



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Ideale e crisi nell'ultimo Husserl

Relatore:

Ch.mo Prof. Andrea Altobrando

Laureando:

Lorenzo Dal Molin

Matricola n. 2121339

ANNO ACCADEMICO 2025-2026

*Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn*

HÖLDERLIN, Friedrich, *Hyperions Schicksalslied*

INDICE

INTRODUZIONE	7
---------------------	----------

CAPITOLO PRIMO - L'IDEA	10
--------------------------------	-----------

1. INTRODUZIONE	10
2. INTENZIONALITÀ	11
3. 'IDEA' SI DICE IN MOLTI MODI	16
3.1 L'IDENTICO E L'INDIVIDUALE	18
3.2 I TYPOI E I CONCETTI EMPIRICI	27
3.3 L'ESSENZA PURA E L'ESSENZA ESATTA	34
4. L'IDEA	43
5. L'INTERSOGGETTIVITÀ	48
6. RAGIONE E RAZIONALITÀ	55

CAPITOLO SECONDO - L'IDEALE	59
------------------------------------	-----------

1. INTRODUZIONE	59
2. LA DEFINIZIONE DI IDEALE	62
3. IDEA E IDEALE, INFINITO E CHIAREZZA	71
4. L'IDEALE NELLA SFERA PRATICA	83
4.1 VALUTAZIONE	86
4.2 MOTIVAZIONE E POSSIBILITÀ	89
4.3 POSSIBILITÀ	93
4.4 AZIONE	99
4.5 NORMA	105
5. TELEOLOGIA	110

6. L'IDEALE NATURALE	119
<u>CAPITOLO TERZO - LA CRISI</u>	<u>129</u>
1. INTRODUZIONE	129
2. “LE” CRISI	134
2.1 LA CRISI DELLA FILOSOFIA	143
2.2 LA CRISI DELLE SCIENZE	147
2.3 LA CRISI DELL'UMANITÀ	153
3. IL CONFLITTO E LA RIFLESSIONE	158
4. RINNOVAMENTO E RESPONSABILITÀ	165
<u>CONCLUSIONE</u>	<u>172</u>
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>177</u>

INTRODUZIONE

Come si può parlare sensatamente di una «forma normativa disposta all'infinito»¹, di un «senso teleologico dell'umanità europea»², di «ideali infiniti»³ all'interno di una prospettiva fenomenologica, la quale fonda la propria indagine sull'esperienza concreta e sulla deduzione rigorosa? È questa la domanda che ha dato avvio alla ricerca qui riportata. Il presente lavoro si propone infatti di indagare la possibilità del darsi degli ideali in una prospettiva fenomenologico-husserliana ed esplicitare, successivamente, il fenomeno della crisi all'interno di questa configurazione.

A partire dalla constatazione della naturalità del darsi degli ideali nella storia, ma muovendo dallo stesso riconoscimento husserliano di una «sistematica dell'andar-oltre»⁴, con cui egli caratterizza il movimento del pensiero umano oltre la sfera dell'evidenza intuitiva, il nostro obiettivo è di interrogare la possibilità che il porsi un ideale da raggiungere costituisca un atteggiamento pratico giustificabile e sensato entro categorie fenomenologiche. L'indagine si muoverà infatti esclusivamente all'interno dei contenuti propri delle opere husserliane, nel tentativo di ricostruire il pensiero dell'autore rispetto alle caratteristiche necessarie alla definizione dell'ideale. Verrà anzitutto presentato il concetto di "idea"; si mostrerà quindi come l'ideale si costituisca proprio con l'assunzione delle idee a norma e a obiettivo di un compito orientato alla loro realizzazione, in quanto entità riconosciute di valore assoluto. Si metterà inoltre in luce come questa costituzione di compiti sia dipendente dalla struttura stessa dell'intenzionalità che contraddistingue la coscienza, nonché come questo indirizzamento del vivere secondo compiti sia ciò che genera le domande di senso come riflessione su ciò a cui una intenzione "mira". Vedremo infine come proprio nella dimenticanza di questa struttura intenzionale del compito si generi la crisi, intesa come incapacità di risalire ai fini che direzionano l'agire e dunque come crisi del senso. Il tema dell'ideale si rivela così centrale

¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, traduzione di FILIPPINI, Enrico, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 299.

² *Ivi*, p. 335.

³ *Ivi*, p. 348.

⁴ *Ivi*, p. 527. Vedi anche HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, a cura di GHIGI, Nicoletta, Città Nuova, Roma 2004, p. 114, nell'idea di un «bisogno metafisico dell'essere umano».

nella prospettiva dell'ultimo Husserl, che presenta questioni «di *pathos* etico-esistenziali»⁵ intendendo come appartenenti a queste questioni anche l'analisi della costituzione della stessa filosofia e delle scienze, nonché della genesi della stessa fenomenologia e della tematica della soggettività trascendentale.

Il testo primario di riferimento è *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Una introduzione alla filosofia fenomenologica*⁶ (d'ora in poi abbreviato in *Crisi*), analizzato nel suo essere fonte primaria per la trattazione del problema dell'ideale, della sua possibilità e comprensibilità, nonché come descrizione della sua crisi. Accanto ad esso sono presi in esame testi risalenti all'epoca della stesura della *Crisi*, in particolare i testi inseriti in appendice al testo principale e quanto pubblicato relativamente alla teleologia nella storia della filosofia nel volume XXIX della *Husserliana*⁷. Più in generale sono prese in considerazione diversi testi, per lo più successivi alle *Lezioni su Fichte* del 1917 ma non delimitabili ad un periodo preciso o ad una situazione definita; pur con una preferenza per le opere pubblicate e i testi di lezioni e conferenze, infatti, faremo talvolta riferimento ad alcuni manoscritti. Non mancheranno, del resto, alcune incursioni al periodo precedente, come nel caso dei *Lineamenti di etica formale* e dei testi su *Fantasia e immagine* che si rivelano fondamentali per una ricostruzione completa di alcuni nodi concettuali. Tale sottolineatura relativa ai testi ci è utile per spiegare che la periodizzazione in riferimento a un "ultimo Husserl" non viene qui intesa in senso stringente, come se si trattasse di una fase radicalmente separata di un periodo rivoluzionario. Al contrario, come si sottolineerà in alcune occasioni, propendiamo per una interpretazione unitaria del suo pensiero; l'individuazione di alcune opere di riferimento risponde all'esigenza di analisi dei testi in cui la tematica dell'ideale e della crisi si manifesta esplicitamente, pur riconoscendo che essi non costituiscono che una elaborazione esplicita delle questioni di senso che ad un occhio attento sembrano sottendere all'intera riflessione husserliana⁸.

Per la ricostruzione rigorosa dei concetti del concetto di "ideale" a partire dalla costituzione delle "idee" e fino alla questione della "crisi", la presente trattazione si divide in tre capitoli. La prima parte, dopo una introduttiva descrizione della "intenzionalità" della

⁵ ALTOBRANDO, Andrea, "Prefazione" in HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, a cura di ALTOBRANDO, Andrea, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 7.

⁶ HUSSERL, Edmund, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie", a cura di BIEMEL, Walter, in *Husserliana, Band VI*, De Haag 1952 (traduzione italiana: HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, traduzione di FILIPPINI, Enrico, cit.).

⁷ Testi pubblicati in traduzione italiana in HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit.

⁸ Vedi ALTOBRANDO, Andrea, *Prefazione*, cit., *passim*.

coscienza, presenta un'analisi della concezione del termine "idea", nella sua evoluzione all'interno del pensiero husserliano, prendendo in considerazione concetti quali "specie", "typoi", "essenza", "eidos" e "idea"; per ognuno di questi non ci si limita però a mostrarne il significato nella produzione del filosofo ma ci si interroga sulla giustificazione del loro darsi a partire dall'esperienza concreta. Si chiude il capitolo con una breve spiegazione della costituzione dell'intersoggettività e delle forme della razionalità. A partire dalla costituzione delle idee, il secondo capitolo si concentra invece sul passaggio alla questione della considerazione normativa delle idee, nel loro trasformarsi in "ideale". L'ideale è infatti inteso come compito infinito di realizzazione pratica delle idee e si configura pertanto la questione del passaggio da una cornice teoretica ad una questione più strettamente pratica; ciò avviene nel riconoscimento del "valore assoluto" della perfezione delle idee, che incentiva l'azione a perseguirne la realizzazione. Si affronteranno dunque gli aspetti pratici della valutazione, della motivazione e dell'azione, nonché la questione della possibilità di raggiungimento o meno dell'ideale, che si riconoscerà realizzabile solo in una prospettiva infinita; si prenderanno quindi in esame i concetti di "norma" e di "teleologia", nonché le modalità naturali del darsi di un ideale nella storia. Il terzo capitolo, infine, prende in esame la possibilità dell'emergere di una "crisi" nell'ideale, sia a causa della sfiducia verso la sua possibilità di realizzazione, sia in conseguenza dell'oblio della stessa struttura intenzionale del compito, oltre a considerarne la concreta manifestazione storica così come viene presentata nel testo della *Crisi*. Il concetto di crisi si rivelerà dunque strettamente connesso alla questione degli ideali e sottolineerà ancor più la responsabilità richiesta all'uomo nella realizzazione di questi.

I concetti di "idea", "ideale" e "crisi" vengono in questo procedere ricondotti alle strutture essenziali riconosciute dall'approccio fenomenologico-husserliano, constatando quindi la possibilità del darsi degli ideali e, al contempo, mostrando il rischio del sorgere di una crisi a causa della loro dipendenza da un agire responsabile e razionale degli uomini.

CAPITOLO PRIMO

L'idea

1. Introduzione

Il presente capitolo intende proporre un'analisi di alcune nozioni correlate al concetto di “idea” per come elaborate nella fenomenologia husserliana. Iniziando da una introduttiva descrizione della “intenzionalità” della coscienza, si tenterà poi di presentare tali nozioni correlate al concetto di “idea”, «interrogarsi sulla loro origine»¹, mostrare cosa ne permette la genesi, nonché indicarne la funzione.

I concetti sono presentati seguendo l'insorgenza del termine “idea” nella produzione husserliana, in base a quanto mostrato nell'eccellente lavoro di De Santis, *Husserl and the A Priori*²; all'uso generico dei termini “idea” ed “essenza” (e degli aggettivi “ideale” ed “essenziale”) per indicare ciò che possiede un'identità sovratemporale e riproducibile, contrapposta ad un fattuale individualizzato e relativo, Husserl infatti accompagna diversi termini, nell'evoluzione delle sue opere: “specie”, “*typoi*” o “concetti empirici”, “essenza”, “*eidos*” e “idea”. L'analisi di queste diverse nozioni aiuterà a definire le caratteristiche dell'ambito ideale. In aggiunta, si tenterà di mostrare che l'obiettivo non è di separare le idee dal mondo, bensì fondarle nell'esperienza percettiva delle “cose” reali nonché mostrarne la validità per il mondo dell'esperienza, soprattutto conoscitiva: sebbene le modalità di questa fondazione si evolvano nel prosieguo della elaborazione teorica husserliana (e ciò si noterà nelle diverse modalità di analisi delle varie nozioni), l'obiettivo sembra costante.

Dopo un primo excursus che evidenzia la caratteristica di identità sovratemporale delle idee nonché una prima analisi della vicinanza dell'ambito ideale all'oggetto individuale, si esaminerà la nozione di “*typoi*”, ovvero concetti che presentano una identità approssimativa ricavata grazie ad una generalizzazione empirica, ma non ancora l'assoluta identità

¹ BERNET, Rudolf e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *Edmund Husserl. Un'introduzione alla fenomenologia*, Pgreco, Milano 2021, p. 255.

² DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*, “Contributions to Phenomenology” Vol. 114, Springer, Switzerland 2021.

dell'idealità. Si giungerà quindi alla tematizzazione dell'idea "pura" o "*eidos*", mostrando come essa sia comunque ricavata attraverso il metodo della "variazione eidetica" da un esempio dato. Da quest'ultima accezione, che perdura in tutti gli scritti di Husserl fino al testo della *Crisi*, passeremo ad una trattazione del termine "idea" per come si trova in quest'ultima opera e ad alcune brevi riflessioni su "ragione" e "razionalità". Prima della conclusione trova spazio anche un piccolo excursus legato alla questione dell'intersoggettività, che rispetto all'indagine dell'idea, dell'ideale pratico e della loro universalità riveste un ruolo importante.

È necessario in conclusione di questa introduzione una considerazione importante relativamente all'obiettivo del presente capitolo: non si tratta di una rigorosa analisi storica, né una precisa tassonomia filologica, per quanto l'uso dei termini sia rigoroso. Certo la costruzione vuole ovviamente essere sussistente in sé, con lo scopo di definire le caratteristiche dell'ambito delle idealità, ma la riflessione è indirizzata alla definizione di alcune coordinate concettuali necessarie alla questione dell'ideale (inteso in ambito pratico, come "compito") sviluppata nel secondo capitolo. L'analisi sarà quindi indirizzata anche dalla prospettiva di relazione tra il mondo-della-vita e il mondo delle idee che informa tutta la riflessione della *Crisi*.

Prima di addentrarsi in tali analisi, tuttavia, «sono necessarie difficili indagini nell'ambito delle strutture universali essenziali della coscienza»³ anche se, nel nostro caso, sempre con un indirizzo preciso rivolto al tema dell'idealità. Inizieremo quindi con una breve panoramica della teoria dell'intenzionalità, come anticipato, per poi passare alle diverse qualifiche del termine "idea", che di tale termine ricostruiscono il profilo e le caratteristiche, per concludere con l'analisi della concezione di "idea" che sembra delinearsi come definitiva nel testo della *Crisi* ed alcune considerazioni che sottolineeranno il legame tra l'empirico e l'ideale, indirizzando quindi alla riflessione sul "compito" della filosofia.

2. Intenzionalità

Anche nel trattare di 'datità', oggetti ('ideali', nel nostro caso), non bisogna scordare che «oggetto proprio della scienza fenomenologica» è «l'attività di coscienza indagata nella sua

³ HUSSERL, Edmund, *Lineamenti di etica formale*, a cura di BASSO, Paola e SPINICCI, Paolo, Le Lettere, Firenze 2002., p. 86.

struttura essenziale»⁴. Del resto, l'oggettualità compare da subito come secondo 'polo' della struttura coscienziale, secondo una teoria che Husserl riprende da Brentano; per quest'ultimo, infatti, «ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in/esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto»⁵: l'esperienza attiva si presenta cioè come direzione della coscienza verso un oggetto, per cui ogni coscienza (*Erlebnis*) si caratterizza come coscienza 'di qualcosa'. Se la teoria di Brentano verrà poi rivista e modificata da Husserl⁶, resta cardine per tutto il suo pensiero la presa di consapevolezza che i vissuti coscienziali abbiano la proprietà di riferirsi 'intenzionalmente' a degli oggetti.

L'importanza di questa teoria non è sopravvalutabile e ancora nella *Crisi*, nella prima occorrenza del termine, viene specificato che l'intenzionalità è «essenza della vita egologica», e significa «l'aver coscienza di qualcosa», un 'qualcosa' che può darsi «nell'esperienza, nel pensiero, nel sentimento ecc.»⁷. Ogni oggetto di cui il soggetto è cosciente è quindi tale in quanto intenzionato, sullo sfondo di un 'orizzonte' non tematizzato ma che a sua volta può diventare tematico nel continuo 'spostarsi' della coscienza verso diversi oggetti. Se nella situazione naturale non ci si accorge di questa intenzionalità, è «nell'immediata auto-esperienza riflessiva e senza nessun pregiudizio» che la «vita di coscienza [...] si offre del tutto immediatamente per quello che è. Allora non ci troviamo di fronte a dati cromatici, a dati sonori, o ad altri dati della "sensibilità", oppure ai dati del sentimento, ai dati della volontà, ecc.», ma ritroviamo «il cogito, l'intenzionalità»⁸. È questo il principale 'passo avanti' di Husserl rispetto a Brentano, perché quest'ultimo «rimase impigliato, proprio in ciò che era essenziale, nei pregiudizi della tradizione naturalistica»⁹, ovvero nel dualismo tra psiche e natura, non cogliendo la vera rivoluzione dell'intenzionalità nella scoperta della correlazione tra soggetto e mondo, che porta alla consapevolezza che l'oggetto è dato solo in quanto costituito dalla coscienza. Ciò non significa negare il 'mondo esterno', la sensibilità si dà in quanto tale e le cose reali si manifestano in essa, «è fondamentalmente assurdo dire che il percepito stesso sarebbe soltanto un'immagine o un segno di una cosa che è vera in sé, che non

⁴ BERNET, Rudolf e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *op. cit.*, p. 123.

⁵ BRENTANO, Franz, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari 1997, p. 154.

⁶ Husserl vuole evitare che si crei una dicotomia tra 'essere nella coscienza' ed 'essere fuori dalla coscienza', come verrà sottolineato di qui a poco. Per un approfondimento vedi es. DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 66 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 110.

⁸ *ivi*, p. 254.

