qui assumere un netto rivolgimento pessimistico: la civiltà europea sarebbe giunta al tramonto, avendo abbandonato il suo fondamento vitale.

Ma è utile sottolineare che Husserl allarga il discorso anche al destino delle scienze. Continua infatti il filosofo: «Facciamo in modo che la scienza sia rappresentata per noi dalla guida scientifica della scienza moderna, ed escludiamo tutte quelle scienze inautentiche le cui teorie non reggono

⁴¹⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

all'esame logico. Facciamo valere anche per l'epoca moderna soltanto ciò a cui dobbiamo necessariamente attribuire il privilegio di un metodo evidente e di valori logici nei risultati; nessuno negherà che la scienza moderna sia una dimostrazione di cultura autentica, ovviamente di cultura scientifica, nell'unilateralità che il termine scienza già indica. Un'epoca che annovera i più grandi scienziati realizza tramite loro opere di ragion pratica, in ultima analisi una migliore e più razionale tecnologia? Eppure, come voi sapete, una specie di stanchezza per la scienza si è potuta impadronire del nostro tempo; una disposizione d'animo e una corrente ostili alla scienza, il cui grido di battaglia è: le scienze non ci hanno reso più saggi né ci offrono una conoscenza autentica, ci permettono di calcolare il corso della natura, ma non di comprenderlo, ci danno conoscenze ordinate di fatti possibili e reali, ci donano leggi come regole d'ordine, consentono di orientarsi nel campo dell'essere reale e possibile; hanno formato una tecnica meravigliosa del pensiero ordinante e concettualmente determinante, in tutti gli ambiti della natura e dello spirito, hanno organizzato la cooperazione degli scienziati che in precedenza operavano isolatamente, il lavoro scientifico, l'organizzazione, la disciplina, sia anche l'autodisciplina, che assegna ad ogni scienziato il proprio ambito scientifico delimitato, e in questo i suoi problemi, il suo posto di lavoro, rendendo ciascuno soldato e, nel migliore dei casi, ufficiale di una potente organizzazione mondiale - questo è il carattere della scienza moderna»⁴¹⁶. E tuttavia, in questo sistema armonico ed universale «non vi è nessuno che abbia visione dell'intero, quella stessa visione di cui si parla qui, ossia dell'universalità della produzione esteriore dell'ordine e della fissazione; ma, il che è ancora peggio, ogni produzione è possibile soltanto grazie a una successione senza fine di gradi e di operazioni che sfruttano le

⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 126-127.

ricadute di vecchie operazioni in forma simbolica e senza la necessità di portare il loro senso originario a un'esibizione ultima, per operazioni di ordine superiore. L'uomo di scienza si è tramutato in lavoratore dedito unicamente ad un grande ingranaggio, che poteva amare finché le operazioni di questo potevano strabiliare lui e gli altri [...] e che non può amare del tutto seriamente e in senso alto, dato che la sua conoscenza è priva della comprensione più profonda che gli rivela in essa una spiritualità che ha una funzione necessaria per le più profonde ragioni spirituali, una necessità della teleologia che rimanda a ciò che ultimo, a ciò per cui solo l'uomo in quanto tale può avere un interesse definitivo: detto in breve, per la sua eterna felicità. Siamo felici dei nostri progressi, del fatto di poter telefonare e di parlare via radio a chilometri di distanza? Saranno felici i posteri di potersi intrattenere con gli abitanti di Marte e di Sirio? Saremo felici se verranno esaminate tutte le lingue della Terra, risalendo fino a diecimila anni fa, se riusciremo a stabilire i nomi di tutti i loro re, di tutti i macelli, di tutte le città santuario, di tutte le arti, ecc.? Se aumentiamo *in infinitum* le forze umane a forze gigantesche, se facciamo sì che le forze di chicchessia crescano al punto da poter studiare a fondo la scienza di ogni tempo e l'universo di ogni scienza, e addirittura fondare sempre qualsiasi enunciato, e rifare ogni operazione tecnica riuscita da solo o insieme ai suoi simili: costui sarà in questo migliore di noi. Ma ciò lo renderà felice?»⁴¹⁷.

La risposta di Husserl è in qualche modo insolita. Egli infatti scrive: «Voi direte che la felicità è una questione e una grazia. Può essere. Certo che essa, se la ricevo, è grazia divina. Ma non è necessario che mi chieda come divengo felice? Come posso diventarlo, e come mi libero della mia

⁴¹⁷ *Ibid.*, pp. 127-128.

infelicità?»⁴¹⁸. Questa risposta, e l'intero articolo in questione, meritano senza dubbio una riflessione. In primo luogo è chiaro come qui Husserl avanzi allo sviluppo delle scienze moderne la stessa critica che abbiamo ritrovato negli scritti degli anni '30. Le scienze naturali, ed anche tutte le altre scienze empiriche, hanno occluso la strada ad un'autentica scienza filosofica della soggettività fondante. Così facendo hanno trasformato il movimento scientifico originario in una semplice tecnica, lontana dalla vita e dagli autentici interessi dell'umanità. La risposta ambigua e titubante di Husserl alla sua stessa domanda circa il problema della felicità confermerebbe una lettura del testo in una direzione nettamente pessimistica. Se infatti le scienze moderne sono ridotte solo ad una tecnica civilizzatrice, da dove nascerebbe la possibilità di riattivarne il senso autentico originario?

Tuttavia Husserl sottolinea anche come gli scienziati stessi, a causa del loro lavoro, anelano ad una forma di conoscenza e di vita spirituale spirituale più elevati. In questo senso sembrerebbe non del tutto sopito lo slancio vitale originario del pensiero scientifico moderno. Del resto è senza dubbio questa la posizione che Husserl esprime al termine della succitata conferenza del 1935 a Vienna: «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 allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza»⁴¹⁹. E qui Husserl si lancia in un discorso

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁴¹⁹ *Id.*, *La crisi dell'umanità europea e il destino della filosofia*, in *Id.*, *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., p. 92. Il riferimento alla stanchezza del mondo europeo e la necessità di superarlo con una rinascita della filosofia sono al centro dell'articolo di F. De Natale, *La fenomenologia come critica della ragion pigra*, in M. Signore (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, cit., pp. 311-319.

che, per certi versi, ricorda le lezioni su Fichte del 1917: «combattiamo contro questo pericolo estremo, da “buoni europei”, con quella fermezza d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno. Allora dall'incendio che distruggerà la miscredenza, dal fuoco soffocato dalla disperazione per la missione umanitaria dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale»⁴²⁰.