⁹ *ibid.*

cadrebbe, in ciò che essa propriamente è, nella mia percezione»¹⁰. È nella percezione sensibile che le cose vengono date, ma esse si manifestano appunto per mezzo di un'intenzione. Se è vero che su un terreno puramente intuitivo l'oggetto viene dato 'direttamente', esso è comunque tale in quanto correlato di un'intenzione soggettiva, per la quale ad esempio l'oggetto non si presenta come mero conglomerato di dati sensibili ma come unità, a cui ineriscono diversi aspetti e qualità. L'appercezione, dunque, è da intendersi come correlato oggettivo di un atto soggettivo, e l'atto stesso di percezione si dà così come atto composto, un processo in cui una molteplicità di aspetti relativi a una medesima molteplicità viene sintetizzata in maniera passiva, non conscia, per dare l'esperienza dell'oggettualità. Nella percezione di una vita cosciente, il darsi degli oggetti prevede quindi il manifestarsi di due poli, quello della coscienza e quello del 'qualcosa' pensato, definibili anche come '*cogitatio*' e '*cogitatum*', tra di loro in correlazione. Se il primo è evidente in quanto attività del soggetto stesso, ogni *cogitatio* è anche «un supporre (*vermeinen*), e perciò ogni *cogitatio* implica un modo di certezza – certezza simpliciter, di supposizione, probabilità dubbio ecc.»¹¹ del *cogitatum*. Husserl lega quindi da subito, a questo 'modo di certezza', la verifica e la confutazione, la distinzione del vero e del falso, e quindi «è già evidente che i problemi che vanno sotto il titolo di intenzionalità includono inevitabilmente i problemi dell'intelletto e della ragione»¹². Procediamo però con ordine.

Conserviamo intanto la consapevolezza che «senza queste intenzionalità, non esisterebbero affatto per noi né gli oggetti né il mondo, i quali hanno il senso e il modo d'essere in cui si definiscono e si sono definiti attraverso queste operazioni soggettive»¹³. È questo uno dei guadagni più alti della fenomenologia, che risulterà fondamentale anche nel corso di questa trattazione, la scoperta della «correlazione del mondo (del mondo di cui sempre parliamo) e dei suoi modi soggettivi di datità»¹⁴: «ciò che è, in qualsiasi senso, concreto o astratto, reale o ideale, ha i suoi modi di datità e, dalla parte dell'io, ha i suoi modi intenzionali»¹⁵.

In questa struttura, la conoscenza dell'oggetto si attua nel modo più semplice attraverso una anticipazione ancora 'vuota' dell'oggetto, ed il successivo riempimento (*Erfüllung*) di

¹⁰ HUSSERL, Edmund, *Storia critica delle idee*, a cura di PIANA, Giovanni, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 131.

¹¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 110.

¹² *ivi*, p. 111.

¹³ *ivi*, p. 188.

¹⁴ *ivi*, p. 192.

¹⁵ *ivi*, p. 193. Per un'analisi introduttiva ma più approfondita della costruzione husserliana, che non è oggetto di questa indagine, vedi BERNET, Rudolf e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *op. cit.*, p. 123 sgg.

questa, e grazie alla modalità della sintesi di coincidenza (*Deckungssynthese*)¹⁶. Un atto intende cioè qualcosa in modo ‘vuoto’, ma con l’aspettativa che a ciò segua un vissuto che intende la stessa cosa, ma ‘in carne ed ossa’, confermando quindi l’intenzione iniziale. «La donazione di legittimità si compie solamente nella forma del pagamento per acconto. L’esperienza dell’oggetto, secondo la sua essenza e in modo curioso, è una mescolanza di intenzione anticipatrice e di pienezza del sé originale»¹⁷. È da sottolineare che questa modalità conoscitiva si declina in diversi piani esperienziali: è la dinamica sottesa alla significazione, in cui appunto ad un simbolo ‘vuoto’ segue poi un riempimento (sensibile o categoriale), ma è anche quanto avviene nell’esperienza di oggetti tridimensionali del mondo, nella cui datità una parte è sempre nascosta o ‘adombrata’, ed è anche ciò che si sperimenta nella complessa dinamica dei vissuti di ‘protensione’ e aspettazione, in cui le leggi dell’abitudine portano ad aspettarsi, per una data situazione, un riempimento congruo a quanto avvenuto in passato. Bisogna notare che perché vi sia conferma del riempimento è necessario il riconoscimento della ‘coincidenza’ tra il vissuto anticipante e quello di riempimento, che avviene tramite una sintesi delle materie d’atto di due vissuti, in un modo che sembra molto simile a quanto avviene nella «attività della rimemorazione possibile», in cui «sorge un’attività realmente produttiva», l’attività di sintesi, appunto, per mezzo della quale si costituisce «una coincidenza originaria, l’evidenza dell’identità: ciò che ora si realizza originariamente è identico a ciò che un tempo era stato evidente»¹⁸. Se in questo caso il vissuto della memoria non era propriamente ‘vuoto’, si dà lo stesso la dinamica in cui l’ulteriore apparizione dell’oggetto arricchisce la conoscenza.

Quest’ultima citazione riportata è particolarmente interessante perché solleva anche la tematica dell’‘evidenza’; se essa già nell’ambito del passo riportato è detta «attualità del primo atto produttivo»¹⁹, nelle *Meditazioni cartesiane* è definita più ampiamente come «quella modalità di coscienza del tutto peculiare dell’auto-manifestazione, dell’auto-rappresentazione, dell’auto-darsi di una cosa, di uno stato di cose, di una generalità, di un valore, ecc., nella modalità finale dell’essere dato ‘in prima persona’ (*‘Selbst da’*), ‘immediatamente intuibile’, ‘*originaliter*’. Per l’Io questo significa non mirare verso qualcosa in modo confuso, vuotamente presuntivo, bensì essere presso di esso, guardare, vedere, intuire la cosa stessa»²⁰. In questa

¹⁶ Per la presente analisi vedi ALTOBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito. Contributo per una fenomenologia dell’idea di infinito a partire da Husserl*, Verifiche, Trento 2013, p. 57 sgg.

¹⁷ HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, a cura di CRISTIN, Renato, Studium, Roma 2022, p. 132.

¹⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 386-387.

¹⁹ *ivi*, p. 386.

²⁰ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, a cura di ALTOBRANDO, Andrea, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 92.

particolare esperienza, quindi, il vissuto che funge da riempimento è dato in modo ‘immediatamente intuibile’ e ha una piena coincidenza con l’intenzione vuota, al punto che si può parlare di ‘identità’. Si tratta quindi di un atto diverso, non riducibile ai due di partenza, una ‘attività realmente produttiva’ o «sintesi di conferma»²¹ che denota la coincidenza tra due atti e nell’immediatezza intuitiva caratterizza l’esperienza come intuizione della ‘cosa stessa’. «Questi eventi sintetici», sottolineava Husserl nel paragrafo precedente delle *Meditazioni cartesiane*, «sono intenzionalità di grado superiore [...] come atti che debbono essere prodotti conformemente all’essenza sul versante dell’ego trascendentale e come correlati della ragione»²².

Siamo quindi giunti su un ‘piano’ diverso rispetto alla generalità da cui eravamo partiti; ciò conferma che l’intenzionalità agisca tanto sul piano del reale quanto su quello dell’ideale, a cui appartengono le essenze, e si introduce su questo piano la ‘ragione’, la quale appunto «rimanda a possibilità della conferma e questa infine al rendere-evidente e all’avere-[in modo]-evidente»²³: l’esperienza non si dà solamente come flusso di vissuti caratterizzati dall’intenzionalità, ma può essere fatta oggetto di indagine dalla ragione, che cerca ‘conferma’ delle intenzioni precedenti oppure, al contrario, possono sorgere sintesi che le smentiscono nel caso in cui l’aspettazione venga disattesa e, al posto dell’inteso, subentri qualcos’altro. In generale, la conoscenza della realtà avviene quando «le categorie», nel senso di un’intenzione significativa generale, «potremmo dire le ‘idee’, vengono in un qualche modo intenzionate in quanto tali e che intervenga un altro atto capace di mostrarne l’aderenza alla realtà»²⁴.

Siamo quindi giunti al terreno della ragione, quale campo «delle discipline della conoscenza (cioè della conoscenza vera e autentica, razionale), della vera e autentica valutazione (i valori autentici come valori razionali), dell’azione etica (l’azione veramente buona, l’azione fondata sulla ragion pratica); la ragione è cioè un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali “assolutamente”, “eternamente”, “sopra-temporalmente”, “incondizionatamente” validi»²⁵. Una definizione roboante, che tenteremo almeno in parte di giustificare, ma che ci ha portato quantomeno nel campo dell’ideale. Ci entreremo tuttavia per una via molto più stretta, nel tentativo di mantenere la distanza da qualsiasi ipostatizzazione della sfera ideale e con la doppia direttiva di ricondurre l’ideale ai propri legami con il reale

²¹ *ivi*, p. 93.

²² *ivi*, p. 92.

²³ *ibid.*

²⁴ ALTOBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito*, cit., p. 78.

²⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 38.

nonché sottolineando il ruolo della soggettività in rapporto alle essenze ma, più in generale, all'esperienza stessa. È in questo senso che si è voluto far iniziare la nostra indagine dall'analisi dell'intenzionalità, perché è attraverso «un ritorno serio e autentico da ciò che è “quello che è” (“*Fertig-seiende*”) alle sue origini intenzionali» che si produce «una comprensione autentica e reale»²⁶. Fatta questa opportuna premessa, possiamo quindi addentrarci nella questione dell'idealità.

3. 'Idea' si dice in molti modi

«Troviamo naturale che ogni oggetto che noi pensiamo o rappresentiamo, sia pensabile e rappresentabile per ognuno, e quindi che ogni pensiero espresso in un giudizio, qualsiasi significato enunciativo, possa essere sempre di nuovo e da chiunque ricompreso»²⁷. Questo estratto da *Storia critica delle idee* mostra al meglio la 'naturalità' del pensiero di un qualcosa che è in sé identico, intersoggettivo e ripetibile, tutte caratteristiche dell'idealità. Abbiamo appena visto caratterizzare le idee e gli ideali, del resto, come «“assolutamente”, “eternamente”, “sopra temporalmente”, “incondizionatamente”, validi». La questione è 'cosa' siano, questi ideali.

A fronte della puntualizzazione fatta nel primo paragrafo, per la quale è 'assurdo' credere che il percepito sia una mera immagine di un qualcosa di 'vero in sé', si può parimenti chiedersi lo statuto e la necessità delle idee, di fronte al darsi di generalizzazioni empiriche e collettivamente accettate che possono 'svolgere lo stesso lavoro' delle idee, nonché in relazione alla evidente difficoltà di giustificare ontologicamente la presenza delle idee nel flusso del mondo reale. Perno della questione è che le idealità vere, di contro ad un relativismo e ad una generalità meramente empirica, richiedono una universalità ed una sovra-temporalità assolute, come si mostrerà nel prosieguo del ragionamento, una incondizionatezza che le contraddistingue proprio come il 'non-relativo'. È quindi facile, anche per lo stesso Husserl, definirle in primis per via negativa, tramite una confutazione del relativismo. Riprendiamo qui il ragionamento estrapolato da De Santis: se «il relativismo è la negazione della natura ideale della verità», cioè il tentativo di indicare la verità solo come ricavata dai fatti, ciò porterebbe a

²⁶ *ivi*, pp. 194-195.

²⁷ HUSSERL, Edmund, *Storia critica delle idee*, cit., p. 60.

dire che senza questi determinati fatti specifici da cui si ricava la verità, essa non esisterebbe: «“se non esistesse tale costituzione, non esisterebbe la verità”. Tuttavia, tale affermazione collega “un antecedente che ha un senso coerente (‘logicamente possibile’) con un conseguente assurdo (‘logicamente impossibile’)”»²⁸, afferma cioè una cosa come “è vero che ‘non ci sono verità’”. Husserl dunque non si limita a dire che questa tesi è “falsa”, ma mostra come essa sia incoerente rispetto alle condizioni di possibilità stesse dell’asserzione; se il relativismo afferma che “nessuna proposizione gode di verità ideale”, ciò significa che, almeno per tale proposizione pretende una verità. Ogni negazione della verità, dunque, si muove proprio nello spazio normativo del vero e del falso, ciò che lo scettico relativista intende eliminare. La negazione della verità è possibile solo all’interno dell’orizzonte della verità stessa. Tutte queste dottrine, quindi, cadono nell’autocontraddizione e dunque, sostenendo due contraddittori, nell’inconveniente di distruggere sé stesse.

Sottolinea De Santis che, oltre alla dimostrazione dell’esistenza della verità, «il nucleo dell’argomento di Husserl consiste nell’affermazione e dell’irriducibilità del carattere ideale della verità»²⁹, nella dimostrazione che la verità non è un fatto tra gli altri ma una struttura necessaria del pensiero; una verità che, per quanto formale, mostra il darsi di queste essenze universali, apodittiche ed eterne. L’asserzione non è un semplice suono o evento psicologico, ma un atto con pretesa di verità; essa intenziona qualcosa che pone come valido, come vero, e non riducibile a fattualità. Nel caso del riferimento alla verità stessa, dunque mostra una sussistenza di quest’ultima come essenza universale. Vedremo a breve come questa validità evidente di proposizioni logiche sia proprio ciò che per Husserl mostra la sussistenza dell’ambito ideale, come di qualcosa che funge da soggetto di proposizioni vere. La verità è infatti una idealità normativa, non riducibile ad eventi fattuali, ad un fatto psicologico o ad un prodotto storico contingente, ma costitutiva di una idea sovratemporale. Vedremo però anche che tali idee o essenze universali, apodittiche ed eterne non sono qualcosa di platonicamente separato, né innato, né raggiungibile esclusivamente per mezzo di un processo peculiare di estasi o illuminazione. Si distinguono invece diversi gradi e modalità di formazione delle essenze, così come diversi livelli, e (seppur in minima parte) tenteremo di seguire come la costruzione teorica di Husserl si evolve temporalmente in riferimento a questi aspetti.

Nello svolgersi di questo lungo paragrafo, che ricostruisce la genesi dei vari concetti impiegati da Husserl nella trattazione delle idealità, prendiamo come guida il recente studio di

²⁸ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 45.

²⁹ *ibid.*

De Santis³⁰, approfondito e chiaro, che analizza le occorrenze del termine “idea” all’interno dei primi scritti husserliani, i quali non sono ambito di indagine di questo lavoro di tesi. Ci affidiamo quindi molto spesso a tale studio nella costruzione di una puntuale costellazione della terminologia utilizzata e dei significati intesi a partire dai primi scritti fenomenologici che, a nostro parere, trova pieno compimento nel testo della *Crisi*. In questo senso è dunque inevitabile l'appello agli scritti precedenti al periodo preso in esame all’interno della presente trattazione, eppure la continuità del pensiero husserliano è evidente nella persistente ricerca di un rinnovamento del razionalismo critico³¹ il quale, del resto, come vedremo nei capitoli seguenti, si manterrà anche nel passaggio dalla nozione di ‘idea’ a quella di ‘ideale’, nella concretizzazione della ricerca verso una problematizzazione del rapporto con il mondo³². In questo cammino, l'evoluzione del concetto di ‘idea’ è emblematica.

3.1 L'identico e l'individuale

Partiamo proprio dalla considerazione di quel carattere ‘non-relativo’ che abbiamo indicato poco sopra come una peculiarità delle idee. Tale è la concezione di ‘identico’ che rende possibile, nella pratica, il riconoscimento di un riempimento e di una coincidenza nelle modalità esplicitate nel paragrafo 2.

Se infatti «la pura fattualità è l’irripetibile, il “qui e ora”», è l’ideale a rimanere costante «nell’involucro della sua stessa identità: [esso] è in questo modo ripetibile come “lo stesso” in ogni ripetizione. Non è lo stesso manifestarsi come la ricordiamo, o come un’immagine duratura che in qualche modo ha catturato la somiglianza di qualcosa che era accaduto una volta “qui e ora” o “là e allora”; è precisamente lo stesso ripetuto *sia* allora *che* ora, indifferente alla differenza tra i due, persino indifferente al fatto o compimento della ripetizione stessa»³³. Nell’identità di una cosa a fronte di diverse percezioni si mostra così già la presenza del mondo ideale, in quanto sopra-temporale e contraddistinto da necessità immutabile. Per denotare tale

³⁰ Vedi DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit. A differenza della rigorosa trattazione storico-evolutiva di De Santis, come già anticipato, prenderemo in considerazione i concetti trattati con un particolare riferimento al testo e all’orizzonte filosofico della *Crisi*, nonché nell’ottica della nostra questione dell’ideale. Per un’analisi più analitica dei concetti si rimanda quindi al lavoro di De Santis.

³¹ Cfr. SEMERARI, Giuseppe, “Prefazione” in HUSSERL, Edmund, *La filosofia come scienza rigorosa*, traduzione di SINIGAGLIA, Corrado, Laterza, Roma-Bari 2005, p. XIV. Cfr. anche DEODATI, Marco, *L’intenzionalità all’opera. Studi sul sentiero pratico di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 101.

³² Cfr. es. BERNET, Rudolf e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *op. cit.*, p. 279 sgg.

³³ DODD, James, *Crisis and reflection. An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences*, Springer Science, Dordrecht 2004, p. 112 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

identificazione nel primo pensiero husserliano viene utilizzata la nozione di ‘specie’, come «concezione rigorosa dell’identità», volta appunto a «marcare l’intera dottrina con il segno della necessità o dell’“indispensabilità”»³⁴. Ma «il termine molto classico che Husserl recupera e impiega per designare tale ‘specie’ che, come nuovo tipo di oggetto (ideale), rappresenta il “correlato” del soggetto di certi tipi di giudizi (“specifico-singolare” [come ‘due’ nel giudizio “due è un numero pari”] e “specifico-universale” [come il soggetto di “tutte le proposizioni della logica pura sono a priori”]) è quello di *Idee*, “idea”»³⁵.

Assistiamo così alla comparsa del termine ‘idea’ in un contesto particolare, nel riferimento all’oggetto ideale come soggetto di un possibile giudizio caratterizzato da una certa generalità; nota infatti De Santis che per Husserl «la distinzione categoriale tra diversi tipi di esseri», l’essere reale e l’essere ideale, «corrisponde a quella tra diversi tipi di soggetti [di proposizione]»³⁶. Il punto, quindi, è che «il riconoscimento della sfera dell’“ideale” accanto a quella del reale è inteso solo come *Anzeige für* [segno per] la validità di certi tipi di giudizi: se “queste verità sono valide, tutto ciò che è presupposto come oggetto della loro validità deve avere un essere”»³⁷. Husserl, fin dall’inizio, non intende con il riconoscimento dell’essere ideale costruire un mondo separato delle idealità. Ciò ovviamente si noterà ancor di più nella *Crisi*, in cui l’idea si presenta come formazione di senso che nasce dal mondo della vita e ‘serve’ per il mondo della vita, ma già in questo riconoscimento dell’essere dell’idea come ciò che può dare validità a determinati giudizi, sembra implicata questa posizione.

Punto di partenza per l’affermazione di una sussistenza dell’idea è infatti la validità incontrovertibile ed evidente di certe verità, come le verità della logica. In questa sussistenza, in quanto “qualcosa” che vale come soggetto di giudizi veri caratterizzati da generalità (come le verità della logica, appunto), l’essere ideale viene equiparato alla sussistenza dell’essere reale: come quest’ultimo è soggetto di giudizi veri sul reale, l’essere ideale è appunto soggetto di giudizi veri nell’ambito ideale. Husserl «vuole evitare la falsa “alternativa” secondo cui “se le specie non sono nulla di reale, e se non sono nemmeno nulla nel pensiero, allora non sono nulla affatto”»³⁸. Per questo mostra, attraverso la validità e la sussistenza dei giudizi, la

³⁴ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 70.

³⁵ *ibid.*

³⁶ *ivi*, p. 65.

³⁷ *ibid.* Tale idea si ritrova anche in HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 94, per spiegare storicamente la nascita dell’atteggiamento eidetico nei greci: le idee vengono inizialmente considerate come «sostrati di predicati ed ancora, dunque, substrati di verità nel nuovo atteggiamento consistente nell’essere diretti abitualmente a ciò che è irrelato, dunque alla validità d’essere delle cose quotidiane mediante un’epochè operata dall’interesse - dall’“interesse teoretico”, che le pone fuori validità».

³⁸ *ibid.*

sussistenza di un 'essere ideale'. Se tale essere ideale non esistesse, infatti, il giudizio limiterebbe la propria validità alla temporalità limitata dell'essere reale, si tratterebbe esclusivamente di giudizi limitati all'evento momentaneo. È solo grazie alla sussistenza di qualcosa di 'identico' che si possono dare giudizi non legati ad un'esperienza momentanea, giudizi anche semplici come "il rosso è un colore", in cui comprendiamo un carattere o un significato identico.

Tale categoria di 'specie', però, si rivela appunto ambigua in questa disgiunzione tra "essenza" e "significato", meglio espressa dalla dicotomia tra l'identità essenziale e quella unicamente di significato di questi soggetti di giudizio. Il significato è infatti, da parte sua, caratterizzato come 'identico', ma lo è in quanto correlato di un'operazione segnica, la quale certo identifica un significato unitario indipendente dal senso del giudizio contingente, ma tale determinazione «non può essere interpretata in termini di "istanziamento"»³⁹: solo l'essenza è identica in quanto caratterizzata da una universalità intrinseca. Se si considera l'identità di un significato che si presenta come identico in diverse proposizioni, per quanto stabile, non la si può certo caratterizzare come una universalità. Può essere infatti un essere reale che rimane stabile tra più proposizioni, "questa casa" in due occorrenze diverse, ma ciò non significa certo che tale soggetto sia caratterizzato da una universalità intrinseca.

È tuttavia importante sottolineare come fa De Santis che «se parliamo di confusione è perché stiamo guardando questi testi [dei primi anni del '900] dal punto di vista di ciò che Husserl sottolineerà in seguito»; infatti, tali questioni si rivelano sensate «alla luce della successiva distinzione operata da Husserl tra il significato e il senso (*Sinn*) unici e identici e l'identità di un'estensione universale»⁴⁰. In realtà, nella prospettiva propria di queste prime riflessioni «non c'è alcuna confusione: sarebbe meglio dire che Husserl ricorre a una serie di termini (cioè *Idee*, *Spezies*, *Essenz* e *Wesen*) per caratterizzare ciò che in generale appartiene al dominio dell'«essere ideale»»⁴¹. Ciò è molto interessante per noi perché è evidente in tal modo la convinzione che l'idealità, categoria pur ampia e diversificata, è caratterizzata da una attività di coglimento particolare del soggetto, di 'astrazione' rispetto al fluire contingente di coscienza e di intuizione di un essere diverso dall'essere reale. Si tratta di un'attività che possiamo definire in generale di 'astrazione', sia pure che operi una semplice identificazione o una più complessa concettualizzazione (la quale a sua volta vede distinto «l'universale inteso come risultato di una generalizzazione empirica in opposizione all'astrazione essenziale

³⁹ *ivi*, p. 71.

⁴⁰ *ivi*, p. 111.

⁴¹ *ibid.*

(*Wesensabstraktion*)»⁴²), che in ogni caso «originariamente include una relazione con l'oggetto individuale» dato nell'esperienza. «Quindi, non si dovrebbe mai parlare semplicemente di essenza, ma sempre di 'essenza di...' (tale oggetto "individuale")»⁴³ che si dà nell'esperienza concreta. Come vedremo più approfonditamente, l'atto di ideazione (inteso sempre in senso generico) è una modalità nuova di intenzionalità, che si rivolge ad un tipo diverso di essere rispetto all'essere reale; si dà a partire dall'esperienza di una 'cosa' concreta, ma a differenza dell'intuizione empirica, come quella della percezione, l'intuizione dell'essenza si rivolge ad un nuovo tipo di oggetto, l'essenza appunto, che non è però legato alla datità empirica ma può essere "rappresentato" come identico anche in altri atti.

Per quanto riguarda questa prima accezione del termine 'idea' tuttavia, in cui esso viene equiparato nell'uso al termine 'specie', in questa ambivalenza rispetto all'aspetto logico (significato) o all'aspetto ontologico (essenza), tale concezione si mostra non risolutiva del darsi dell'ambito dell'idealità nella questione dell' 'identico'.

Abbandoniamo quindi la nozione di 'specie' e la sua propria ambivalenza, pur restando nell'analisi della nozione di "identico". Lo facciamo distinguendo nella sfera dell'individuale tra 'identico', 'individuale', '*individuum*', 'essenza individuale' ed 'individualità empirica', concetti che compaiono in *Idee I* e ci permettono ancora una volta di sottolineare il legame dell'ambito delle essenze con il fattuale. Abbiamo visto che ogni astrazione include una relazione con un oggetto individuale, e questo perché, nella considerazione qui assunta, ogni individuo si presenta in possesso di una sua propria essenza, o meglio, «tutto ciò che in un oggetto può essere compreso concettualmente, e quindi può essere determinato per mezzo di predicati interni, è la sua essenza o appartiene alla sua essenza»⁴⁴. L'essenza individuale si identifica quindi come ciò che caratterizza un individuo e che lo identifica e permette di comprenderlo "concettualmente". Questa definizione individua due sensi diversi di una cosiddetta 'essenza individuale': il primo, più semplice e riduttivo, indica l'essenza come «ciò che è "in" un oggetto come 'individualità empirica'»; il secondo invece allarga la concezione dell'essenza individuale ad un qualcosa di non singolare, come «l'universale del livello "più basso" nell'astrazione dalla *haecceitas*»⁴⁵. Da queste due prime considerazioni ricaviamo già

⁴² *ivi*, p. 112.

⁴³ *ivi*, p. 115.

⁴⁴ HUSSERL, Edmund, *HUA XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, M. Nijhoff, Den Haag, p. 299 (citato in DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 113). Vedremo oltre come ciò si modifichi nella concezione che ogni fatto individuale si presenta come un "esempio" di una possibilità pura (vedi *infra*, paragrafo 3.3).

⁴⁵ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 114.

che le essenze si ‘trovano’, in questa riflessione husserliana, su più piani, dall’individualità empirica a diversi livelli ‘più bassi’ o ‘più alti’ nel grado di astrazione.

Se il primo senso individua delle “singolarità eidetiche”, ovvero le «differenze specifiche più basse», «essenze che possono solo essere “individualizzate” *hic et nunc*, ma non ulteriormente specificate»⁴⁶, il secondo determina ciò che viene etichettato come «“essenza piena” (*das volle Wesen*), intesa come [...] la totalità delle “singolarità eidetiche” o universali del livello più basso (come *concretum*) che appartengono a un oggetto individuale in astrazione dalla sua individualizzazione *hic et nunc*, e che quindi possono essere ripetute indifferentemente in questo o quel *hic et nunc*»⁴⁷. Si tratta quindi in entrambi i casi di proprietà distinte dall’oggetto individuale, per quanto ad esso collegate. Le singolarità eidetiche infatti individuano una caratteristica, che può essere individualizzata in diversi oggetti, come la singolarità del “bianco perla” che si può incontrare in diverse occorrenze, mentre l’essenza piena indica la totalità di caratteristiche simili, nella “pienezza” appunto delle qualità che contraddistinguono l’oggetto considerato in generale, come la forma, il colore, il peso, e l’infinità di altre prospettive che descrivono l’oggetto astratto “perla”. La seconda si differenzia quindi dalla prima per una ‘pienezza’ maggiore in quanto somma di diverse singolarità eidetiche. La categorizzazione dell’‘identico’, con la scoperta di questi universali dei livelli più bassi, si complica sempre più, mantenendo comunque stretta la relazione tra le diverse essenze.

Compare qui nella definizione dell’“essenza piena” anche un termine nuovo, il “*concretum*”, che tuttavia possiamo definire solo in relazione all’“oggetto individuale in astrazione dalla sua individuazione *hic et nunc*”; peculiarità, quest’ultima, che dobbiamo ancora introdurre. L’individuazione *hic et nunc*, infatti, definisce un concetto ancora diverso rispetto a quello di “singolarità eidetica”, la quale appunto non è di per sé individualizzata; il ‘questo-qui’ (*Dies-da*) è invece «ciò che *effettivamente* possiede (Husserl scrive: *seinen sachaltigen Bestand*) l’essenza, intesa come tale e come una singolarità eidetica “individualizzata” in esso»⁴⁸; tale nozione del ‘questo-qui’ è «ciò che individualizza [*individuell vereinzelt*] lo specifico, vale a dire la specie più bassa e non ulteriormente differenziabile, il *principium individuationis*»⁴⁹, chiamato aristotelicamente τόδε τι. Esso quindi, in quanto mero *principium individuationis*, non è un “che cosa” vero e proprio,

⁴⁶ *ivi*, p. 213.

⁴⁷ *ivi*, p. 114.

⁴⁸ *ivi*, p. 214 (corsivo nostro).

⁴⁹ HUSSERL, Edmund, *HUA XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Kluwer Academic Publisher, Boston, Dordrecht, London, pp. 299-300 (citato in DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 214).

qualificato, ma solamente ciò che individualizza l'essenza della singolarità eidetica, un puro principio di individuazione appunto, ciò che la 'identifica' in quanto essenza più bassa di quella tale individualità.

Tutto questo non è ancora sufficiente per parlare del '*concretum*', perché esso si definisce in relazione alla distinzione tra oggetti "indipendenti" e "non indipendenti". La modalità più facile per definirli è per via negativa, riferendosi quindi alla 'non indipendenza': un'essenza non indipendente è tale in quanto «necessita necessariamente del completamento da parte di un'altra essenza»⁵⁰. Al contrario, evidentemente, un'essenza indipendente è appunto tale e non rimanda ad alcun substrato. In questo senso, dunque, '*concretum*' è un'essenza assolutamente indipendente, mentre all'opposto si caratterizza l' '*abstractum*' come essenza che è non indipendente. Mettendo in relazione questi concetti al *tode ti*, invece, si definisce '*individuum*' «un "questo-qui" la cui essenza materiale è un *concretum*. Di conseguenza i concetti di 'individuale' e '*individuum*' non coincidono affatto, in quanto il primo è più ampio del secondo», comprendendo anche le essenze non indipendenti: «un "colore individuale", ad esempio, inteso come "individualizzazione" della singolarità eidetica "rosso rubino", non è un *individuum*, poiché la sua essenza è di natura non indipendente (essendo infatti un *abstractum*)»⁵¹.

Ci siamo mossi fin qui sul piano 'più basso' possibile, arrivando anche ai livelli tangibili del 'concreto' e della essenza individualizzata (l' *individuum*), tralasciando appositamente di ricordare come all'essenza individuale appartengono ovviamente anche essenze 'più universali' e non solo delle singolarità eidetiche, proprio con lo scopo di mostrare la vicinanza del piano ideale all'esperienza del mondo; abbiamo visto infatti come l'essenza arrivi fino a lambire il piano dell'empirico, grazie alla funzione del *tode ti* come principio di individuazione. Abbiamo con ciò affrontato un «concetto ampio di essenza (denominato "*Essenz*", "*Was sein*" o "*So-sein*")»⁵², a cui appartiene anche il *tode ti* e che quindi si caratterizza come "essenza empirica" in quanto individualizzazione dei predicabili⁵³.

⁵⁰ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 215.

⁵¹ *ivi*, p. 216.

⁵² MAJOLINO, Claudio, "*Individuum* and region of being: On the unifying principle of Husserl's headless ontology", in STAITI, A. (ed.), "*commentary on Husserl's "Ideas I"*", de Gruyter, Berlin 2015 (citato in DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 214).

⁵³ Siamo consapevoli della densità dell'analisi operata fin qui, ma ciò che ci interessava era mostrare l'attenzione della riflessione husserliana al darsi concreto della questione dell'idea, indicare attraverso lo studio di De Santis le concezioni sviluppate in una ricerca che porta Husserl ad affrontare la presenza dell'ambito ideale nel reale, fino alla dimensione individuale. Per approfondire, rimandiamo direttamente a DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., *passim*.

Possiamo però ora evidenziare che tali predicabili non sono ovviamente limitati ad essenze ‘particolari’, a “singolarità eidetiche”, ma racchiudono anche (e forse soprattutto) le molte qualità più universali che un oggetto individuale può avere in comune con altri individui, disposte in una scala di universalità fino ad arrivare a ciò che più naturalmente indichiamo con il termine “essenza”: dai concetti sensibili di “colore” alle idee di “animale”, “triangolo”, “oggetto”. Si individua così una gerarchia di essenze, alla cui cima sta il concetto di “regione”, quale «unità dei generi più alti»⁵⁴ che appartengono ad un *concretum*. «Per determinare una regione», dunque, «occorre innanzitutto individuare le numerose singolarità eidetiche che compongono il *concretum* (e che alla fine si individualizzano in questo o quell’individuo)», quindi si colgono i generi più elevati in cui tali singolarità eidetiche sono comprese e «l’unità di tali generi, nella misura in cui sono i generi delle singolarità eidetiche del *concretum*, è proprio ciò che Husserl definisce “regione”»⁵⁵. Dovremo mostrare come si arriva a tali ‘generi più elevati’, l’importante per ora è cogliere questa scala di essenze che parte dall’*individuum* e arriva fino alla “regione”. Per fare un esempio, se la singolarità eidetica che contraddistingue questo dato ciuffo d’erba è un “verde erba”: la sua specie sarà il “verde”, sottogenere sarà il “colore”, genere la “qualità visiva”, genere più elevato la “qualità sensibile”, che corrisponderà alla regione “natura” in quanto unità dei generi riferiti ad una cosa reale⁵⁶. Si nota bene in questo esempio l’ampiezza della regione rispetto al genere più elevato, appunto per il fatto che la regione comprende sotto di sé diversi generi supremi. La regione infatti «è l’unità di tutti i “generi supremi” che corrispondono all’essenza piena»⁵⁷; quest’ultima, come avevamo già visto, è la totalità delle singolarità eidetiche. Essa è però «di per sé scientificamente non determinabile» per cui sarà l’“essenza universale”, quale somma totale degli universali sotto i quali ricadono tali singolarità eidetiche, a costituire il «primo livello di universalità scientificamente determinabile sulla base del quale è possibile raggiungere con successo i generi più elevati»⁵⁸. Cosa siano queste “universalità”, come si operi la generalizzazione che porta agli universali più elevati lo vedremo, era tuttavia importante sottolineare il ‘passaggio’ che si crea, appunto grazie all’essenza universale, tra l’oggetto individuale *hic et nunc* e la “regione”.⁵⁹

⁵⁴ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 216.

⁵⁵ *ivi*, p. 217.

⁵⁶ Cfr. per l’esempio *ivi*, pp. 216-217.

⁵⁷ *ivi*, p. 218.

⁵⁸ *ibid.*

⁵⁹ Vedi *infra* Figura 1 p. 23.