È interessante notare come nel 1935 Husserl si richiami alla lotta contro l'atteggiamento naturalistico allo stesso modo che nelle lezioni del 1917 sull'ideale di umanità nel pensiero di Fichte. Il naturalismo è sempre quel pensiero che nega la necessità di porre *l'idea di umanità* in senso spirituale al centro dell'autentico discorso filosofico e politico, ed insieme quel pensiero che riduce il ruolo del momento etico all'interno della vita scientifica, laddove, come abbiamo avuto modo di vedere, per Husserl il fondamento di un'autentica filosofia razionale sta proprio nel suo porsi principalmente come filosofia pratica e morale. L'intera storia europea moderna è basata secondo Husserl sul principio della ri-attivazione del pensiero originario del mondo classico, e tale ri-attivazione è possibile unicamente grazie ad uno slancio essenzialmente etico, allo stesso modo in cui solo un forte slancio etico – potremmo anche dire prometeico - può riportare la cultura europea al suo fondamento originario e vitale.

⁴²⁰ Id., *La crisi dell'umanità europea e il destino della filosofia*, in Id., *Crisi e Rinascita della cultura europea*, cit., p. 92. Si veda a tal proposito J. San Martín., *La fenomenologia de Husserl como utopia de la razón*, Madrid, 1987,

BIBLIOGRAFIA

A) BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

1) Volumi dell'*Husserliana*:

- VOLUMI I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. STRASSER, Den Haag, 1950.
- VOLUME II *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, a cura di W. BIEMEL, Den Haag, 1951.
- VOLUME III,1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1-3 Auflage, a cura di K. SCHUMANN, Den Haag, 1976.
- VOLUME III,2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), a cura di K. SCHUMANN, Den Haag, 1976.
- VOLUME IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. BIEMEL, Den Haag, 1952.
- VOLUME V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, a cura di M. BIEMEL, Den Haag, 1952.
- VOLUME VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die*

- Phänomenologische Philosophie*, a cura di W. BIEMEL, Den Haag, 1959.
- VOLUME VII *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, a cura di R. BOEHM, Den Haag, 1959.
- VOLUME VIII *Erste Philosophie (1923/1924). Zweitr Teil: Theorie der phänomenologischer Reduktion*, a cura di R. BOEHM, Den Haag, 1959.
- VOLUME IX *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, a cura di W. BIEMEL, Den Haag, 1962.
- VOLUME X *Zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, a cura di R. BOEHM, Den Haag, 1966.
- VOLUME XI *Analysen zur zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Vorschungsmanuskripten (1918-1926)*, a cura di M. FLEISCHER, Den Haag, 1966.
- VOLUME XII *Philosophie der Arithmetik. Mit Ergänzenden Texten (1890-1901)*, a cura di L. ELEY, Den Haag, 1970.
- VOLUME XIII *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, a cura di I. KERN, Den Haag, 1973.
- VOLUME XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, a cura di I. KERN, Den Haag, 1973.
- VOLUME XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritte Teil. 1929-1935*, a cura di I. KERN, Den Haag, 1973.
- VOLUME XVI *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. CLAESGES, Den Haag, 1973.

- VOLUME XVII *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, a cura di P. JANSENN, Den Haag, 1974.
- VOLUME XVIII *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, a cura di E. HOLENSTEIN, Den Haag, 1982.
- VOLUME XIX *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a cura di U. PANZER, Den Haag, 1984.
- VOLUME XX *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil*, a cura di U. MELLE, Dordrecht, 2002.
- VOLUME XXI *Studien der Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, a cura di I. STROHMEYER, Den Haag, 1983.
- VOLUME XXII *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, a cura di B. RANG, Den Haag, 1979.
- VOLUME XXIII *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*, a cura di E. MARBACH, Den Haag, 1982.
- VOLUME XXIV *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, a cura di U. MELLE, Dordrecht, 1984.
- VOLUME XXV *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, a cura di H. R. SEPP e T. NENON, Dordrecht, 1986.
- VOLUME XXVI *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, a cura di U. PANZER, Dordrecht, 1989.
- VOLUME XXVII *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, a cura di T. NENON, H. R. SEPP, Dordrecht, 1989.

- VOLUME XXVIII *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, a cura di U. MELLE, Dordrecht, 1988.
- VOLUME XXIX *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, a cura di R. N. SMID, Dordrecht, 1993.
- VOLUME XXX *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der erten Fassung 1910/1911*, a cura di U. PANZER, Dordrecht, 1995.
- VOLUME XXXI *Aktive Syntesis: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21*, a cura di R. BREEUER, Dordrecht, 2000.
- VOLUME XXXII *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester (1927)*, a cura di M. WEILER, Dordrecht, 2000.
- VOLUME XXXIII *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zietbewusstsein (1917/18)*, a cura di R. BERNET e D. LOHMAR, Dordrecht, 2001.
- VOLUME XXXIV *Zur Phänomenologischer Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1936-1935)*, a cura di S. LUFT, Dordrecht, 2002.
- VOLUME XXXV *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, a cura di B. GOOSSENS, Dordrecht, 2002.
- VOLUME XXXVI *Transzendente Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, a cura di R. ROLLINGER, Dordrecht, 2003.
- VOLUME XXXVII *Einleitung in die Ethik (1920-1924)*, a cura di H. Peucker, Dordrecht, 2004.

2) "DOKUMENTE" dell *Husserliana*

a) Volume I

Piero MARINO, *Edmund Husserl e l'umanità europea*

SCHUMANN, K., *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserls,*
Dordrecht, 1981.

b) Volume II

FINK, E., *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen
Methodenlehre, Teil II: Ergänzungsband, a cura di G. VAN
KERCKHOVEN-H. EBELING-J. HOLL, Dordrecht, 1988.*

c) Volume III – *Husserls Briefwechsel*

Band I *Die Brentano Schule a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht,
1994*

Band II *Die Münchener Phänomenologen a cura di K. SCHUMANN,
Dordrecht, 1994;*

Band III *Die Göttinger Schule a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht,
1994;*

Band IV *Die Freiburger Schüler a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht,
1994;*

Band V *Die Neukantianer a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht, 1994;*

Band VI *Philosophenbriefe a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht, 1994;*

Band VII *Wissenschaftskorrespondenz a cura di K. SCHUMANN,
Dordrecht, 1994;*

Band VIII *Institutionelle Schreiben a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht,
1994;*

Band IX *Familienbriefe a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht, 1994;*