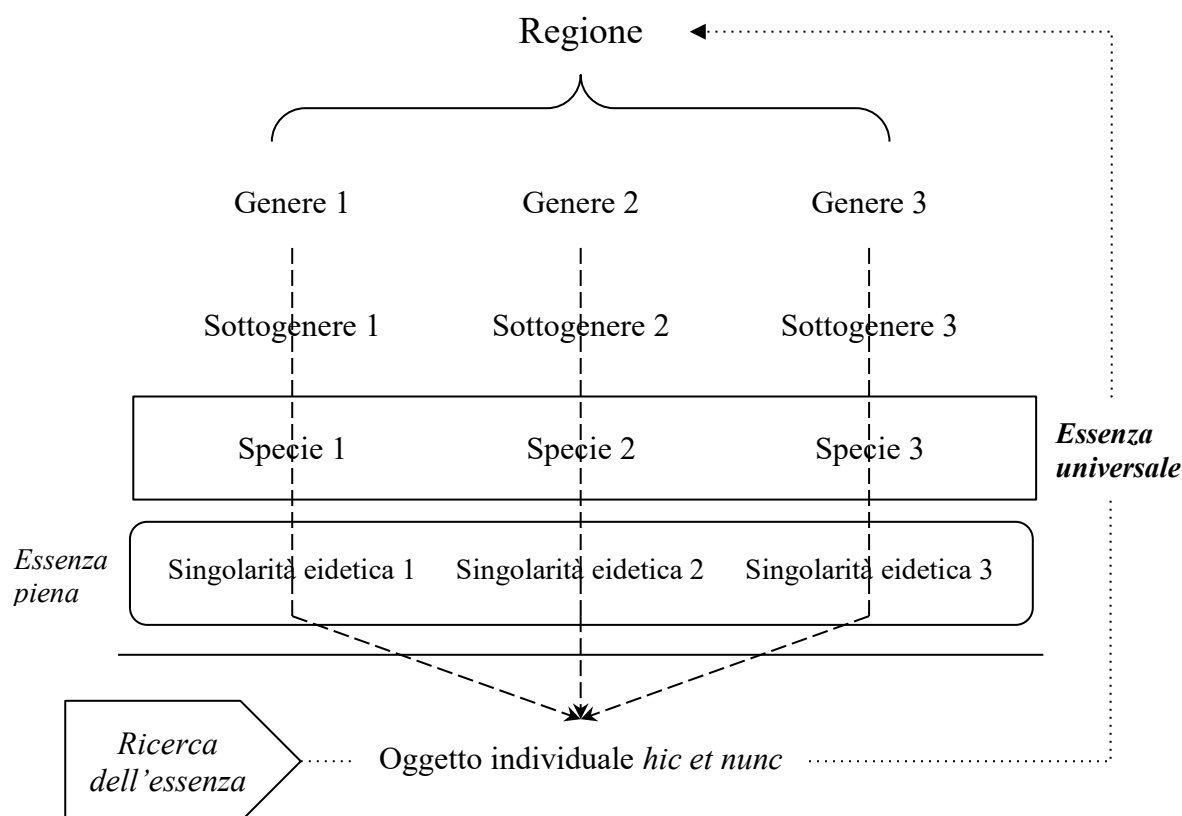


FIGURA 1 - Schema della gerarchia di essenze e collegamento tra oggetto individuale e regione, ispirato a DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 218.

Si determina così nell'ambito di una 'regione' un dominio, un campo di indagine di una possibile scienza, detta "ontologia". Quest'ultima è quindi definibile come «scienza eidetica di una regione, ovvero di una connessione unitaria di tutti i generi materiali più elevati appartenenti alle differenze più basse all'interno di una "oggettualità originaria" (ad esempio, una "cosa", un' "esperienza vissuta", ecc.)»⁶⁰. L'ontologia si determina così come scienza possibile in quanto "eidetica", come vedremo, ma soprattutto come "materiale", cioè riferita ad una "regione", nozione che definisce una particolare 'porzione' di mondo. Ciò significa anche che, nella molteplicità nelle regioni, si dà una pluralità ontologica irriducibile: «esistono tante ontologie quanti sono i concetti regionali (con le ontologie che sono irriducibili l'una all'altra e i concetti regionali che sono irriducibili l'uno all'altro)»⁶¹; ciò rende l'ontologia non una metafisica astratta, in senso classico, ma una scienza di leggi e assiomi di questa o quella

⁶⁰ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 218.

⁶¹ *ivi*, p. 225.

regione che possano essere ‘applicati’ a determinati individui appartenenti al dominio della regione⁶².

Torniamo quindi a ribadire la vicinanza della questione delle essenze al mondo; «qualunque cosa sperimentiamo è sempre un “qualcosa” (*Was*) qualificato in un certo modo (*Wie*): questi *Was* e *Wie* che caratterizzano questo o quell’essere individuale incontrato nella nostra esperienza *hic et nunc* sono ciò che Husserl chiama “essenza”»⁶³. Possiamo quindi dire che ad ogni intuizione individuale empirica corrisponde un’essenza: l’essenza dell’oggetto dato, «il *cosa* di un *individuum*»⁶⁴. Vedremo anche come, per chi ha adottato un vero atteggiamento eidetico, sembra connessa un’aspirazione a «tornare a quell’oggettualità originale per comprenderla alla luce di quelle *veritates aeternae*, vale a dire *sub specie aeternitatis*»⁶⁵.

Abbiamo per ora voluto mostrare come, per iniziare a trattare di queste essenze o ‘*veritates aeternae*’, comunque si parta dalla individuazione di un ‘identico’ nel campo dell’esperienza, appunto inteso come ‘ciò che non varia’, immutabile in una validità senza tempo.

Ma le cose del mondo circostante percettivo si danno solo transitoriamente in questo modo; ben presto si presenta quindi il problema intenzionale del movimento e del mutamento. Ma il fatto di cominciare appunto con una cosa immobile-immutata era veramente casuale, e la predilezione per l’immobilità non è forse motivata dall’andamento stesso di simili ricerche? Oppure, considerando la cosa da un altro lato, che pure è estremamente importante: noi abbiamo avviato involontariamente la nostra analisi con l’analisi della percezione (di ciò che in essa è percepito) e abbiamo dato addirittura la priorità ai corpi che si danno intuitivamente. Ma questi fatti non esprimono per caso una necessità essenziale?⁶⁶

Si tratta ora di continuare a dar conto di questo fatto, mostrare come «nell’evidenza vengono riconosciute in generale le necessità che ineriscono al possibile mantenimento dell’identità»⁶⁷.

⁶² cfr. *ivi*, p. 220.

⁶³ *ivi*, p. 219.

⁶⁴ *ivi*, p. 192.

⁶⁵ *ivi*, p. 238.

⁶⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 187.

⁶⁷ *ivi*, p. 298.

3.2 I *typoi* e i concetti empirici

Prima di addentrarci nell'analisi delle universalità eidetiche, tuttavia, ci interessa affrontare una seconda forma di 'essenza' caratteristica dell'esperienza quotidiana, quella dei "*typoi*". Si tratta di una generalità (*Allgemeinheit*) differente rispetto a quella delle essenze vere e proprie, sia per l'origine, che per le caratteristiche interne, che per il loro valore; i *typoi* sono infatti orientati da un punto di vista 'pratico', sia per la loro derivazione che per la loro funzione.

Abbiamo già visto come, nel darsi degli oggetti ad una coscienza intenzionale, l'oggetto non si presenta come mero conglomerato di dati sensibili ma come unità; questo processo (ora ci è utile esplicitarlo) avviene per mezzo delle cosiddette "sintesi passive": «ciò che nella vita ci si fa incontro, per così dire, come bell'è fatto, in quanto mera cosa esistente (a prescindere da qualunque carattere "spirituale", che la renda conoscibile, ad esempio, come martello, come tavolo, come prodotto estetico), è dato nell'originarietà dell'"esso stesso" nella sintesi dell'esperienza passiva»; si dice 'passiva' in contrasto alla costituzione attiva dell'io e «in quanto tale è pre-dato alle attività "spirituali" che intervengono con l'afferrare attivo. Mentre queste ultime compiono le proprie operazioni sintetiche, la sintesi passiva, che appronta loro ogni "materia", è sempre in moto»⁶⁸. «Grazie a questa genesi passiva (nella quale confluiscono anche le operazioni di quella attiva) l'io ha sempre un ambiente di "oggetti". [...] Tutto ciò che è noto rinvia a un apprendere originario; ciò che chiamiamo ignoto ha comunque la forma strutturale dell'esser-noto, la forma dell'oggetto, più specificatamente la forma cosa spaziale, oggetto culturale, strumento, ecc.»⁶⁹. Ora, questo passaggio anticipa molte questioni, ma mostra bene 'cosa' grazie alle sintesi passive si produce: un'esperienza unitaria del mondo, che si dà come "ambiente di oggetti"; manca da dire 'come' queste sintesi passive si producano. «Il principio universale della genesi passiva per la costituzione di tutte le oggettualità pre-date nel formare attivo porta il titolo "associazione". Si tratta, si osservi bene, di un titolo dell'intenzionalità, da intendersi come ciò che è da rendere descrittivamente rilevabile nelle sue formazioni originarie e nelle sue operazioni funzionali, che sono sottoposte a leggi d'essenza e a partire dalle quali possono rendersi comprensibili tutte e ogni costruzione passiva»⁷⁰. L'associazione è infatti «un concetto trascendental-fenomenologico fondamentale»: non è humanamente un costrutto empirico o una regola pratica, «non è un

⁶⁸ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 115.

⁶⁹ *ivi*, p. 116.

⁷⁰ *ivi*, pp. 116-117.

mero titolo per una legalità empirica della complessione dei dati di una “psiche”, [...] è bensì un titolo, peraltro estremamente ampio, per una legalità intenzionale essenziale della costituzione concreta dell’ego puro, un regno dell’a priori “innato”, senza il quale, dunque, un ego in quanto tale è impensabile»⁷¹. È quindi grazie alle sintesi passive che gli oggetti ci sono dati in quanto unità di molteplici percezioni ma non solo, appunto; come del resto avevamo già anticipato, ‘ciò che chiamiamo ignoto ha comunque la forma strutturale dell’esser-noto’ proprio grazie alle sintesi passive. Questo accade a causa di quanto mostrato nel paragrafo 2: ‘le leggi dell’abitudine portano ad aspettarsi, per una data situazione, un riempimento congruo a quanto avvenuto in passato’. L’associazione agisce infatti sulla scorta delle esperienze passate per creare delle aspettative che pre-dirigono la nostra vita intenzionale; tali schemi di organizzazione e classificazione di oggetti ed esperienze basati su una conoscenza pregressa e poi sedimentata, sono i *typoi*.

Si tratta quindi di un modello sintetico ricavato da un materiale mnemonico. Si rivela quindi necessario un piccolo inciso sulle modalità di esperienza temporale e memorativa che Husserl descrive e utilizza per la costruzione di questa teoria delle sintesi passive. Per il fondatore della fenomenologia accade che ad una ‘impressione originaria’, a cui corrisponde un ‘ora’ dell’oggetto temporale, segue immediatamente una continuità nella coscienza di questa stessa impressione originaria, che nel prosieguo dello scorrere del tempo diviene ‘passato’. «L’evidenza vivente passa, così che l’attività trapassa immediatamente nella passività della coscienza dell’appena-stato che fluendo impallidisce»⁷²; questa è quella che Husserl chiama “ritenzione”. Esiste così una coscienza ancora attiva di ricordi freschi che soggiace all’esperienza del presente puntuale. Questa coscienza a poco a poco scompare, ‘impallidisce’ appunto: «quanto più sono lontani i punti del tempo, tanto più oscuramente essi sono ritenuti»⁷³, eppure non è detto che tale coscienza sparisca completamente: essa si può sedimentare in un ricordo; e un ricordo «può sempre essere ridestato. Alla passività di ciò che viene ridestato, dapprima oscuramente e poi, eventualmente, in una chiarezza sempre maggiore, inerisce l’attività della rimemorazione possibile»⁷⁴, la quale può portare, come descritto all’inizio di questo capitolo, alla coscienza di una ‘coincidenza originaria’ con un qualcosa di evidente e dare così luogo ad una «evidenza dell’identità»⁷⁵. Ma tale memoria

⁷¹ *ivi*, p. 117.

⁷² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 386.

⁷³ BERNET, Rudolf e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁴ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 386.

⁷⁵ *ivi*, p. 387.

sedimentata può influire passivamente anche nella cosiddetta «attesa della “protensione”». Essa intenziona l'immediatamente venturo, il “non-ancora”. È, secondo Husserl, una prefigurazione o anticipazione del sopravveniente sulla base di quanto è oggetto di coscienza ritenzionale, un “ombra gettata in avanti” o una proiezione di ciò che è passato nel futuro, come aspettazione»⁷⁶. È interessante notare che è dall'unione di queste tre modalità temporali (impressione originaria, ritenzione e protensione) che si costituisce il presente *concreto* della vita. «Questo consiste dunque in un “ora” con un “alone temporale”»⁷⁷, non in una mera istantaneità del dato. Ogni esperienza vivente si dà sulla scorta di una ritenzione del passato e di una aspettativa futura; non viviamo ‘attaccati al piuolo dell'istante’, ma sempre in riferimento ad un passato e ad un futuro. Si spiega così che l'ignoto si presenti già nella forma dell'oggetto, se non addirittura dello ‘strumento’, in quanto rivestito di una aspettazione data dall'abitudine; già solo il fatto di vedere un oggetto in quanto oggetto, in quanto ‘cosa’, rende il segno di tali sintesi passive, ma ancor più tale attività si nota nella coerenza della nostra esperienza, come nel fatto di cogliere un oggetto in quanto ‘dato alla mano’, quasi fosse già di per sé predisposto ad un uso pratico.

Senza che la coscienza attiva intervenga, le leggi dell'abitudine anticipano ciò che potrebbe accadere in base a esperienze trascorse e sedimentate, costituendo così ‘archetipi’ per gli oggetti e aspettative per gli eventi. In questo modo l'esperienza si costituisce come un *continuum* caratterizzato da coerenza nelle esperienze, da una lettura di queste indirizzata «verso il mantenimento dell'armonia»⁷⁸. I *typoi* orientano così l'esperienza pratica del mondo oltre la pura sensazione, determinandola in base a schemi che, pur nella sfera del «pressappoco»⁷⁹, arrivano a costruire veri e propri «concetti empirici»⁸⁰. Infatti, se «la tipizzazione non è esplicitamente interessata all'universale»⁸¹ accade che per astrazione dall'esperienza empirica e dai *typoi* più ‘concreti’ si determinino delle generalità empiriche. Queste sono dette “concetti” se l'astrazione è operata da una coscienza attiva e, per quanto vaghi, possono definirsi a pieno titolo «essenze» (*Wesen*) (per quanto «intuitive»⁸² a causa della

⁷⁶ BERNET, Rudolf e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁷ *ibid.* Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 195. È questa stessa consapevolezza della complessità di un'unità di vita ciò che porta ad un'indagine di tipo genetico, metodologia che, come abbiamo visto, contraddistingue anche il presente lavoro: la “cosa” osservata non è più vista come statica ma nel suo divenire, caratterizzata da un'origine, un essere e un divenire nel mondo.

⁷⁸ ALDEA, S. Andreea, “Phenomenology as Critique: Teleological-Historical Reflection and Husserl's Transcendental Eidetics”, in *Husserl Studies* Vol. 32, 2016, p. 31 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

⁷⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 60.

⁸⁰ ALDEA, S. Andreea, *op. cit.*, p. 30.

⁸¹ *ivi*, p. 31.

⁸² DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 119.

loro derivazione da una intuizione concreta e della loro possibilità, esprimendo qualcosa di percepibile, nonché essendo caratterizzate dalla possibilità di essere “mostrate”).

È un passaggio sottile anche quello che porta Husserl a riconoscere la necessità di uno step ulteriore per ‘trasformare’ queste essenze intuitive in oggettualità stabili, in quanto indipendenti dal soggetto. Va sottolineato che ciò non risulta fondamentale per la costituzione dei concetti empirici, com’è evidente dalla costruzione riportata fin qui; l’analisi di tale oggettualità, che si rivela essere intersoggettiva, tuttavia, è significativa per la tematica delle idee che è il fulcro della presente esposizione. Riprendendo l’argomentazione, ed anticipando dunque alcuni concetti relativi alla costituzione intersoggettiva, risulta che l’oggettualità stabile è data nel momento in cui la sedimentazione dell’esperienza non è più limitata alla memoria soggettiva di un individuo ma si presenta appunto, in quanto ‘oggettiva’, come «qualcosa che esiste obiettivamente “per chiunque”»⁸³; ciò prevede dunque una sedimentazione che sia anche comunicabile ad altre soggettività, nella evidenza del fatto che «ognuno “sa” di vivere nell’orizzonte degli altri uomini, e di poter entrare con essi in una connessione ora attuale ora soltanto possibile»⁸⁴. Tale medium di comunicazione e sedimentazione è evidentemente il linguaggio, inteso «come orizzonte complessivo della nostra vita che include le cose ma anche, e soprattutto, gli altri uomini»⁸⁵. È evidente qui lo stretto legame tra linguaggio e intersoggettività e, pure se ‘ognuno sa di vivere nell’orizzonte degli altri uomini’ sarà opportuno soffermarsi sulla genesi di questa consapevolezza dell’esistenza di ‘altri’ soggetti e quindi dell’intersoggettività, tematica che affronteremo nel penultimo paragrafo di questo capitolo.

Va comunque notato, per la precedente parentesi sul linguaggio, quanto già anticipato in relazione alla questione della ‘specie’ (intesa come ‘concezione rigorosa dell’identità’), che ha portato all’ambivalenza tra ‘significato’ logico e ‘identità’ logica nella considerazione del termine ‘idea’: «le identità delle parole, delle proposizioni, delle teorie geometriche - considerate puramente come formazioni linguistiche - *non* equivalgono a quelle idealità [...] poste come valide», ovvero gli oggetti ideali; «comunque venga formulato, l’oggetto tematico, l’oggetto della formulazione, il suo senso, si distingue dalla formazione stessa»⁸⁶. Ciò di cui stiamo trattando sono vere e proprie entità ideali, come parole, proposizioni, ma anche teorie geometriche, in quanto ricavate per mezzo dell’astrazione da intuizioni concrete.

⁸³ *ivi*, p. 383.

⁸⁴ *ivi*, p. 191.

⁸⁵ BUCCI, Paolo, *La ‘Crisi delle scienze europee’ di Husserl*, Carocci, Roma 2018, p. 70.

⁸⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 384 (corsivo nostro).

Ora, tuttavia, attraverso la comunicazione linguistica «non si costituisce ancora una piena obiettività della formazione ideale. Manca ancora [...] un essere persistente (*Immerfort-Sein*) indipendente dal fatto che qualcuno li realizzi o meno nella loro evidenza»⁸⁷; queste essenze sono limitate alla vacuità del loro essere pensate da soggetti. «Il secondo momento del processo di oggettivazione è rappresentato dal passaggio a una “piena obiettività della formazione ideale”, che può avere luogo soltanto attraverso l’espressione scritta»⁸⁸: «attraverso la registrazione scritta [...] l’evidenza, per così dire, si sedimenta. Ma il lettore può renderla di nuovo evidente, può riattivarla»⁸⁹. Ciò non è necessario, si può dare anche l’assunzione passiva del significato di un’espressione, non riattivando con questo l’evidenza originaria, e anzi è facile notare come nella vita umana «la vita originariamente intuitiva che crea le proprie formazioni originariamente evidenti in base all’esperienza sensibile, si abbandoni rapidamente, e in una misura sempre maggiore, alla ‘seduzione della lingua’. Si abbandona per grandi tratti, per tratti sempre maggiori, a un discorso e a una lettura dominati esclusivamente dalle associazioni»⁹⁰. È facile cioè che non venga colta la genesi dei concetti e nella ‘seduzione della lingua’ ci si limiti all’uso piuttosto che interessarsi della comprensione. Vedremo a cosa ciò può portare. È però fondamentale notare questo passaggio di istituzione dell’oggettività grazie all’intersoggettività, al linguaggio e poi alla scrittura; è in questo modo che «io esperisco dunque il mondo assieme agli altri e, rispetto al suo senso esperienziale, non in quanto mia formazione, per così dire, sintetica e privata, bensì come a me estraneo, come intersoggettivo, come mondo che è lì per tutti, accessibile a chiunque nei suoi oggetti»⁹¹. Tale costituzione oggettiva dunque non riguarda solo le generalità empiriche, ma qualunque possibile esperienza del mondo che può darsi come esperibile anche da altri. Avevamo già indicato l’azione dei *typoi* e delle sintesi passive verso il mantenimento dell’armonia dell’esperienza, ma ora nella comunitarizzazione delle esperienze ciò assume un significato ancora più vasto: in quanto unità di soggetti «qualsiasi popolo, qualsiasi unità popolare ha un suo mondo, in cui tutto si armonizza»⁹² seguendo la coerenza delle esperienze condivise. È in base a questo orizzonte comune che nascono, e sempre in maggiore generalizzazione, credenze, concetti ed aspettative comuni; ed è in base a questo ‘mondo’ comune che, sedimentandosi appunto il senso delle esperienze, si costituiscono mondi di cultura, tradizioni, visioni del mondo, e «i bambini

⁸⁷ *ivi*, p. 387.

⁸⁸ BUCCI, Paolo, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 388.

⁹⁰ *ivi*, pp. 388-389. Cfr. anche p. 56.

⁹¹ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 129.

⁹² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 400.

imparano a conoscere il mondo, il mondo nel senso pieno di mondo per tutti, cioè il mondo della cultura, degli uomini adulti e normali che li educano»⁹³. Il mondo si dà così come storicizzato in base a sedimentazioni intersoggettive che, grazie al linguaggio e alla storicità, si protraggono nel tempo.

A questo punto possiamo tornare alla trattazione dei *typoi* e dei concetti empirici per delle specificazioni, ricordando che a distinguere i primi è la passività della propria costituzione, mediante l'associazione, mentre a caratterizzare i secondi è la costruzione attiva, «attraverso processi di astrazione, ovvero processi di semplificazione e confronto che partono dai particolari»⁹⁴. Possiamo quindi sottolineare che, se i primi si caratterizzano come schemi sensibili di oggetti ed esperienze che orientano la vita pratica, i secondi attraverso questo processo di astrazione costruiscono dei livelli di diversa universalità, arrivando alla costruzione di scienze che, per la loro origine empirica, sono definibili come “scienze descrittive”. Esse sono ad esempio la mineralogia, la botanica e la zoologia, in quanto «scienze descrittive del mondo naturale»⁹⁵. Possiamo così notare come le sintesi passive e la generalizzazione empirica non si limitino a determinare livelli inferiori di essenze empiriche, non si limitino a direzionare la coerenza e la continuità tra esperienze, ma arrivino a determinare lo «stile epistemico»⁹⁶ della nostra esperienza del mondo, arrivando a livelli di universalità paragonabili a quelli delle regioni ontologiche se non, addirittura, mescolandosi ad esse. C'è da notare però la differenza tra quelle che possiamo chiamare «scienze descrittive» in quanto basate su concetti ottenuti tramite astrazione da un'intuizione concreta, ovvero i concetti ‘empirici’ di cui abbiamo parlato finora, e le «scienze esplicative», costruite su concetti “esatti” che possono propriamente «essere chiamati concetti ideali»⁹⁷. Di questi ultimi tratteremo a breve, è tuttavia interessante soffermarsi sul processo di astrazione attiva da cui sono ricavati i concetti empirici, di cui ancora non abbiamo detto molto.

Per le scienze “descrittive” i concetti sono dati come “essenze empiriche”, abbiamo visto, ma «si può parlare di essenza [...] come “correlato” dei concetti “descrittivi”»⁹⁸, cioè come concetti derivati da un'attività soggettiva di astrazione, non in quanto di per sé caratterizzati da un'identità assoluta, eterna ed immutabile. Soprattutto per i gradi di universalità inferiori di queste essenze, esse «sono “fluide” (*fließend*) poiché la loro

⁹³ *ivi*, p. 213.

⁹⁴ ALDEA, S. Andreea, *op. cit.*, p. 30.

⁹⁵ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., nota 11 p. 229.

⁹⁶ ALDEA, S. Andreea, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁷ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 118.

⁹⁸ *ivi*, p. 119.

“estensione” è determinata solo vagamente»⁹⁹; è una caratteristica generale dei significati della sfera naturale, essi sono «vaghi, fluenti, tanto che non è ben chiaro ciò che rientra nel senso generale, sotto il “concetto”»¹⁰⁰. Si tratta quindi di concetti che non hanno una determinazione ben precisa, di classificazioni (nel momento in cui questi concetti si strutturano nella forma di una scienza) che, soprattutto nei livelli più bassi, non sono facilmente distinguibili. È quanto accade, ad esempio, nella determinazione della differenza tra diversi tipi di rosso o tra diverse specie di uccelli, le cui differenze sono minime. Ciò va detto, non accade nei generi più elevati di concetti tipici o descrittivi, «quando si tratta di stabilire se qualcosa che viene percepito dall’intuizione sia un “colore” o un “suono”, la risposta è sempre chiara»¹⁰¹, ma in generale la caratteristica dei concetti empirici è la costruzione progressiva di differenziazioni; si tratta di «un regno di casi di transizione che più o meno “si avvicinano”»¹⁰² ad una definitività ma non la raggiungono e (come vedremo), si può dire, non viene nemmeno posta come raggiungibile: si tratta di un progetto che si definisce nel corso del processo, si determina nel suo stesso svolgersi e non in base ad un’idea definita. I concetti empirici, come i *typoi*, si determinano per abitudine, per tradizione, molto spesso passivamente, non come idea definita ma come schemi per riconoscere ciò che si dà. Sottolineiamo dunque che quanto detto a proposito della sedimentazione dei vissuti intersoggettivi nel mondo vale anche per le scienze derivate da questi concetti empirici e varrà anche per quanto prodotto dalle sopracitate scienze “esatte”: «il mondo della vita mostra anche credenze sedimentate storicamente derivanti dal lavoro scientifico»¹⁰³, ribadendo così ancora una volta il legame tra la sfera ideale ed il mondo delle esperienze concrete. Vedremo che «esporre queste credenze [...] è il compito della riflessione teleologico-storica di Husserl»¹⁰⁴.

Il procedere oltre la pura sensazione attraverso delle astrazioni basate sull’abitudine è ciò che espone i *typoi* e i concetti empirici all’errore, così come l’indeterminatezza dei concetti non delimita il campo di una scienza descrittiva: se nella semplice esperienza «siamo condotti *in infinitum* da individualità a individualità, da oggetti a oggetti sempre nuovi e, all’interno del medesimo oggetto, da caratteri a caratteri sempre nuovi», può sembrare che con le scienze descrittive, trattando di generalità e di «ciò che è dovunque identico», si arrivi a delle definizioni; «ma per questa via esso non giunge a un oltrepassamento pieno e autentico delle

⁹⁹ *ivi*, p. 120.

¹⁰⁰ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 306.

¹⁰¹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 120.

¹⁰² *ivi*, p. 120.

¹⁰³ ALDEA, S. Andreea, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁴ *ivi*, p. 25.

infinità, e anzi ripiomba costantemente in infinità aperte»¹⁰⁵, date dalla ‘transitorietà’ di questi concetti, come abbiamo visto, e dalla possibilità che si manifestino all’intuizione dati nuovi che sovvertono l’abitudine. È ciò che ci sembra caratterizzare ad esempio la scienza descrittiva della zoologia, in cui la scoperta di una nuova specie può comportare la revisione di una intera teoria. «Se il superamento delle infinità dev’essere possibile, lo spirito deve andare oltre la classificazione meramente descrittiva mediante la ricerca di leggi rigorose»¹⁰⁶. È quanto accade nella «scienza esatta», la quale, «con l’aiuto degli assiomi, cioè delle leggi essenziali primitive, è quindi in grado di derivare in modo puramente deduttivo *tutte* le forme ‘esistenti’»¹⁰⁷. Si apre così la necessità di considerare ciò da cui queste leggi essenziali ed esatte dipendono, ovvero «il carattere esatto del suo dominio»¹⁰⁸, nonché la possibilità del darsi di concetti non transeunti, in quanto non tratti dall’intuizione empirica, ma “puri”.

3.3 *L’essenza pura e l’essenza esatta*

La trattazione delle essenze “pure”, in quanto escludenti il piano fattuale e la relazione «intrinseca e originaria (*ursprünglich*) con l’oggetto individuale»¹⁰⁹, è senza ombra di dubbio una delle questioni fondamentali della fenomenologia¹¹⁰. Sono proprio questi universali di livello superiore che, in quanto chiaramente determinabili, «possono essere compresi nella loro pura idealità e quindi studiati»¹¹¹. Dobbiamo dunque analizzare l’origine, le caratteristiche interne e la peculiarità del significato di queste ‘essenze pure’.

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, cit., p. 92.

¹⁰⁶ *ibid.*

¹⁰⁷ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 228.

¹⁰⁸ *ivi*, p. 230.

¹⁰⁹ *ivi*, p. 115.

¹¹⁰ Si potrebbe sostenere addirittura che la ricerca fenomenologica è ‘incentrata’ nella ricerca, trattazione, analisi, giustificazione, ricostruzione delle idee intese come “essenze pure” in quanto non legate alla sfera fattuale; del resto, per lasciar parlare Husserl, possiamo dire che «la pura fenomenologia in quanto scienza, nella misura in cui è pura e non fa alcun uso della posizione esistenziale della natura, può essere soltanto ricerca d’essenza e non ricerca d’esistenza» (HUSSERL, Edmund, *La filosofia come scienza rigorosa*, traduzione di SINIGAGLIA, Corrado, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 61-62). Sembra dunque facile caratterizzarle, in quanto escludenti il piano fattuale-empirico, e tuttavia va da subito evitata una valorizzazione unilaterale che assolutizzi il ruolo delle essenze pure a scapito di quanto analizzato finora. Vedremo del resto come per la fenomenologia la stessa esclusione del piano empirico significhi prenderlo in esame e proprio dalla sua esclusione voluta, e non accidentale, si ricavano le essenze pure; vedremo come l’esclusione della posizione esistenziale della natura non implichi l’abbandono dell’ambito materiale, ad esempio, con una riduzione agli aspetti esclusivamente formali, anzi; vedremo come la fenomenologia resti aderente al piano dell’esperienza concreta e possa addirittura trovare ‘applicazione’ (*angewandte Phänomenologie*) (cfr. per tutto questo DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 177).

¹¹¹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 117.

Abbiamo visto una prima occorrenza del termine “idea” in riferimento allo “specifico”, come significato unico e identico, distinguendo però poi tra l’uso per riferirsi ad un significato identico (legato quindi ad un uso proposizionale) e l’uso ontologico, riferito all’essenza vera e propria come caratterizzante una nozione universale riferita all’individuo. Abbiamo poi affrontato un tipo di generalità diversa da quella che ora ci troviamo ad affrontare, quella derivante dalla generalizzazione empirica, da cui si ricavano i *typoi* e i concetti empirici. Se già con la considerazione dell’identico eravamo giunti alla trattazione di diverse specie di essenze, fino alla caratterizzazione di una ‘essenza universale’ quale somma totale degli universali riferiti ad un oggetto individuale, con la trattazione delle essenze ‘pure’ ciò che Husserl tenta di fare è «trovare un modo per esprimere l’universalità di un’estensione (estensione pura) indipendentemente dalla “relazione con l’oggetto individuale originale”»¹¹²; è proprio questo il significato dell’aggettivo “puro”: l’idea ‘pura’ e l’essenza ‘pura’ caratterizzano l’idea di una sussistenza indipendente degli universali di livello superiore, «che possono essere compresi nella loro pura idealità e quindi studiati: l’idea di percezione in quanto tale, l’idea di percezione sensoriale in quanto tale, l’idea di giudizio in quanto tale, e così via»¹¹³. Si tratta di analizzare un’estensione universale nella sua ‘purezza’, indipendentemente dalla sua datità in un oggetto individuale e anche indipendentemente dall’indeterminatezza che contraddistingue i concetti empirici ricavati per mezzo di astrazione. Questi concetti empirici, come abbiamo visto, sono infatti caratterizzati da una origine intuitiva che è ancora rilevabile nella loro costituzione: il loro contenuto può essere «“mostrato” (*aufweisen*) sulla base dell’intuizione di qualcosa di dato»¹¹⁴; da qui ne abbiamo ricavato una distinzione tra scienze “descrittive” e scienze “esplicative”, che possiamo dunque riprendere e caratterizzare al meglio.

Se delle scienze “descrittive” abbiamo già indicato l’ambito nel loro riferimento ad essenze “empiriche”, possiamo ora analizzare le scienze “esplicative” e i concetti “esatti” su cui si fondano. Questi possono essere di due tipi: a seconda del «modo in cui essi si relazionano all’intuizione»¹¹⁵ possono darsi infatti dei concetti esatti “di livello inferiore” in cui i concetti «non sono inquadrati mediante l’astrazione»¹¹⁶ (come succedeva con i concetti empirici delle scienze descrittive) ma sono concetti «il cui correlato può ancora essere “visto”, ma solo in modo del tutto analogico»¹¹⁷ rispetto all’intuizione che caratterizza i concetti empirici; possono

¹¹² *ivi*, p. 116.

¹¹³ *ivi*, p. 117.

¹¹⁴ *ivi*, p. 118.

¹¹⁵ *ibid.*

¹¹⁶ *ivi*, p. 119.

¹¹⁷ *ibid.*

all'opposto darsi dei concetti esatti "di livello superiore", i quali non hanno alcuna dimensione intuitiva, nemmeno per 'analogia'. L'esempio chiarificatore è fornito già da Husserl nella dicotomia tra concetti "geometrici", i quali possono ancora essere 'visti', e concetti "fisicalistici", come il concetto di "energia potenziale", che non esprimono nulla di percepibile. Riassume bene la distinzione De Santis, mostrando come «se contrapposti ai concetti "descrittivi", i concetti geometrici non possono essere definiti realmente "intuitivi"; tuttavia, non appena li confrontiamo con quelli che Husserl definisce concetti "fisicalistici", essi mostrano ancora un certo livello di "intuitività"»¹¹⁸.

Arriviamo così ad una tassonomia finalmente definita: se "essenza" (*Wesen*) indica qualcosa che può essere dato all'intuizione e che ha un legame con l'oggetto individuale, in quanto «lo "stock" o l'insieme di predicati o predicabili appartenenti ad un determinato oggetto individuale in quanto tale»¹¹⁹, Husserl definirà invece "idea" (*Idee*) il correlato dei concetti che indicano qualcosa che può essere 'visto' in modo analogico, come abbiamo visto possono esserlo i concetti geometrici¹²⁰, mentre per riferirsi ad un'estensione universale indipendente dalla relazione con l'oggetto individuale originale, questione con cui abbiamo aperto questo paragrafo, dovrà cercare una nuova terminologia, che comunque si affianca al concetto di "essenza pura" o "idea pura" ma che sia «"terminologicamente incontaminato" rispetto alle due nozioni di 'idea' ed 'essenza'»¹²¹: la soluzione che Husserl adotterà a partire dal 1912 è l'adozione del termine "*eidōs*".