Band X *Einführung und Register a cura di K. SCHUMANN, Dordrecht,
1994.*

d) Volume IV

SPILEERS, S., *Husserl Bibliography, Den Haag, 1999.*

3) *Traduzioni italiane (in ordine cronologico) a cura di:*

- NERI, G.D., *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della ragion logica*, Roma-Bari, 1966.
- COSTA, F., *Meditazioni cartesiane*, Milano, 1970.
- PIANA, G., *Ricerche logiche*, Milano, 1988.
- PIANA, G., *Storia critica delle idee*, a cura di G. PIANA, Milano, 1989.
- LA ROCCA, C., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Milano, 1990.
- MARINI, A., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Milano, 1992.
- COSTA, V.; SPINICCI, P., *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano, 1993.
- SINIGAGLIA, C., *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, 1994.
- FRANZINI, E., *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, Milano, 1995.
- COSTA, F.; SAMONA, L., *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, 1995.
- COSTA, V., *Libro dello spazio*, Milano, 1996.
- FILIPPINI, E., *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, 1997.
- SINIGAGLIA, C., *L'idea di Europa*, Milano, 1999.
- BESOLI, S.; De PALMA V., *Logica, fenomenologia e psicologia. Gli "oggetti intenzionali" e altri scritti*, Genova, 1999.
- CRISTIN, R., *Crisi e Rinascita della cultura Europea*, Venezia, 1999.
- VOLONTÈ, P., *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Milano, 2000.
- LEGHISSA, L., *La filosofia dell'aritmetica*, Milano, 2001.
- COSTA, V., *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, Torino, 2002.
- BASSO, P.; SPINICCI, P., *Lineamenti di etica formale*, Firenze, 2002.
- VERGANI, M., *Metodo fenomenologico e metodo genetico*, Milano, 2003.

- DONISE, A., *Fenomenologia e psicologia*, Napoli, 2003.
GHIGI, N., *La storia della filosofia e le sue finalità*, Roma, 2004.

B) BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- AGUIRRE, A., *Der skeptisch-genetische Rückgang auf die Erscheinung als Ermöglichung der Epoché bei Edmund Husserl*, Köln, 1968.
AGUIRRE, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, 1970.
ALLEN, J., *Teleology and Intersubjectivity*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 213-219.
BACCARINI, E., *Modelli di ragione e modelli di verità*, in SIGNORE, M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 202-210.
BARRAL, M. B., *Teleology and Intersubjectivity in Husserl-Reflections*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 221-233.
BELLO, A. A., *Teologia e teleologia nella fenomenologia di Husserl*, in «*Vita Sociale*», (1969), 2, pp. 30-50
BELLO, A. A., *L'uomo e Dio nella fenomenologia di Husserl*, in «*Sapienza*», (1969), 3-4, pp. 35-45
BELLO, A. A., *La fenomenologia e il sacro*, in «*Incontri culturali*», (1972), 14, pp. 23-50
BELLO, A. A., *Husserl e la storia*, Parma, 1976.
BELLO, A. A., *Culture and Utopia in the Phenomenological Perspective*, in «*Analecta Husserliana*», (1976), 5, pp. 305-341.
BELLO, A. A., *Teleology as "the Form of All Forms" and the Inexhaustibility of Research*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 337-351.
BELLO, A. A., *La teologia in un inedito husserliano*, in «*Aquinas*», (1982), 25, pp. 349-356.
BELLO, A. A., *L'oggettività come pregiudizio*, Roma, 1982.
BELLO, A. A., *Una via d'uscita dalla crisi dell'occidente*, in «*Vita sociale*», (1983), 3, pp. 16-28
BELLO, A. A., *Wir Europaer nei manoscritti inediti contemporanei alla crisi*, in SIGNORE M. (a cura di), *Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 53-72.

- BELLO, A. A., *Husserl: sul Problema di Dio*, Roma, 1985.
- BELLO, A. A., *Husserl e le scienze*, Roma, 1986.
- BELLO, A. A., *Fenomenologia e politica. Esposizione e analisi dei testi husserliani*, in «Fenomenologia e società», (1986), 12, pp. 39-54.
- BELLO, A. A., *What is Truth According to Husserl's Life-world*, in «Analecta Husserliana», (1987), 22, pp. 385-388.
- BELLO, A. A., *Modernità e crisi. La lettura husserliana della nostra epoca*, in «Per la filosofia», (1989), 3, pp. 3-35
- BELLO, A. A., *Husserl, oltre le scienze verso il MDV*, Assisi, 1989.
- BELLO, A. A., *L'etica nelle analisi fenomenologiche di Husserl* in «Fenomenologia e società», (1991), 14, pp. 21-44.
- BELLO, A. A., *The Generative Principles of Phenomenology, their Genesis, Development and Early Expansion*, in «Analecta Husserliana», (2002), 80, pp. 29-59.
- BENEDIKT, M., *Der Briefwechsel Schütz-Voegelin. Ein Rückblick auf Husserls Wandel von der Gelehrtenrepublik zur Lebenswelt*, in BENEDIKT, M.; BÄUMER, A. (a cura di), *Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien, 1993, pp. 51-92.
- BENEDIKT, M., *Wurzeln und Missverständnisse der transzendentalen Phänomenologie von Lambert und Kant bis heute*, in BENEDIKT, M.; BURGER, R. (a cura di), *Die Krisis der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaftsfortschritt*, Wien, 1986, pp. 20-38.
- BERNET, R., *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der Wissenschafts Rationalität*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1986), 18, pp. 51-112.
- BERNET, R., *Perception as Teleological Process of Cognition*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp. 119-132.
- BERNET, R.; KERN I.; MARBACH E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1989.
- BIANCHI, I. A., *Etica husserliana*, Milano, 1999.
- BIANCHI, I. A., *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, 2003.

- BIEMEL, W., *Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis Thematik*, in STRÖKER, E. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, 1987, pp. 10-22.
- BLUMEMBERG, H., *Die Vorbereitung der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau», (1961), 9, pp. 81.
- BOEHM, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl Studien*, Den Haag 1962.
- BOEHM, R., *Zur Phänomenologie der Gemeinschaft*, Frankfurt, 1969.
- BOHEM, R., *Husserls Drei Thesen über die Lebenswelt*, in STRÖKER, E. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, 1987, pp. 23-31.
- BOSIO, F., *The Teleology of Theoresis and "Praxis" in the Thought of Husserl*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp. 85-90.
- BRAND, G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten apriori*, Berlin, 1971.
- BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Berlin, 1955.
- BRAND, G., *Edmund Husserl-Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1978), 6\7, pp. 28-117.
- BRAND, G., *Entwurf einer Phänomenologie des Handelns*, in LENK H. (a cura di), *Handlungs Theorien-interdisziplinär II*, 1, München 1978, pp. 199-233.
- BRAND, G., *Horizont, Welt, Geschichte*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1978), 5, pp. 14-89.
- BRAND, G., *Welt, Geschichte, Mythos, Politik*, Berlin, 1978.
- BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern, 1952.
- BUCKLEY, R. P., *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht, 1992.
- BURGER, R., *Die Blick und die Dialektik der Anerkennung. Geschichtsphilosophischer Kommentar zur Phänomenologie der Fremdexistenz bei Husserl, Hegel und Sartre*, in BENEDIKT, M.; BURGER, R. (a cura di), *Die Krisis der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaftsfortschritt*, Wien, 1986, pp. 65-76.