Dobbiamo subito anticipare che, se tale terminologia è molto vicina a quella che contraddistingue la questione dell'ideale all'interno della *Crisi*, essa subirà comunque delle variazioni e delle precisazioni che dovremo affrontare. Variazione più importante è forse l'assenza nel testo del termine "*eidōs*", sebbene appaiano alcune occorrenze di "eidetico" (*eidetisch*) come aggettivo in relazione ad un metodo e ad una scienza¹²², così come della terminologia di "idea pura" (*reine Idee*)¹²³. Resta invariata l'attenzione alla dimensione della

¹¹⁸ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 118.

¹¹⁹ *ivi*, p. 187-188. Sottolinea ancora con più evidenza in nota un richiamo a Jean Hering, che «non può esistere un'essenza che non sia di qualcosa di individuale (*Wesen von a*) e determinato (*voll bestimmt*)» (*ivi*, nota 6 p. 189).

¹²⁰ Vedremo nel prossimo paragrafo come il riferimento iniziale è l'idea in senso kantiano, ciò che «non può essere vist[o] come tale, ma che è data "sotto forma di qualcosa che noi 'approssimiamo più o meno'"» (*ivi*, p. 119), e che tuttavia nella *Crisi* il riferimento kantiano viene poi abbandonato e criticato perché con 'idea' si intenderà sì un «limite ideale» (*ibid.*), ma non dato in modo approssimativo, bensì definito.

¹²¹ *ivi*, p. 124.

¹²² cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 204, 302, 326.

¹²³ cfr. *ivi*, pp. 300-301, 308. Alcune apparizioni anche del termine "purezza essenziale" (es. *ivi*, p. 264). Notiamo anche come la maggior parte di queste occorrenze appartenga alla prima dissertazione integrativa del testo principale "Scienza della realtà e idealizzazione. La matematizzazione della natura", che risale a prima del 1928.

“purezza”, soprattutto legata alle scienze della geometria e della matematica, ovvero alla dimensione della “ragione” in senso più ampio, anche se non mancano riferimenti alla “pura soggettività” e alla “pura esperienza”; tale senso di “purezza” sembra legato trasversalmente al fatto che tali considerazioni «non riguardano nulla di individuale, né postulano o presuppongono alcuna esistenza»¹²⁴, che già avevamo caratterizzato come peculiarità dell’essenza ‘pura’.

Vediamo dunque come tale “purezza” sia ‘raggiungibile’, in relazione sia al fatto che «l’essenza pura si distingue da quella “individualizzata”, sia alla sua libertà da qualsiasi posizione esistenziale»¹²⁵. Si tratta di un metodo di generalizzazione molto diverso da quello che caratterizza l’astrazione empirica: qui un procedimento che si limiti a «trascurare le differenze (astrazione da qualcosa) e, d’altra parte, nel sottolineare ciò che è comune (astrazione positiva)»¹²⁶ non è più sufficiente; l’obiettivo dev’essere in primis l’astrazione dall’individualità stessa¹²⁷. Se inizialmente per Husserl tale astrazione dipende da «un modo di coscienza» o un «atteggiamento»¹²⁸ completamente diverso dal modo di interfacciarsi “naturale” alle cose, arriverà poi a definire un approccio metodologico più preciso, che porti nel suo stesso procedere all’abbandono della ‘prospettiva naturale’ e al passaggio dalla considerazione dei fatti a quella delle essenze. Per un approccio rigorosamente fenomenologico, soprattutto in relazione a quanto si trova nella *Crisi*, un primo passaggio è quello della “*epoché*”: la sospensione del giudizio ispirata dalla dottrina scettica, con cui si opera una “sospensione del giudizio” «a partire dall’atteggiamento naturale che la precede necessariamente, e non casualmente, a partire cioè da quell’atteggiamento che inerisce costantemente alla storicità, alla vita e alla scienza»¹²⁹; questa operazione «non nega propriamente alcunché, se non l’assenso a quanto affermato. Essa neutralizza la posizione di credenza, non confuta ciò che si crede. Le diverse tesi e credenze non vengono cancellate, bensì sospese, ‘rimandate a giudizio’»¹³⁰. Se nella prospettiva della *Crisi* ad essa può seguire la cosiddetta “riduzione trascendentale”¹³¹, ciò che a noi interessa è qui, invece, una seconda possibilità di riduzione, quella “eidetica”: se l’obiettivo della riduzione trascendentale è la

¹²⁴ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 99.

¹²⁵ *ivi*, p. 194.

¹²⁶ *ivi*, p. 158.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, p. 159.

¹²⁸ Cfr. *ivi* pp. 155-175.

¹²⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 179.

¹³⁰ ALTOBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito*, cit., p. 69.

¹³¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 180.

«riduzione “del” mondo al fenomeno trascendentale “mondo”, e perciò al suo correlato, alla soggettività trascendentale»¹³², la riduzione eidetica «conduce dall’universalità fattuale (“empirica”) all’universalità dell’“essenza”»¹³³. Questo permette dunque di escludere il piano fattuale e di eliminare la relazione dell’essenza all’individualità, identificando così l’essenza “pura”. Ciò che interessa a noi è cosa consente questo ‘passaggio’.

Si tratta di un particolare procedimento, che permette «il chiarimento, attraverso un esempio, di campi di pura possibilità»¹³⁴. La ‘possibilità’ è infatti ‘pura’, in quanto «mettere fuori gioco la posizione di realtà effettiva» significa proprio «passare alla pura possibilità»¹³⁵; questo avviene per una peculiarità umana visto che, «a partire dal mondo dato, nella libera variazione per mezzo del pensiero, ci si può immaginare mondi infinitamente numerosi»¹³⁶. Ciò significa quindi passare al dominio dell’irrealtà e dell’idealità, abbandonare la fattualità ed il riferimento ad un’esperienza individuata per lavorare solo sul piano ideale. «L’operazione di pensiero che, mediante l’elevazione del fatto alla possibilità pura, trasferisca tutte le determinazioni della fatticità alle determinazioni d’essenza corrispondenti» si chiama «razionalizzazione»¹³⁷.

Tale operazione è attuabile grazie alla “coscienza esemplare”, che, nel cogliere attraverso l’esperienza un individuo come “esempio”, «ci permette di passare da tale atto fondante alla comprensione intuitiva dell’eidos»¹³⁸. Non partiamo quindi da un’imposizione arbitraria¹³⁹ ma dall’esperienza,

che ci pone le cose sotto agli occhi come altrettanti esempi; possiamo considerarle e descriverle in tutti i loro aspetti. Ma escludiamo ora ogni presa di posizione esistenziale, sospendiamo ogni giudizio sul mondo reale e sulla realtà di questa cosa, prendendola come puro esempio di una possibilità pura. La pensiamo modificata volontariamente

¹³² *ibid.*

¹³³ HUSSERL, Edmund, *HUA III, I: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* Text der 1-3, M. Nijhoff, Den Haag, p. 6 (citato in DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 175).

¹³⁴ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 298.

¹³⁵ HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, cit., p. 52.

¹³⁶ *ivi*, p. 53.

¹³⁷ *ivi*, p. 52.

¹³⁸ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 193.

¹³⁹ Per una interessante analisi sulla posizione dell’‘esempio’, in relazione alla libertà della sua variazione e ai possibili riferimenti mondani dell’esempio, vedi ALDEA, S. Andreea, *op. cit.* Riteniamo interessante sottolineare la partenza da una datità empirica, per le motivazioni che vedremo *infra*, riteniamo comunque di dover specificare che la ‘scelta’ dell’esempio non crediamo sia impattante sulla validità dell’universalizzazione della variazione eidetica, in quanto la sua individualità *hic et nunc* dev’essere rimossa per lasciare spazio all’universale, come vedremo.

per mezzo della libera fantasia, ma soltanto in modo che si mantenga quell'identità che risiede nel senso di un cambiamento o, in altri termini, che garantisca costantemente nel cambiamento l'identità di un concetto concreto, in modo che resti sempre una cosa. Se pensiamo questo cambiamento compiuto in modo totalmente libero e arbitrario, otteniamo allora sotto il titolo di "cosa possibile in generale" un elemento necessariamente generale, un a priori che all'inizio è del tutto inesplicito, e possiamo ora interrogarci su ciò che appartiene in una necessità incondizionata a una qualsivoglia cosa concreta possibile, se in generale essa deve poter essere una cosa; o ancora: quali sono le determinazioni necessarie che appartengono al concetto più elevato e più generale possibile, e perciò puramente a priori, di "cosa in generale"? Arriveremo allora alla spazialità, alla temporalità, e alla causalità, per nominare qualche titolo. O più esattamente, diciamo che una cosa, nella sua pura possibilità, *non è assolutamente pensabile* senza una durata, [ecc.]¹⁴⁰.

Questa ci sembra la descrizione migliore, direttamente dalle parole di Husserl, di quella che è definibile come "variazione eidetica", che sfrutta una "libera variazione" delle caratteristiche grazie all'azione della 'fantasia' la quale, contraddistinta dal «carattere della non presenza»¹⁴¹, permette di operare nel campo dell'irreale. Tuttavia, la cosa da osservare con attenzione è che «affinché la ricerca eidetica possa essere effettuata, l'"essenza" deve prima essere compresa nella sua purezza»¹⁴². Di per sé, infatti, «la fantasia non può che trasformare le forme sensibili in altre forme sensibili»¹⁴³. Ciò che fa la differenza è la 'prospettiva', l'atteggiamento con cui guardiamo all'oggetto: «"adottando" l'atteggiamento a priori assumiamo preliminarmente un'oggettualità come modello di una corrispondente "essenza pura", che in tal modo si rivelerà come il [vero] tema o universo tematico dell'atteggiamento in questione»¹⁴⁴. È proprio qui il cambio di paradigma, perciò abbiamo indicato questo come 'approccio rigorosamente fenomenologico'; se non viene operata l'epoché e la riduzione, operando una 'variazione libera' agli oggetti in quanto mondani, in quanto dati in un atteggiamento naturale, «certo noi possiamo riplasmarli arbitrariamente nella fantasia; ma le libere possibilità, in un certo senso "ideali", che noi così attingiamo non sono affatto [...]

¹⁴⁰ HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, cit., p. 48 (corsivo nostro).

¹⁴¹ HUSSERL, Edmund, *Fantasia e coscienza d'immagine*, a cura di ROZZONI, Claudio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 70. Cfr. FERRARIN, Alfredo, "Hegel e Husserl sull'immaginazione", in MANCA, Danilo e MAGRÌ, Elisa e FERRARIN, Alfredo, *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa 2015, pp. 101-120.

¹⁴² DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 194.

¹⁴³ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 54.

¹⁴⁴ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 238.

“pure”, bensì movimenti e deformazioni che tendono a trasformarsi in figure “pure”»¹⁴⁵. «Questo cambiamento metodologico è talmente importante che Husserl lo definisce “il nostro principio universale”»¹⁴⁶; si tratta quindi di un particolare ‘atteggiamento’ che comunque, nella delineazione di un percorso metodologico preciso, resta fondamentale. Già nella definizione dell’oggetto intuito quale “esempio” è evidente la peculiarità di questa prospettiva: non si tratta di un’operazione astraente che dall’oggetto dato ricava un’idea ma la prospettiva è invertita, nella concezione di un’idea che si trova ‘esemplificata’ in una datità empirica¹⁴⁷. Vedremo che questa prospettiva è proprio il tema centrale della questione dell’idea ed anche dell’ideale nella *Crisi*, ciò che determina l’ultima considerazione anche terminologica del concetto di “idea”, ripreso quindi a fronte dei concetti di “essenza”, “eidos” ed “essenza pura”: attraverso «l’operazione idealizzante: la concezione del “sempre-di-nuovo” (*inner wieder*) - nella direzione di un vuoto abbozzo anticipante della serie [...] sorge così la proprietà ideale in quanto unità»¹⁴⁸.

È interessante notare come attraverso questa modalità si determinino tutte le idee di ragione: «nel trapasso nel puro “in-generale” (*das reine Überhaupt*) [...] sorgono così i concetti normativi del bene, del bello, dello statista veramente buono, del vero giudice, del vero onore, del vero coraggio e della vera equità e i concetti fondamentali della critica stessa: il giusto, l’ingiusto, il vero, il falso, ecc.»¹⁴⁹. La “ragione” si identifica del resto come «tema esplicito delle discipline della conoscenza (cioè della conoscenza vera e autentica, razionale), della vera e autentica valutazione (i valori autentici come valori razionali), dell’azione etica (l’azione veramente buona, l’azione fondata sulla ragione pratica)», unendo quindi le tre sfere (gnoseologica, assiologica, pratica) nel quadro di un’unica questione, quella razionale, esplicitata del resto dalla caratterizzazione della regione come «un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali “assolutamente”, “eternamente”, “sopra temporalmente”, “incondizionatamente” validi»¹⁵⁰; vedremo in conclusione cosa ciò significhi. Prima, però, di passare all’ultima trattazione del concetto di “idea”, che anticipa questa considerazione finale

¹⁴⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 54.

¹⁴⁶ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 194.

¹⁴⁷ È interessante che comunque anche qui, nella trattazione dell’essenza “pura”, non venga meno il riferimento all’esperienza: «l’atteggiamento a priori presuppone l’atteggiamento naturale e tutto ciò che in esso è dato», (*ivi*, p. 169) l’idealizzazione abbisogna della datità di una cosa come “esempio”, come rappresentazione di un’idea; si dà quindi una fondazione dell’atto di ideazione nell’atto intenzionale rivolto a un individuo, pur essendo l’atto di ideazione ovviamente «tale che non co-intende l’oggettualità originariamente data dell’atto fondante» (*ivi*, p. 163).

¹⁴⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 374-375.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 298.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 38. Cfr. anche p. 449.

sulla razionalità ed apre del resto al prossimo capitolo, dobbiamo tuttavia compiere ancora alcune specificazioni nell'ambito delle essenze pure.

Tali essenze pure, occorre puntualizzarlo, non sono mera astrazione dalla datità empirica ma, per quanto 'fondati' su un atto che coglie un individuale da cui si trascura la ecceità, si caratterizzano come una specie differente di 'oggetti'; Husserl sottolinea la «falsità dell'equivalenza "essere = essere reale o effettivo"», si danno altre 'possibilità d'essere', e questa possibilità è «dimostrata dal fatto che sono possibili giudizi che riguardano o si riferiscono a oggetti che non esistono»¹⁵¹: non si tratta più di oggetti caratterizzati da una posizione di 'esistenza', ma in cui si coglie direttamente l'essenza. Si costituisce, con le essenze pure, una seconda 'tipologia' d'essere, l'essere ideale, ed è interessante che Husserl prospetti una seconda modalità di costruzione di tali idee. Una volta pervenuti all'ambito ideale, infatti, è possibile «la costruzione operativa di formazioni ideali in base a idee già date»¹⁵², mediante un procedere rigoroso interno all'ambito ideale di dimostrazioni e conclusioni a partire da premesse assiomatiche, com'è bene esemplificato dal procedere della geometria¹⁵³: non c'è più necessità di tornare all'esperienza sensibile per scoprire nuove idee, ma dalla definizione delle forme elementari delle rette e degli angoli si possono definire le forme geometriche di triangoli, quadrilateri e così via. Si fonda dunque un sistema assiomatico e deduttivo attraverso cui scoprire un mondo ideale esatto.

Una seconda precisazione va fatta circa la differenza tra il concetto di "purezza" e quello di "esattezza": non si tratta di due insiemi coestensivi, non ogni essenza 'pura' è anche essenza 'esatta'. Il rischio di tale sovrapposizione deriva dal fatto che la geometria è assunta a esempio generale di tutta la categoria delle scienze 'pure', ma si tratta di una scienza esatta; essa infatti, «con l'aiuto degli assiomi, cioè delle leggi essenziali primitive, è quindi in grado di derivare in modo puramente deduttivo *tutte* le forme 'esistenti' nello spazio, cioè tutte le forme spaziali idealmente possibili e tutte le relazioni essenziali che la riguardano. Ciò è possibile grazie alla natura del dominio geometrico»¹⁵⁴, ovvero alla natura stessa delle essenze di cui si occupa la geometria: essenze "esatte", appunto. Queste non sono caratterizzate dalla vaghezza che contraddistingue i concetti delle scienze descrittive, ma contraddistinte da una definitività ideale (ciò che, come vedremo, contraddistingue anche la concezione ultima di 'idea' che si ritrova nella *Crisi*): una «unità concordante dell'identità», in cui «viene idealizzata

¹⁵¹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 166.

¹⁵² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 377.

¹⁵³ cfr. *ivi*, p. 52.

¹⁵⁴ *ivi*, p. 228.

perfettamente la cosa stessa»¹⁵⁵, in cui non si procede dunque per approssimazione ma l'idea è identificata nella sua pienezza. Tale esattezza permette anche di compiere una generalizzazione all'interno delle essenze o, meglio, la derivazione di altre essenze a partire da essenze primitive: come nell'esempio della geometria, derivare con l'aiuto degli assiomi tutte le forme esistenti nello spazio. Storicamente, «è stata questa la scoperta da cui è nata la geometria»: costruire grazie a «singole forme privilegiate, come ad es. le linee rette, i triangoli, i cerchi», «mediante operazioni attuabili con esse, sempre nuove forme univocamente e intersoggettivamente determinate grazie al metodo che le genera, [...] mediante un metodo a priori onnicomprensivo e sistematico»¹⁵⁶.