- CENTI, B.; GIGLIOTTI, G. (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica*, Napoli, 2004.
- CLAESGES, U., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Betrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, 1970.
- CLAESGES, U., *Die Problematik der Rede von der Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft*, in STRÖKER, E. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, 1987 pp. 56-67.
- COBET, Th., *Husserl, Kant und die praktische Philosophie*, Würzburg, 2003.
- CONCI, D. A., *Prolegomeni ad una fenomenologia del profondo*, Roma, 1970.
- CONCI, D. A., *Il tempo e l'originario*, in «Il contributo», (1978), 5-6, pp. 14-42.
- CONCI, D. A., *Introduzione ad una epistemologia non fondante*, in «Epistemologia», (1982), pp. 3-18.
- COSSIO, C., *La norma y el imperativo en Husserl*, in «Revista Brasileira de filosofia», (1960), 10, pp. 43-90.
- COSTA, V., *La generazione della forma. La fenomenologia ed il problema della genesi tra Husserl e Derrida*, Milano, 1996.
- CRISTIN, R.; FONTANA, S., *Europa al plurale*, Venezia, 1997.
- CRISTIN, R., *Crisi e rinascita della cultura europea*, Venezia, 1999.
- CRISTIN, R., *Fenomeno Storia*, Napoli, 1999.
- CRISTIN, R.; RUGGENINI M. (a cura di), *La Fenomenologia e l'Europa. Atti del convegno Internazionale di Trieste 1995*, Napoli, 1999.
- CRISTIN, R.; SAKAI K., (a cura di), *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg, 2000.
- CRISTIN, R., *La rinascita dell'Europa: Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Roma, 2001.
- D'IPPOLITO, B. M., *Ontologia e storia in Husserl*, Salerno, 1968.
- D'IPPOLITO, B. M., *The theory of the Object and the Teleology of History in Edmund Husserl*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp.271-291.
- D'IPPOLITO, B.M., *Il sogno del filosofo: Husserl e Dilthey*, Napoli, 1987.
- D'IPPOLITO, B. M., *Eticamente abita l'uomo*, in « Discipline storiche», (1991), 1, pp. 137-150.

- D'IPPOLITO, B. M., *The Concept of Lebenswelt from Husserl's Philosophy of Arithmetic to his Crisis*, in «*Analecta Husserliana*», (2002), 80, pp. 158-170.
- DAUENHAUER, B. P., *The Teleology of Consciousness: Husserl and Merleau Ponty*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 149- 168.
- De ALMEIDA, G. A., *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Den Haag, 1972.
- De BOER, Th., *The Meaning of Husserl's Idealism in the Light of his Development*, in «*Analecta Husserliana*», (1972), 2, pp. 322-331.
- De NATALE, F., *La fenomenologia come critica della ragion pigra*, in SIGNORE M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 311-319.
- DERRIDA, J., *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, 1992.
- DESCOMBES, V., *Die Phänomenologie "für" uns*, in BENEDIKT, M.; BURGER, R. (a cura di), *Die Krisis der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaftsfortschritt*, Wien, 1986, pp. 182-199.
- DIEMER, A., *Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», (1959), 13\2, pp. 243-262.
- DILLON, M. C., *Discussion. Theoria, Praxis and the Crisis*, in «*Analecta Husserliana*», (1976), 5, pp. 179-183.
- DONDAYNE, A., *Foi théologique et phénoménologie*, Paris, 1959.
- DONNICI, R., *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Milano, 1989.
- DONNICI, R., *Intenzioni d'amore di Scienza e d'Anarchia*, Napoli, 1996.
- DONNICI, R., *L'idea di etica scientifica nel primo Husserl*, in «*Annali della facoltà di Filosofia dell'Università di Siena*», (1997), 30, pp. 129-165.
- DONNICI, R., *Le lezioni di Husserl sull'etica e sulle teorie del valore*, in «*Giornale critico della filosofia italiana*», (1991), 70, pp. 109-129.
- DRUMMOND, J. J., *Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding*, in «*Husserl Studies*», (1995), 12, pp. 165-183.

- DUPRÉ, L., *A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, New York, 1977.
- DUSSORT, H., *Husserl juge de Kant*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», (1959), 149, pp. 527-544
- ELEY, R., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, 1962.
- ERLICH, V., *Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und phänomenologischen Methode*, Halle a S., 1923
- FARBER, M., *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest of a Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge, 1943.
- FEIN, H., *Genesis und Geltung in E. Husserls Phänomenologie*, Frankfurt \ Wien, 1970.
- FELLMAN, F., *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Freiburg \ München, 1983.
- FERRARI, M. V., *Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta*, Roma, 1968.
- FERRER, S. U., *De la teoría general del valor a una ética de fines en Husserl*, in «Anuario filosófico», (1995), 28, pp. 41-60.
- FILIPPINI, E., *Sull'idea di una storiografia teleologica nella Krisis*, in «Aut-Aut», (1959), 54, pp. 20-35.
- FINK, E., *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (1957), 9, pp. 321-337.
- FINK, E., *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffes*, Den Haag, 1958.
- FINK, E., *E. Husserl 1859-1959*, Den Haag, 1959.
- FINK, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, 1966.
- FØLLESDAL, D., *Rationalität in Husserls Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», (1986), 19, pp. 35-62.
- FORNI, G., *Il sogno finito*, Bologna, 1967.
- FORNI, G., *Il soggetto e la storia*, Bologna, 1972.
- FORNI, G., *Commento alla crisi di Husserl*, Bologna, 1986.
- FRANZINI, E., *Oltre l'Europa. Dialogo. Differenze dello spirito*, Milano, 1992
- FUNKE, G., *Zur transzendentalen Phänomenologie*, Bonn, 1957.
- FUNKE, G., *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*, Bonn, 1966.

- FUNKE, G., *Kritik der Vernunft und etisches Phänomen*, in «Phänomenologische Forschungen», (1980), 9, pp. 33-89.
- FUNKE, G., *Kant und Husserl: vom Primat der praktischen Vernunft*, in «Perspektiven der Philosophie», (1982), 8, pp. 305-334, (1983), 9, pp. 199-215.
- FUNKE, G., *Lebenswelt, praktisches Wissen und Praktik bei Husserl*, in STRÖKER E. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, 1987, pp. 45-55.
- GARULLI, E., *The Crisis of Sciences as a Crisis of Teleological Reason*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp 91- 104.
- GARULLI, E., *Husserl e la filosofia della storia*, in SIGNORE, M. (a cura di), *E. Husserl La "crisi delle scienze europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 173-193.
- GESSANI, A., *La crisi della cultura europea e la filosofia di Husserl*, Roma, 1977.
- GOTO, H., *Der Begriff der Person in der Phänomenologie E. Husserls*, Würzburg, 2004.
- GRÜNEBERG, L., *La Phenomenologie de Husserl et la Dimesion Axiologique de l'Ethique*, in «Revista de Filosofia», (1986), 33, pp. 428-435.
- GRÜNEBERG, L., *The Life World and the Axiological Approach in Ethics*, in «Analecta Husserliana», (1987), 22, pp. 287-295.
- GURTWISCH, A., *The Last Work of Edmund Husserl*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XVI, (1957), 55-56, pp. 380-399, XVII, (1957), 56-57, pp. 370-398.
- HAMMACHER, K., *Fichtes und Husserls transzendente Begründung der Intersubjektivität und die antropologische Fragestellung*, in «Archivio di Filosofia», (1986), 54, pp. 669-684.
- HART, J. G., *I, We, God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, in IJSSELING, S. (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, Dordrecht/Boston/London, 1990, pp. 125-149.
- HART, J. G., *The Entelechy and Authenticity of Obiektiv Spirit*, in «Husserl Studies», (1992), 9, pp. 92-110.
- HART, J. G., *The Person and the Common Life: Essay in a Husserlian Social Etichs*, Dordrecht\Boston\London, 1992.

- HART, J. G., *Husserl and Fichte: with Special Regards to Husserl's Lectures on "Fichte Ideal of Humanity"*, in « Husserl Studies», (1995), 12, pp. 135-163.
- HART, J. G., *Aspect of a Husserlian Axiology and Theology: The Summum Bonum and Value Wholes*, in HART, J. G.; EMBREE, L. (a cura di), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht\Boston\London, 1997, pp. 193-230.
- HART, J. G., *Value-Theory and Phenomenology*, in HART, J. G.; EMBREE, L. (a cura di), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht\Boston\London, 1997, pp. 1-10.
- HEINRICH, D., *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der Philosophische Tradition*, in «Philosophische Rundschau», (1958), 6, pp. 1-26.
- HELD, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, 1966.
- HELD, K., *La diagnosi fenomenologica dell'epoca presente in Husserl ed Heidegger*, in SIGNORE, M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 125-142.
- HELD, K., *Husserl These von Europäisierung der Menschheit*, in JAMME, C., PÖGGELER, O. (a cura di), *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt\München, 1989, pp. 13-39.
- HELD, K., *Husserl und die Griechen*, in « Phänomenologische Forschungen», (1989), 22, pp. 137-176.
- HELD, K., *Heimwelt, Fremdwelt, die Eine Welt*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1991), 24-25, pp. 305-337.
- HELD, K., *Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt*, in GETHMANN, C. F. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaft*, Bonn, 1991, pp. 79-113.
- HENNING, L. M., *Values and Life World in the Problem of the Crisis*, in «Analecta Husserliana», (1976), 5, pp.137-147.
- HERAS GOMEZ, J. M. G., *Europa como utopia moral. Variaciones sobre un tema husserliano*, in MUGUERZA, J.; QUESADA, F.; ARAMAYO, R. R. (a cura di), *Etica dia tras dia*, Madrid 1991, pp. 201-220.

- HERZOG, M.; GRAUMANN, C. F. (a cura di), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, 1991.
- HOHL, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls*, Freiburg, 1962 .
- HOLENSTEIN, E., *Europa und Menschheit. Zu Husserl kulturphilosophischen Meditationen*, in JAMME, C.; PÖGGELER, O. (a cura di), *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt\München 1989, pp. 40-64.
- HONG-WOO, Kim, *Phenomenology and Political Philosophy. A Study of the Political Implications of Husserl's Account of the Life-World*, University of Georgia, 1975.
- HOYOS VASQUEZ, G., *Zur Teleologie Begriff in der Phänomenologie Husserls*, in HELD, K.; CLAESGES, U. (a cura di), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972, pp. 61-84.
- HOYOS VASQUEZ, G., *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Deen Haag, 1976.
- HYPPOLITE, J., *Die Fichtesche Idee von Wissenschaftslehre und der Entwurf Husserls*, in Van BREDÁ, H. L., TAMINIAUX, J. (a cura di), *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag, 1959, pp. 182-189.
- IJSSELING, S. (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht, 1989.
- IRIBARNE, J. V., *La Intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, 1988.
- IRIBARNE, J. V., *La problemática ética en el pensamiento de Husserl*, in «Diánoia», (1990), 36, pp. 51-60.
- IRIBARNE, J. V., *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg/München, 1994.
- IRIBARNE, J. V., *E. Husserl. La fenomenología como Monadología*, Buenos Aires, 2002
- JANNSEN, P., *Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls*, in HELD, K.; CLAESGES, U. (a cura di), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972, pp. 145-163.

- KELKEN, A. L., *History as Teleology and Escatology. Husserl and Heidegger*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 381-411.
- KERN, I., *Husserl und Kant*, Den Haag, 1964.
- KERN, I., *Die Lebenswelt als Grundlage Problem der Objektiven Wissenschaften und als universale Wahrheits und seines Problem*, in STRÖKER, E. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, 1987, pp. 68-78.
- KUYPERS, K., *The Science of Man and the Theory of Husserl's Two Attitudes*, in «*Analecta Husserliana*», (1972), 2, pp. 186-196.
- LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949.
- LANDGREBE, L., *Philosophie der Gegenwart*, West Berlin, 1957.
- LANDGREBE, L., *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag, 1959.
- LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1963.
- LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1967.
- LANDGREBE, L., *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, in «*Phänomenologische Forschung*», (1976), 3, pp. 17-47.
- LANDGREBE, L., *Lebenswelt und Geschichtlichkeit menschlichen Daseins*, in WALDENFELS, B.; BROEKMAN, J. M.; PAZANIN, A. (a cura di), *Phänomenologie und Marxismus 2: Praktische Philosophie*, Frankfurt, 1977, pp. 13-58.
- LANDGREBE, L., *Responsabilità storica dell'Europa. Il tema fondamentale della crisi*, in SIGNORE, M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, 1985, Milano, pp. 20-28.
- LANDGREBE, L., *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu dem Problem der Religion*, in HÄRLE, W.; WÖLFEL, E. (a cura di), *Religion in Denken unserer Zeit*, Marburg, 1986, pp. 35-72.
- LANFREDINI, R., *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Roma/Bari, 1994.
- LEE, Chun-Lo, *Weltteleologie und Gottesidee. Die Bedeutung Gottes in der Phänomenologie Husserls*, in CARR, D.; LOTZ, C. (a cura di), *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Band I, Frankfurt, 2002, pp. 195-210.