È da evidenziare nuovamente che non ogni essenza pura, tuttavia, è caratterizzata da questa 'esattezza' e la stessa fenomenologia, in quanto dottrina delle essenze o scienza materiale-eidetica è scienza non esatta ma 'descrittiva', e quindi impossibilitata ad una deduzione di altri concetti. La caratterizzazione di 'materiale' potrebbe spiegare meglio questa differenza: «se da un lato qualsiasi formazione a priori è pura da ogni elemento empirico, dall'altro non ogni a priori "è puro in un secondo senso, quello che riguarda la forma come principio"»¹⁵⁷. Si caratterizzano così due forme diverse di 'purezza': la prima, più generica, indica l'ambito separato del mondo ideale in quanto contrapposto al mondo spirituale, il dominio di due differenti 'tipi di essere'; la seconda, più specifica, indica una purezza 'formale', che non sminuisce la rigosità delle altre essenze (e delle corrispettive scienze) pure, ma indica una formalità libera da ogni determinazione materiale, com'è ad esempio nel caso della logica pura e delle essenze di cui tratta.

Tale analisi non è però obiettivo del presente lavoro il quale, con la descrizione delle diverse articolazioni del termine "idea", ha mostrato la loro sussistenza, già in diverse modalità di relazione all'ambito dell'esperienza concreta e fino ad arrivare alla caratterizzazione dell'essenza "pura" come ciò che esula dal riferimento all'ecceità. Abbiamo visto come, del resto, neppure l'essenza pura si presenta come 'entità platonica', ma si trova nella coscienza attraverso l'atto della variazione eidetica. Ricordiamo, del resto, come la 'sedimentazione' che abbiamo descritto a proposito dei *typoi* e dei concetti empirici vale anche per le essenze propriamente dette: attraverso il linguaggio e la scrittura le essenze si obiettivizzano e si presentano come passibili di intenzione diretta, se non addirittura passiva. Ciò detto, Husserl specifica in diverse occasioni che il metodo fenomenologico non è «un metodo costruttivo e

¹⁵⁵ *ivi*, p. 375.

¹⁵⁶ *ivi*, pp. 56-57.

¹⁵⁷ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 292.

miticamente deduttivo»¹⁵⁸; la sistematizzazione a cui abbiamo assistito, anche nella modalità di coglimento delle essenze, vuole essere «un'autentica spiegazione genetico-trascendentale dei processi di costituzione del mondo dell'esperienza ordinaria»¹⁵⁹, «una costruzione progressiva che si rifaccia ad intuizioni originarie e che proceda per gradi progressivi pure realmente evidenti»¹⁶⁰, come abbiamo tentato di mostrare, e non una vuota speculazione raziocinante. Vedremo come ciò si collega anche alla concezione husserliana della stessa razionalità e del compito fenomenologico.

Si tratta ora di vedere la valenza del termine “idea”, più volte anticipata, per come si trova utilizzato nell'ambito della *Crisi*. Questa stessa trattazione si rivelerà introduttiva ad una trattazione ultima della concezione della razionalità.

4. L'idea

Con la chiarificazione del concetto di “essenza pura” e la descrizione della variazione eidetica, siamo giunti alla caratterizzazione dell'ambito ideale nella concezione husserliana; abbiamo dimostrato le caratteristiche di “identità”, “astrazione dal fattuale”, “sovratemporalità” e in questo anche la possibilità di ripetizione delle idee, che vedremo esplicitamente nel prossimo paragrafo assieme alla loro valenza intersoggettiva. Nonostante la loro distanza dall'ambito del reale, tuttavia, abbiamo tentato di mostrarne la loro attinenza e la loro provenienza a partire dall'esperienza. Rimane ora un ultimo concetto da analizzare: la trattazione del termine “idea” nella sua derivazione kantiana e l'uso che ne viene fatto nel testo della *Crisi*, analisi che si rivelerà fondante per il passaggio alla trattazione degli ideali pratici.

«Husserl riferirà nel 1913 che “il concetto kantiano di idea, di importanza suprema, [deve essere tenuto] separati dal concetto universale [...] di essenza”»¹⁶¹. De Santis ricollega giustamente tale concetto kantiano al fatto che «l'idea deve essere intesa come un “limite ideale”», non «la conversione eidetica di un momento reale-astratto in qualcosa che si individualizzerebbe... ma qualcosa di fondamentalmente nuovo; qualcosa che risiede in ciò che è individualmente dato, in una serie di dati intuitivi, come un limite ideale, un obiettivo di

¹⁵⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 145.

¹⁵⁹ BUCCI, Paolo, *op. cit.*, p. 106.

¹⁶⁰ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 144.

¹⁶¹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 115.

approssimazione ideale in relazione alle mere approssimazioni»¹⁶². Ciò porta dunque a ricollegare questa concezione di ‘idea’ alle approssimazioni empiriche, qui definite ‘mere approssimazioni’, le quali, indicate come “concetti empirici” o “*typoi*”, avevamo definito ‘casi di transizione’. È ora quindi evidente che la definitività a cui questi casi di transizione si avvicinano è quella dell’idea come limite ideale: «il rosso puro non può essere visto allo stesso modo del rosso *sic et simpliciter* o della rossità *sic et simpliciter* (cioè intuito eideticamente come essenza reale), eppure può ancora essere dato intuitivamente, dato come limite, come idea kantiana»¹⁶³. Come osserva De Santis, «ciò che viene colto sulla base di una singola intuizione è un *caso di transizione* in una *serie progressiva* (*Steigerungsreihe*): in quanto tale, esso rimanda a un’idea o a un limite ideale»; per questo diviene evidente che «l’idea svolge un ruolo cruciale anche in relazione ai concetti descrittivi»¹⁶⁴. Questo collegamento dell’idea all’individuale sembra perciò essere il motivo dell’adozione del termine “puro” e di ‘eidos’, per distinguere un’essenza pura da un’idea comunque relazionata ad un oggetto individuale. Eppure la differenziazione si dà all’interno dello stesso termine ‘idea’, distinguendo l’approccio kantiano dall’approccio puramente eidetico. Come accennato, infatti, ‘idea’ sembra essere il termine prediletto all’interno della *Crisi*, ma se fosse inteso esclusivamente nella sua relazione alle approssimazioni empiriche, ciò sembrerebbe un’assurdità.

Bisogna perciò differenziare il senso del limite ideale, e quindi del riferimento ad una approssimazione, dall’idea come unità definita, anticipante qualunque possibile approssimazione reale ad essa. Si darebbe quindi un’analisi piuttosto sottile dell’“idea in senso kantiano”, in cui si differenzia l’approssimazione reale di una serie progressiva, un procedere pratico induttivo basato sul mondo intuitivo e in cui «l’uguaglianza è soltanto approssimativa»¹⁶⁵, da una situazione in cui «viene pensata come già decorsa tutta l’infinita molteplicità delle sue rappresentazioni soggettive, sempre imperfette ma sempre perfezionabili, attraverso l’esercizio della possibilità attiva di percorrere, rispetto a qualsiasi “rappresentazione”, le linee di un possibile perfezionamento»¹⁶⁶: quanto avviene nella variazione eidetica. Infatti, «la facoltà di continuare lungo la serie dei perfezionamenti

¹⁶² *ivi*, p. 119.

¹⁶³ HUSSERL, Edmund, *HUA XLI: Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, Kluwer Academic Publisher, Boston, Dordrecht, London, p. 68 (citato in DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 120).

¹⁶⁴ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 121.

¹⁶⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 55.

¹⁶⁶ *ivi*, p. 374.

(*Steigerung*), prima delle esperienze (del *factum*), e ora della finzione intuitiva, è limitata»; per cui «si inserisce l'operazione idealizzante»:

la concezione del “sempre-di-nuovo” (*immer wieder*) - nella direzione di un vuoto abbozzo anticipante della serie, la concezione vuota della serie come riempimento possibile, un riempimento che significherebbe insieme l'abbozzo anticipante di una nuova serie anch'essa pensata nella prospettiva del suo riempimento possibile, e così sempre di nuovo, e sempre di nuovo - in infinitum. Sorge innanzitutto l'idea di una continuazione riproducibile in una generalità incondizionata, in un'evidenza propria in quanto infinità liberamente pensabile ed evidentemente possibile, al posto dell'aperta sconfinatezza; al posto dell'interazione finita, l'iterazione in un sempre-di-nuovo incondizionato, da rinnovare continuamente in una libertà ideale. [...] Sorge così la proprietà ideale in quanto *unità* dell'infinità»¹⁶⁷.

Vedremo nel prossimo capitolo come ciò si trasformi in un “compito”, o “ideale”, per la ragione. Importante è qui notare la sottile differenza per cui, qualunque idea (e ideale) che si dà «in una anticipazione evidente, di oggetti possibili, in quanto tali di una conoscenza possibile», tale idea «non [è] però un'invenzione, non un “come se”»¹⁶⁸; l'idea non si dà come indeterminata e neppure come ‘supposizione’, bensì come unità determinata. Ciò si nota esplicitamente nell'unico riferimento esplicito al «concetto kantiano dell'idea regolativa» all'interno della *Crisi*, sia presentato come opposto alla possibilità che «il compito di una filosofia [...] si verifichi»¹⁶⁹. Se l'idea in senso regolativo kantiano fosse presa come «polo disposto all'infinito e non realmente raggiungibile»¹⁷⁰ ci troveremmo di fronte all'assurdità della sua inesprimibilità e in conoscibilità. Si dà inevitabilmente un'infinità del suo riempimento reale, per cui «le idee» si presentano come «infinità intenzionali» in quanto esse non trovano una corrispondenza nel reale, ma proprio per questo si rivelano come «norme universalmente valide»¹⁷¹, non legate ad una situazionalità e ben definite. La situazione qui non sembra essere molto differente da quella differenza di “atteggiamento” a cui abbiamo accennato nella trattazione delle essenze pure: è quando assumiamo un atteggiamento eidetico

¹⁶⁷ *ibid.* (corsivo nostro).

¹⁶⁸ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 88-89.

¹⁶⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 465.

¹⁷⁰ *ibid.*

¹⁷¹ *ivi*, p. 335.

e «ci interessiamo di queste forme ideali e ci impegniamo conseguentemente a determinarle»¹⁷² che il pensiero abbandona l'ambito dell'esperienza percettiva in cui l'uguaglianza è soltanto approssimativa e si mantiene esclusivamente nell'ambito delle idee. Attraverso l'operazione idealizzante siamo usciti dal piano dell'individualità e dell'esperienza, fino ad un piano intersoggettivo universale. Ciò si nota nelle parole di Husserl sulla geometria che, come abbiamo visto, si dà come esempio delle scienze pure: «tutto ciò che esiste "idealiter" nello spazio geometrico, è preliminarmente e univocamente *definito* in tutte le sue determinazioni»¹⁷³. Se l'idea non può essere una mera approssimazione, un'unità raggiunta per mezzo di una prassi empirica, ma deve darsi come unità chiara e definita anticipante il darsi dell'esperienza, ciò che sembra premere ad Husserl, che lo porta a diffidare dalla concezione kantiana dell'idea, è che non si intenda l'idea come una 'regola' imposta dall'esterno, una "finzione" od un "come-se". Tale motivo si trova spesso nelle opere husserliane, in cui egli critica le idee derivanti da speculazioni, che chiama "illusioni", "finzioni", "invenzioni" o, appunto "filosofie del come-se"¹⁷⁴. In tali elaborazioni, le idee sono costruzioni dell'immaginazione, peculiarmente sorte da "una necessità naturale", o da "un bisogno metafisico dell'essere umano"¹⁷⁵ che Husserl non stigmatizza, e anzi riconosce che tali finzioni sono delle possibilità; esse sono però da chiarire, da dimostrare nella loro fondatezza e nella loro possibilità. Husserl non perde anche qui il collegamento delle idee al reale, abbandonando le costruzioni speculative e riconoscendo esclusivamente idee che, se vogliono dirsi pienamente razionali, devono essere sorte da un processo di idealizzazione. Anche le suddette finzioni, così, possono dimostrare la loro valenza, che dev'essere però, appunto, legittimata dall'origine e da una sua chiarificazione. È questo il collegamento tra le due concezioni interne al termine "idea" per come utilizzato all'epoca della *Crisi*: l'idea può essere infatti 'intuita' attraverso manifestazioni nel mondo reale che delineano una forma-limite verso cui tendono e nella sua vaghezza può essere temporaneamente accettata come possibile, anche nel "come-se", ma solo al fine di poterla chiarire¹⁷⁶ e giungere così ad una idea che presenti una forma determinata.

Ed il legame alla realtà viene del resto ribadito quando, quasi paradossalmente, proprio per questa distanza dal reale di un'idea chiara e pura, sovratemporale, «diventa possibile

¹⁷² *ivi*, p. 55.

¹⁷³ *ivi*, p. 52 (corsivo nostro).

¹⁷⁴ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 285, ID., *Introduzione all'etica*, a cura di TRINCIA, F. Saverio, Laterza, Bari 2009, p. 169, ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 115.

¹⁷⁵ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 169, ID., *La storia della filosofia*, cit., p. 114.

¹⁷⁶ Cfr., HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia*, cit., p. 115.

determinare gli oggetti del mondo della vita con crescente precisione»¹⁷⁷: l'idea, universale, questa volta considerata sì come 'limite ideale' ma da una prospettiva opposta, 'discendente', «diventa prescrittiva per l'esperienza. Con tale prescrizione, [infatti], la direzione dell'idealizzazione cambia. Ogni misurazione sperimentale di un corpo in caduta è ora vista come una modifica empirica del limite ideale della caduta libera nel vuoto»¹⁷⁸; come dicevamo prima, l'individuale è diventato 'esempio' di un universale. Non si tratta però, e qui si nota la differenza, di una sustruzione del reale, ma di qualcosa che appunto implica «una certa critica, [...] capace di giustificare in base a “principi” ogni passo» e che «rimanda a passate fondazioni»¹⁷⁹. Le idee sono qui applicabili perché universali, in contrasto con il reale non per il loro essere finzione, ma per il loro essere irrelative. Questo mostra ancora una volta il legame con il mondo reale; una scienza consiste nel determinare tutti gli oggetti di una determinata regione «per mezzo di concetti “esatti” e non mediante concetti sensibili, per mezzo di concetti geometrici e concetti di stile analogo, il cui carattere fondamentale è di essere cosiddetti *concetti ideali*, i quali non sono prodotti da un'astrazione praticata direttamente dall'intuizione connessa con l'esperienza, ma attraverso il peculiare metodo di pensiero dell'idealizzazione» che, tuttavia, si presenta come «un trattamento idealizzante che non gli è imposto arbitrariamente ma che viene da essa suggerito in quanto essa implica, in base alla sua caratteristica, motivi che spingono verso un fine avente un'esattezza di tipo scientifico-naturale»¹⁸⁰. Nella *Crisi* Husserl sembra ancor più consapevole che, quantomeno dal punto di vista di una *ratio cognoscendi*, «la realtà ha una precedenza ontologica su ogni tipo di irrealtà, poiché tutte le irrealtà sono essenzialmente riconducibili a realtà attuali o possibili»¹⁸¹. De Santis evidenzia tale prospettiva come caratteristica di tutte le opere tardive, i termini “irreale” (*irreal*) e “irrealtà” (*Irrealität*) hanno sostituito i termini “ideale” e “idealità”, e qui lo si può notare. La sostituzione di termini non accade nella *Crisi*, ma nel costante riferimento al “mondo-della-vita” (*Lebenswelt*) questa impostazione pare evidente; del resto, «se non ci fosse alcun mondo già dato per mezzo dell'esperienza e se questo esser-dato non fosse una prestazione legittimante originaria, che dev'essere compresa come tale, non ci sarebbe allora alcun suolo legittimo per la conoscenza predicativa e quindi nemmeno per la scienza»¹⁸².

¹⁷⁷ GARRISON, W. James, “Husserl, Galileo and the process of idealization”, in *Syntheses* Vol. 66 N. 2, 1986, p. 331 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

¹⁷⁸ *ivi*, p. 335.

¹⁷⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 299.

¹⁸⁰ HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, cit., p. 75.

¹⁸¹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 308.

¹⁸² HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, cit., p. 140.

Quindi, come abbiamo tentato di ricordare a più riprese, si dà un legame inscindibile tra il mondo reale e l'ambito dell'idealità. Abbiamo tuttavia tentato di mostrare come questa sfera dell'idealità abbia la propria sussistenza e, anzi, si presenti come 'suggerita' dall'esperienza naturale e come possa direzionare quest'esperienza soggettiva verso una conoscenza di quelle che ora possiamo dire "strutture a priori" di questo mondo, del pensiero e anche di una considerazione «a-priori del puro mondo-della-vita»¹⁸³, come vedremo nel prossimo sesto paragrafo.