- LEE, Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Istinkte*, Dordrecht\Boston\London, 1993.
- LEMDECK, K. H., *Gegenstand Geschichte. Geistwissenschafts Theoria in Husserls Phänomenologie*, Dordrecht\Boston\London, 1988.
- LENK, H., *Handlungs als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten und beschreibungstheoretischen Handlungs Philosophie*, in LENK, H. (a cura di), *Handlungs Theorien-interdisziplinär II*, 1, München 1978, pp. 279-350.
- LIVERZANI, F., *Teleology and Intersubjectivity in Religious Knowledge*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 235-247.
- LUBBE, H., *Husserl und die europäische Krise*, in «*Kant Studien*»(1957-58), 49, pp. 225-237.
- MALINA, P., *Der "Österreicher Kulturbund"*, in BENEDIKT, M., BURGER, R. (a cura di), *Die Krisis der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaftsfortschritt*, Wien, 1986, pp. 250-272.
- MALL, R. A., *Phenomenology of Reason*, in HELD K., CLAESGES U. (a cura di), *Perspektiven tranzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972, pp. 129-141.
- MALL, R. A., *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology* in «*Husserl Studies*», (1991), 18, pp. 1-16.
- MARBACH, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, 1974.
- MASSIMILLA, E., *Obbiettivazione scientifica e riflessione fenomenologica in E. Husserl*, in «*Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*», XCVII (1986), pp. 223-252.
- MASSIMILLA, E., *L'obbiettivazione della vita soggettiva nelle scienze storico-sociali e la fenomenologia trascendentale*, in«*Archivio di storia della cultura*», (1989), 2, pp. 213-237.
- MASULLO, A., *La comunità come fondamento*, Napoli, 1965.
- MASULLO, A., *Fenomenologia e nichilismo: la ragione come ascesi e la razionalizzazione come tecnica*, in SIGNORE M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 229-247.
- MASULLO, A., *Fichte, l'intersoggettività, l'originario*, Napoli, 1986.

- MASULLO, A. (a cura di), *Razionalità, fenomenologia e destino della filosofia*, Genova, 1991.
- MASULLO, A., IVALDO, M. (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Atti del convegno di Napoli 10-12 Novembre 1992*, Milano, 1995.
- MASULLO, A., *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Napoli, 2005.
- MELLE, U., *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in IJSSELING, S. (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, Dordrecht/Boston/ London, 1990, pp. 35-49.
- MELLE, U., *The Development of Husserl's Ethik*, in «Etudes Phenomenologiques», (1991), 13-14, pp. 115-135.
- MELLE, U., *Ethik in Husserl*, in «Encyclopedia of Phenomenology», (1997), pp. 180-85.
- MELLE, U., *From Reason to Love*, in DRUMMOND J. J., EMBREE, L. (a cura di), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht\Boston\London 2002, pp. 229-248.
- MELLE, U., *Husserl's Phenomenology of Willing*, in HART J. G., EMBREE, L. (a cura di), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht\Boston\London, 1997, pp. 169-192.
- METZGER, A., *Die Frage nach dem Menschen in der Philosophie unserer Zeit von Husserl bis Heidegger und Sartre*, in «Universitas», (1972), XXVII, 1, pp. 65-67.
- MITTELSTRAß, J., *Das Lebensweltliche a priori*, in GETHMANN, C. F. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaft*, Bonn, 1991, pp. 114-142.
- MÖCKEL, C., *Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1998), 3, pp.34-60.
- MOHANTY, J. N., *Fichte's Science of Knoweldge and Husserl Phenomenology*, in «Philosophical Quarterly», (1952), 25, pp. 113-12
- ORTH, E. W., *Einleitung: Phänomenologie und Praxis*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1976), 3, pp. 7-16.
- ORTH, E. W., *Die Unverfügbarkeit der Rationalität und die Vorretigkeit des Sinnes*, in ORTH, E. W., *Vernunft und Kontingenz Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1986), 19, pp. 7-9.

- ORTH, E. W., *Hadlungssinn und Lebenssinn. Zur Problem der Rationalität im Kontext des Handelns* in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1987), 20, pp. 7-11.
- ORTH, E. W., *Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie*, in «Husserl Studies», (1987), 4, pp. 103-141.
- ORTH, E. W., *Einheit und Vielheit der Kulturen in der sicht. Edmund Husserl und Ernst Cassirer*, in JAMME, C.; PÖGGELER, O. (a cura di), *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt\München, 1989, pp. 332-351.
- ORTH, E. W., *Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserl Ethos der Erneuerung in seinem japanische Kaizo Artikeln*, in «Zeitschrift für phänomenologische Forschung», (1993), 47, pp. 333-351.
- ORTH, E. W., *Die transzendente in der Krisis. Überlegung zu Husserls spät Philosophie*, in MULLER, G. (a cura di), *Das Kritische Geschäft der Vernunft*, Bonn, 1995, pp. 75-88.
- ORTH, E. W., *Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Vernunft und Kùltur*, Darmstadt, 1999.
- PACI, E., *Funzione e significato delle scienze per l'uomo*, Milano, 1963.
- PACI, E., *Husserl e il cristianesimo*, in «Aut-aut», (1974), XIV, 1, pp. 15-30
- PACI, E., *Il problema della monadologia da Leibniz ad Husserl. Per una concezione scientifica ed umana della società*, Milano, 1978;
- PACI, E., *Tempo e Verità nella fenomenologia husserliana*, Milano, 1990.
- PAZANIN, A., *Wissenschaft und Geschichte*, Den Haag, 1972.
- PENTZPOPULOS-VALALAS, T., *Fichte et Husserl: Une lecture parallele*, in «Fichte Studien», (1997), 13, pp. 65-76.
- PENTZPOPULOS-VALALAS, T., *Phenomenology and Teleology: Husserl and Fichte*, in «Analecta Husserliana», (1997), 34, pp. 409-426.
- PENTZPOPULOS-VALALAS, T., *Du formel au transcendantal. Remarques sur l'itinéraire de Husserl et Fichte*, in «Fichte Studien», (1999), 15, pp. 71-82.
- PETROVIC, G., *Zum Problem des "neuen Menschentum" in der Spätphilosophie Husserls*, in BENEDIKT, M.; BÄUMER, A. (a cura di),

- Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Shutz in der Krisis der phänomenologische Bewegung*, Wien, 1993, pp. 111-126.
- PIANA, G., *Esistenza e storia negli inediti husserliani*, Milano, 1965.
- PÖGGELER, O., *Kontingenz und Rationalität in der phänomenologischen Wissenschaftstheorie*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1986), 19, pp. 10-34 .
- PÖGGELER, O., *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriff*, in JAMME C.; PÖGGELER O. (a cura di), *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt \ München, 1989, pp. 255-276.
- PONSETTO, A., *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Mesenheim am Glan, 1978.
- PONSETTO, A., *La dimensione politica della fenomenologia husserliana*, in «Fenomenologia e società», (1986), 12, pp. 7-38.
- PONSETTO, A., *Von der Welt der Sinndeutungen zur Welt der Daten. Die Krisis der moderne und Ihre Überwindung in der Phänomenologie, in Perspektive und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beitrage zur neue Husserl Forschung*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1991), 24-25, pp. 200-229.
- RICOER, P., *Husserl und der Sinn der Geschichte* (1949), in NOACK H. (a cura di), *Husserl*, Darmstadt, 1963, pp. 231-276.
- RICOER, P., *Kant et Husserl*, in «Kant Studien», (1954-55), 46, pp. 44-67
- RIGOBELLO, A., *The person as the Accomplishment of Intentional Acts*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp. 193-201.
- RIZZACASA, A., *Life World, History, and Ethics in a Husserlian Perspective*, in «Analecta Husserliana», (1987), 22, pp. 509 -517.
- ROCCANOVA, J., *In-Person Philosophy: A Comparative Study of Fichte and Husserlian Methodology*, in «Symposium», (1999), III-2, pp. 233-258.
- ROCKMORE, T., *Fichte, Husserl and Philosophical Science*, in «International Philosophical Quarterly», (1979), 19, pp. 15-27.
- RORTY, R., *Philosophie als Wissenschaft, als Metapher und als Politik*, in BENEDIKT M., BURGER, R. (a cura di), *Die Krisis der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaftsfortschritt*, Wien, 1986, pp. 138-149.

- RORTY, R., *Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie*, in STRÖKER E. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt, 1987, pp. 79-91.
- ROTH, A., *Edmund Husserl's etiche Untersuchungen*, Den Haag, 1960.
- SAITO, Y., *The Transcendental Dimension of "Praxis" in Husserl's Phenomenology*, in «Husserl Studies», (1991), 8, pp. 17-31.
- SAN MARTIN, J., *La fenomenologia de Husserl como utopia de la razòn*, Madrid, 1987.
- SANCIPRIANO, M., *Teleology and the Constitution of Spiritual Forms*, in «Analecta Husserliana», (1979), 9, pp. 353-365.
- SANCIPRIANO, M., *Edmund Husserl, etica sociale*, Genova, 1988.
- SCHNELL, A., *Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus*, in ESCOUBAS, E., WALDENFELS, B. (a cura di), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, 2000, pp. 129-153.
- SCHUMANN, K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Den Haag, 1971.
- SCHUMANN, K., *Husserls Idee der Philosophie*, in «Husserl's Studies», (1988), 5, pp. 235-256.
- SCHUMANN, K., *Husserls Staats Philosophie*, Freiburg\München, 1988.
- SCHUMANN, K., *Probleme der Husserlschen Werttheorie*, in «Philosophisches Jahrbuch», (1991), 98, pp. 106-113.
- SCHÜTZ, A., *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, 1932.
- SCHÜTZ, A., *Collected Papers. I: The Problem of social reality*, Den Haag, 1962.
- SEEBOHM, Th., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. E. Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt in Anschluß an seiner Kant-Kritik*, Bonn, 1962.
- SEEBOHM, Th., KOCKELMANS, J. J. (a cura di), *Kant and Phenomenology*, Washington D.C., 1984.
- SEEBHOM, Th., *Fichte and Husserl's Critique of Kant's Transcendental Deduction*, in «Husserl Studies», (1985), 2, pp. 53-74.
- SEMERARI, G., *Scienza nuova e ragione*, Bari, 1961.

- SEMERARI, G., *Husserl ed il problema della storiografia filosofica*, in SIGNORE, M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 29-52.
- SEPP, H. R., *Praktische Transzendentalität oder transzendente Praxis? Zur Problem der Verweltlichung transzendentalphänomenologischer Erkenntnisse*, in BENEDIKT M.; BÄUMER A. (a cura di), *Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Shutz in der Krisis der phänomenologische Bewegung*, Wien 1993, pp. 189-207.
- SEPP, H. R., *Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität*, in GERLACH, H. M.; SEPP, H. R. (a cura di), *Husserl in Halle. Spurensuche in Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt\München, 1994, pp. 19-130.
- SHMUELI, E., *Consciousness and action. Husserl and Marx on Theory and Praxis*, in «*Analecta Husserliana*», (1976), 5, pp. 343-382.
- SHMUELI, E., *The transcendental ego and the image of God in Husserl*, in «*Iyyun*», (1980), 29, pp. 24-46
- SHMUELI, E., *The Universal Message of Husserl's Ethik: an Explication of Some Ethical Premises in Transcendental Phenomenology*, in «*Analecta Husserliana*», (1987), 22, pp. 551-569.
- SIEMEK, M. J., *Husserl and the Heritage of Transcendental Philosophy*, in «*Analecta Husserliana*», (1991), 44, pp. 483-491.
- SIEMEK, M. J., *Fichte und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie*, in HOGREBE, W. (a cura di), *Fichtes Wissenschaftlehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt, 1995, pp. 96-116.
- SIGNORE, M., *Problema teleologico e fenomenologia della temporalità*, in SIGNORE, M. (a cura di), *E. Husserl "La Crisi delle Scienze Europee e la responsabilità storica dell'Europa"*, Milano, 1985, pp. 157-172.
- SINDONI, P. R., *Teleology and Philosophical Historiography: Husserl and Jaspers*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 281-299.
- SMITH, B., *La verità trionfa: da T. G Masaryk a Jan Patocka*, in «*Discipline filosofiche*», (1991), 2, pp. 207-226.
- SOBOTKA, M., *Fichte und Husserl*, in Pawra M. (a cura di), *Zur Problematik der Transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Prag, 1988, pp. 141-156.

- SOFFER, G., *Phenomenology and Scientific Realism: Husserl's Critique of Galileo*, in «The review of Metaphysic», XLIV, (1990), 1, pp. 67-94.
- SPAHN, C., *Der Ethische Impuls der husserlschen Phänomenologie*, in «Analecta Husserliana», (1988), 55, pp. 25-81.
- SPAHN, C., *Phänomenologische Handlungs Theorie. E. Husserls Untersuchung zur Ethik*, Würzburg, 1996.
- Sr. ALDEGUNDIS, *Gespräche mit Edmund Husserl, 1931-1936/1936-1938*, in *Stimmen* 199 (1981).
- STACK, G. J., *Husserl's Concept of the Human Science*, in «Philosophy today», (1973), 17, pp. 52-61.
- STÄHLER, T., *Die Gerichtheit der Geschichte bei Hegel und Husserl*, in CARR D., LOTZ C. (a cura di), *Subjektivität-Verantwortung-Wahreit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls, Band I*, Frankfurt, 2002, pp. 261-279.
- STEIN, E., *La Fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*. Traduzione italiana di BELLO, A. A., in A.A.V.V., *Tomismo e antitomismo*, in «Memorie domenicane», (1976), 7, pp. 277-301. Introduzione di BELLO, A. A., *Edith Stein: da Edmund Husserl a Tommaso d'Aquino*, pp. 265-276.
- STRASSER, S., *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg, 1956.
- STRASSER, S., *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, in «Philosophische Jahrbuch», (1959), 67, pp. 130-142.
- STRASSER, S., *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen. Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit*, Berlin, 1964.
- STRASSER, S., *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1975), 29, pp. 3-33.
- STRASSER, S., *Der Begriff der Welt in der Phänomenologischen Philosophie*, in «Zeitschrift für Phänomenologische Forschung», (1976), 3, pp. 151-179.
- STRASSER, S., *Der Gott des Monadenalls*, in «Perspektive der Philosophie», (1978), 4, pp. 361-377.

- STRASSER, S., *History, Teleology and God in the Philosophy of E. Husserl*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 317-333.
- STRÖKER, E., *Husserls Evidenzprinzip, Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, in «*Zeitschrift für Phänomenologische Forschung*», (1978), 32, pp. 3-30.
- STRÖKER, E., *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, in STRÖKER, E. (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Phänomenologie E. Husserls*, Frankfurt, 1979, pp. 107-123.
- STRÖKER, E., *Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie in Krisis Werk*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», (1981), 35, pp. 165-187.
- STRÖKER, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt, 1987.
- STRÖKER, E., *Edmund Husserls Phänomenologie: Philosophia perennis in der Krise der europäischen Kultur*, in «*Husserl Studies*», (1988), 5, pp. 197-217.
- STRÖKER, E., *Krise der Wissenschaft-Wissenschaft der Krisis?*, Bern, 1998.
- STRÖKER, E., *The Husserlian Foundation of Science*, Dordrecht\Boston\London, 1997.
- TIETJEN, H., *Fichte und Husserl Letzbegründung. Subjektivität und praktische Vernunft in transzendente Idealismus*, Frankfurt, 1980.
- TOULEMONT, L., *La spécificité du social d'après Husserl*, in «*Cahiers Internationaux de Sociologie*», (1958), 25, pp. 135-151.
- TOULEMONT, L., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, 1962.
- TYMIENICKA, A.T., *Man the Creator und his Triple Telos*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 3-29.
- UYGAR, N., *Die Phänomenologie Husserls und die "Gemeinschaft"*, in «*Kant Studien*», (1958-59), 50, pp. 439-460.
- VAJDA, M., *Husserls Lebenswelt-Kritik der Aufklärung?*, in BENEDIKT, M.; BÄUMER, A. (a cura di), *Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Schutz in der Krisis der phänomenologische Bewegung*, Wien, 1993, pp. 219-224.
- VALDINOCI, S., *Phenomenology and Teleology*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 169-182.

- VALORI, P., *Moral Experience and Teleology*, in «*Analecta Husserliana*», (1979), 9, pp. 185-191.
- van BREDa, H. L., *Husserl et le problème de Dieu*, in *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1949, fascicolo II, pp. 1210 – 1212.
- van BREDa, H. L., *Husserl und das Problem der Freiheit* (1949), in Noack H. (a cura di), *Husserl*, Darmstadt, 1963, pp. 277-281.
- VANCOURT, R., *La Philosophie et sa structure. Philosophie et Phenomenologie*, Paris, 1957.
- VIRCILLO, D., *Le scienze umane e la fenomenologia da Husserl a Merleau-Ponty*, in «*Teoresi*», (1970), 25, pp. 235-273.
- WALDENFELS, B., *In den netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1985.
- WALDENFELS, B., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, 1990.
- WALDENFELS, B., *Einführung in die Phänomenologie*, München, 1992.
- WALDENFELS, B., *Das Ganze, das Normale und das Fremde. Zur Wissenschafts- und Gesellschaftskritik in Phänomenologie und Marxismus*, in BENEDIKT, M.; BÄUMER, A. (a cura di), *Gelebtenrepublik. E. Husserl und A. Shutz in der Krisis der phänomenologische Bewegung*, Wien, 1993, pp. 17-34.
- WALDENFELS, B., *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, in MALL, R. A.; LOHMAR, D. (a cura di), *Philosophische Grundelagen der Intekulturalität*, Bd. 1, 1993.
- WALDENFELS, B., DAERMANN J. (a cura di), *Der Anspruch der Andere: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, 1998.
- WALDENFELS, B., *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main, 1999.
- WALDENFELS, B., *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Napoli, 2002.
- WALDENFELS, B., *Estraniamento della modernità: percorsi fenomenologici di confine*, a cura di Menga, F. G., Napoli, 2005.
- WALDENFELS, B., *Erfahrung der Fremden in Husserls Phänomenologie*, in «*Phänomenologische Forschungen*», (1989), 22, pp. 39-62.
- WELCH, E. P., *Phenomenology and Doctrine of Man*, in «*Journal of Liberal Religion*», (1939), I, 1.
- WELTER, R., *Die Lebenswelt als "Anfang" des Methodischen. Denken in Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, in GETHMANN, C. F.

- (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaft*, Bonn 1991, pp. 143-163.
- WELTON, D., *Husserl and the Japanese*, in «Review of Metaphysik», (1991), 44, pp. 575-607.
- WIERLACHER, A., *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder Kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*, München, 1993.
- WILBEMBURG, D., “Denkkünsteleien” versus “Menschenbeobachtung”? *Fichte und Husserl*, in CARR, D., LOTZ, C. (a cura di), *Subjektivität-Verantwortung-Wahreit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Band I, Frankfurt, 2002, pp. 281-301.
- WOLF, T., *Vom Sinnesding zur Sinngeschichte. Narrative Phänomenologie bei Husserl und Schapp*, in CARR, D., LOTZ C. (a cura di), *Subjektivität-Verantwortung-Wahreit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Band I, Frankfurt, 2002, pp. 303-323.
- ZELTNER, H., *Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialwissenschaften*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», (1959), XIII, 2, pp. 288-513.