5. *L'intersoggettività*

Prima di passare alla trattazione della razionalità è necessario un inciso che ci porta ad un piccolo excursus. Abbiamo visto infatti le idee descritte come valide "assolutamente", "eternamente", "sopra-temporalmente" e "incondizionatamente", ma già all'inizio del terzo, lungo paragrafo, avevamo accennato anche alla naturalità di un pensiero che «possa essere sempre di nuovo e da chiunque ricompreso»¹⁸⁴; questo riferimento al "per chiunque" è talvolta tornato, in riferimento soprattutto ai *typoi* e alle idee, anche nella forma della nozione di "intersoggettivo". Non abbiamo ancora spiegato, tuttavia, di cosa si tratti ed è giunto il momento di farlo.

Il primo riconoscimento dell'altro come soggetto, in estrema sintesi, per Husserl sembra darsi in base ad una comprensione «analogica»¹⁸⁵ rispetto alla propria soggettività, interpretando i fenomeni fisici osservabili che sono manifestazione di una soggettività: osservando la correlazione tra stati psichici vissuti ed i corrispondenti fenomeni fisici che si presentano più o meno volontariamente nel mio corpo (*Körper*) come manifestazione di questi stati psichici, e riconducendoli quindi al mio corpo in quanto corpo-vivente (*Leib*) di una soggettività, posso ricondurre tali fenomeni fisici osservabili in un altro corpo (*Körper*), differente dal mio, ad un corpo-vivente (*Leib*) e quindi ad una soggettività; per utilizzare le parole di Husserl, «in base al mio agire originariamente esperiente, che è la mia unica

¹⁸³ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 169.

¹⁸⁴ HUSSERL, Edmund, *Storia critica delle idee*, cit., p. 60.

¹⁸⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 211. La percezione interna degli altri può essere data solo mediatamente: se l'interiorità dell'altro ci fosse accessibile in maniera diretta e originaria, essa sarebbe un momento del nostro stesso vissuto: in altre parole, io e l'altro saremmo la stessa persona (Cfr. ID., *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 168-169).

esperienza originale della corporeità come tale, posso intendere un altro corpo come un corpo vivente, in cui è incorporato un altro io attivo»¹⁸⁶. Tuttavia tale spiegazione merita un (seppur breve) approfondimento che mostri anche come, al riconoscimento dell'altro, si accompagni anche la costruzione del mondo oggettivo. Seguiamo in questo la riflessione husserliana dalla Quinta delle *Meditazioni cartesiane*.

Per una ricostruzione trascendentale del darsi del mondo obiettivo si rivela necessaria in primis l'epoché¹⁸⁷, attraverso cui inizialmente «cerco innanzitutto di delimitare, all'interno del mio orizzonte trascendentale di esperienza, l'a-me-proprio. Esso è, mi dico per cominciare, il non-estraneo»¹⁸⁸. Così nell'astrazione rimane lo strato fondante, specificamente proprio, dell'esperienza: l'Io. A questa sfera "propria" appartengono anche dati sensibili e abitudini vissute dall'ego, nonché «anche "oggetti trascendenti", per esempio gli oggetti della sensibilità "esterna", unità di varietà di modi sensibili di manifestazione. [...] Vediamo subito che a questa sfera appartiene l'intero mondo precedentemente ridotto attraverso l'esclusione delle componenti di senso di ciò che è estraneo»¹⁸⁹; anche escludendo l'esperienza comune con l'estraneo, quindi, l'ego ha un mondo dato nella sfera del proprio, «come unità trascendente oggettual-spaziale e posta di fronte alla corrente dei vissuti»¹⁹⁰. Così già all'interno di questa sfera troviamo un mondo "trascendente", «il quale, attraverso la riduzione a ciò che è proprio a sé, si sviluppa sulla base del fenomeno intenzionale "mondo oggettivo"»; in questo mondo appartengono però «anche tutte le corrispettive apparenze, fantasie, "pure" possibilità, oggettualità eidetiche, che passano di fronte come "trascendenti"»¹⁹¹. Questo tipo di "trascendenza" infatti è il mondo costruito prima dell'incontro con l'altro: è un mondo che già racchiude unità "esterne", ma che "esiste" unicamente come parte della 'mia' vita intenzionale, soggettiva, e dunque comprende, appunto, anche le soggettive "apparenze, fantasie, pure possibilità, oggettualità eidetiche". Con l'esperienza di un contrasto con qualcosa d'altro rispetto alla sfera del mio "proprio", o direttamente per l'esperienza di un incontro con un 'a me estraneo', riconosciuto come un altro che non sono io, si scopre invece «che non tutte le modalità di coscienza a me proprie appartengono alla cerchia di quei modi che sono della mia

¹⁸⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 240 (traduzione parzialmente rivista).

¹⁸⁷ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 131 sgg. Per un'analisi articolata dei passaggi e una spiegazione della ricostruzione trascendentale, vedi PIANA, Giovanni, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1965.

¹⁸⁸ *ivi*, p. 133. Vedi HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 212: «l'intersoggettività trascendentale e il suo accomunarsi trascendentale possono venir rilevati soltanto a partire dall'ego».

¹⁸⁹ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 142.

¹⁹⁰ *ivi*, p. 143.

¹⁹¹ *ibid.*

autocoscienza»¹⁹²: si fa esperienza dell'estraneo e, in quella, l'esperienza di un mondo oggettivo di cui l'altro fa parte nella forma di un "altro io"¹⁹³. Per spiegare meglio questo passaggio, possiamo dire che l'io esce dal proprio isolamento, dalla sfera del proprio, a causa della rottura della sfera privata: si "scopre" l'estraneo. Ciò può avvenire nella discordanza rispetto alle proprie esperienze abitudinarie e alla sfera del proprio, che dunque porta a riflettere sulla possibilità di un sistema di concordanze diverso, oppure più direttamente attraverso l'esperienza di un "altro Io"¹⁹⁴. Sulla base dell'analogia che abbiamo descritto all'inizio del paragrafo si riconosce la soggettività di quest'estraneo, nella similarità del corpo (*Körper*), sulla base della quale io trasferisco analogicamente il senso di un corpo vivo (*Leib*) che riconoscevo solo a me in quanto soggetto, grazie all'espressività che riconosco come rappresentazione di una coscienza interna. All'esperienza del contrasto con la sfera dell'estraneo, segue prima il riconoscimento di un'altra soggettività, quindi, da cui deriverà poi, come vedremo più approfonditamente a breve, il riconoscimento di un "mondo comune" quale substrato dell'esperienza di entrambi, un mondo che non sarà più soggettivo ma "oggettivo".

Ricapitolando, possiamo dunque dire che «il senso ontologico "mondo oggettivo" si costituisce sulle fondamenta del mio mondo primordiale in molteplici stadi»¹⁹⁵: in primis si costruisce la figura dell'"altro" in generale, e solo a seguito di ciò si può derivare fondatamente la manifestazione di «un certo mondo "oggettivo", in quanto unico e identico mondo per tutti, me stesso incluso»; tale "per tutti" indica allora che «quelli per me "altri" non rimangono isolati, bensì che si costituisca piuttosto (naturalmente nella mia sfera di specificamente proprio) una comunità-di-io che includa me stesso»¹⁹⁶. Si costruisce così una trascendenza del mondo oggettivo che dal singolo è riconosciuta come di grado superiore rispetto alla sfera sua propria di trascendenza primordiale. È importante far notare, dalle parole di Husserl, come «attraverso questa comunitarizzazione, l'intersoggettività trascendentale ha una sfera intersoggettiva di specificatamente proprio, [...] essa è *soggettività* per questo mondo in quanto

¹⁹² *ibid.*

¹⁹³ Cfr. anche HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 227.

¹⁹⁴ Husserl dice infatti che «il primo estraneo in sé (il primo "non-Io") è l'altro Io» (HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 145). Il "qualcosa d'altro" che può presentarsi rispetto alla sfera del proprio sembra dunque una costituzione di grado secondario, che anche qualora si presenti "prima" dell'altro io viene poi ricondotta all'estraneità propria dell'altro.

¹⁹⁵ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 145.

¹⁹⁶ *ibid.* Non ci soffermiamo ora sull'analisi minuziosa della modalità di riconoscimento dell'altro che contraddistingue i paragrafi successivi della Quinta meditazione, modalità che segue la schematizzazione sopra presentata del riconoscimento per "analogia" (vedi *ivi*, pp. 147-160); «ancora più importante è», anche per noi, «la chiarificazione della comunità che si sviluppa» (*ivi*, p. 160).

“noi” trascendentale, e lo è anche per il mondo umano nella cui forma essa ha realizzato se stessa oggettivamente»¹⁹⁷. Ciò si rivelerà fondamentale per la giustificazione dell’ideale come compito.

Il primo elemento che si costituisce in questa comunità è la comunanza della natura, e ciò avviene nella identificazione di una natura costituita “in me” con una natura sempre costituita in me ma “in quanto costituita dall’altro”: riconoscendo l’esperienza dell’altro in analogia alla mia soggettività, infatti, rilevo la sua esperienza come se io stesso fossi “là”, al posto del corpo-vivo estraneo, con la mia soggettività. Colgo dunque l’esperienza comune della natura o, meglio, “la stessa” esperienza. Attraverso questa esperienza comune, dunque, il mio mondo non è più “solo mio”, non è più il mio proprio, ma si riconosce come la manifestazione di un mondo “oggettivo”, che vale per tutti, compreso me stesso, come lo stesso.

“Lo stesso”, chiarisce Husserl, «significa qui come altrove: identico oggetto intenzionale di vissuti distinti immanente a loro soltanto come qualcosa di irreal»¹⁹⁸. Qui possiamo fare un inciso: se accogliamo il suggerimento di De Santis, per cui nelle opere più tarde i termini “ideale” e “idealità” sono quasi sistematicamente sostituiti con “irreale” (*Irreal*) e “irrealtà” (*Irrealität*)¹⁹⁹, si dà qui l’esempio dell’uso del significato di “ideale” proprio per riferirsi a qualcosa di “identico” in quanto intersoggettivo. Non è certo legittimante, ma interessante in questo senso il fatto che nel capoverso immediatamente successivo Husserl fa riferimento proprio all’ambito ideale:

un altro caso, in sé molto importante [di comprensione dell’identico] è quello della costituzione di oggetti ideali in senso stretto, come tutti gli oggetti ideali a livello logico. In una vitale, pluriarticolata attività di pensiero produco una figura, un teorema, una configurazione aritmetica. Ripeto un’altra volta la produzione, in connessione con il ricordo della precedente. Subitamente e per essenza li innesca la sintesi dell’identificazione e una [nuova sintesi si innesca] a ogni ripetizione che si voglia compiere, con la coscienza di poterlo fare a piacere. [...] In tal modo si risolve il problema trascendentale in sé altamente significativo delle cosiddette, in senso specifico, oggettualità ideali. La loro sovratemporalità si rivela come omnitemporalità, come correlato di una producibilità, e riproducibilità, a piacere, in una qualunque posizione temporale²⁰⁰.

¹⁹⁷ *ivi*, p. 146.

¹⁹⁸ *ivi*, p. 167.

¹⁹⁹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 307.

²⁰⁰ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 167.

Tralasciando l'inaspettata presenza della trattazione delle oggettualità ideali e la questione terminologica del concetto di "irreale", non possiamo ancora giungere con la stessa modalità mostrata fin qui al riconoscimento che, come nel caso della condivisione di una natura oggettiva comune, si dia con gli altri la condivisione dell'ambito ideale. Infatti, la comunanza della natura segue al riconoscimento di «una forma temporale comune»²⁰¹, ovvero una percezione contemporanea di un'oggettualità trascendente comune all'io e all'altro-io, riconosciuta appunto come identica e oggettiva oltre la sua manifestazione soggettiva; tale oggettualità trascendente comunemente esperibile non sembra invece darsi direttamente, nel caso dell'ambito ideale. C'è tuttavia una possibilità che il riconoscimento delle idee come intersoggettive avvenga proprio in base al riconoscimento di un'oggettualità comune, ed è anticipato da Husserl al termine del paragrafo 43 della Quinta meditazione: se al senso ontologico del mondo e della natura «spetta il là-per-tutti, [...] oltre a ciò, al mondo dell'esperienza appartengono oggetti con predicati "spirituali", i quali rispettivamente alla loro origine e senso rimandano a soggetti, in generale a soggetti estranei, e alla loro intenzionalità attivamente costituente. Ciò vale per tutti gli oggetti culturali (libri, strumenti e opere di qualunque genere, ecc.) che in quanto tali portano però con sé contemporaneamente il senso esperienziale del là-per-tutti»²⁰². Risulta così qui fondato quanto avevamo anticipato per la trasmissione dei *typoi* e delle idee, i quali per la loro origine costituzionalmente intra-personale²⁰³, necessitano di una modalità di esternazione che si dà con la lingua e la scrittura. Del resto, abbiamo anticipato qui qualcosa che Husserl elabora nei successivi paragrafi delle *Meditazioni cartesiane*: la possibilità di costituzione di "gradi superiori della comunità", oltre la semplice comprensione analogica dell'alto e la condivisione della natura intersoggettiva. Gli altri, infatti, nell'analogia al mio essere non solo un mero polo vuoto ma una «monade», ovvero un «ego preso nella sua piena concretezza»²⁰⁴, sono per me altre monadi: «nel senso di una comunità di uomini [...] si situa un essere-l'un-per-l'altro-reciproco, che reca con sé una equiparazione oggettivante del mio esserci e di quello di tutti gli altri»²⁰⁵. E dalla prima comunità si passa alla possibilità di atti specificamente egoico-personali, gli atti "io-tu",

²⁰¹ *ivi*, p. 168.

²⁰² *ivi*, cit., p. 130.

²⁰³ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 384. In generale, per le più strutturate considerazioni husserliane su lingua e scrittura, vedi *ivi*, pp. 380-405.

²⁰⁴ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 104.

²⁰⁵ *ivi*, p. 169.

«attraverso cui viene prodotta ogni comunicazione personale umana»²⁰⁶ e, con la “comunitarizzazione sociale”, si costituiscono nel mondo oggettivo le «comunità sociali in quanto oggettività spirituali specifiche, [...] “personalità d’ordine superiore”» nonché un «ambiente specificamente umano e, precisamente, un ambiente culturale per ogni uomo e per ogni comunità di uomini»²⁰⁷. La soggettività infatti, come abbiamo visto, si contraddistingue come “intenzionalità attivamente costituente” e determina predicati dotati di significato in quanto intenzionati (e/o creati secondo *typoi* e idee dalla soggettività), che si stratificano con il loro senso nel mondo: «ad esempio le cose esperite ricevono il carattere di segni, di espressioni linguistiche, di simboli religiosi, di utensili, di edifici, di sedi ufficiali, di boschi sacri, di chiese, di campi coltivati e così via»²⁰⁸. Tale significazione sembra sottintendere appunto una struttura intenzionale: la “cosa” viene catalogata sotto una generalità, come il senso di “utensili”, e rivela un fine, anticipa la possibilità di un suo utilizzo e nell’abitudine prescrive un orizzonte di riempimento: “so, dall’abitudine, che una cosa simile a quella aiuta a svolgere un compito”. Husserl illustra questo meccanismo con l’esempio di un paio di forbici: quando un bambino capisce per la prima volta lo scopo d’uso delle forbici, ne fonda il senso. Da quel momento in poi, egli vedrà le forbici come “forbici”, senza dover nemmeno compiere alcun ragionamento o comparazione esplicita²⁰⁹. Ora, per quanto visto sopra, si costituisce così un “mondo umanizzato”, un ambiente culturale per ogni comunità di uomini, in cui gli oggetti rimandano a soggetti estranei che ne hanno costituito, in una maniera per ognuno “intuitivamente” comprensibile, il significato. In realtà, comunque, ci sembra di poter dire che l’intersoggettività delle idee possa (e debba) essere giustificata a monte rispetto alla sua comunicabilità pratica dal riconoscimento di una medesima, piena soggettività nell’altro: egli così può ripetere, “con la coscienza di poterlo fare a piacere”, la costituzione di un oggetto ideale allo stesso modo in cui l’ho fatto io. Se non avesse questa possibilità, nemmeno la comunicabilità delle mie idee potrebbe permettergli la comprensione, perché sarebbe costituzionalmente incapace di farlo, al pari di un animale.

Siamo quindi arrivati, con l’istituzione di un “mondo umanizzato” da parte dei soggetti di una comunità, al riconoscimento di mondi culturali per ogni comunità di uomini, i quali, nella temporalità della storia, si susseguono in un «costante trasformarsi del mondo della vita

²⁰⁶ *ivi*, p. 172.

²⁰⁷ *ibid.*

²⁰⁸ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all’etica*, cit., p. 102.

²⁰⁹ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 150.

umano» in cui «si trasformano evidentemente anche gli uomini stessi»²¹⁰. All'interno di una comunità, nel mentre, «ognuno “sa” di vivere nell'orizzonte degli altri uomini, e di poter entrare con essi in una connessione», e «nel rilievo della differenza tra ciò che è “originalmente proprio” e ciò che è offerto dall’“empatia” di fronte all’altro»²¹¹ coglie il mondo intersoggettivo. L'empatia è infatti riassumibile come la capacità di non fermarsi direttamente al riconoscimento del corpo-vivo ma di entrare in connessione con la coscienza propria dell'altro; i due soggetti restano distinti, ma nell'altro viene riconosciuta una vita interiore, un “proprio”. Nella comunione tra i due, come abbiamo notato, si costituisce un mondo intersoggettivo e «tramite atti di coscienza “sociali” istituiscono [...] la forma della comunità, spiritualmente unità da momenti interiori, atti intersoggettivi e motivazioni»²¹².

Dai risultati di tale analisi, dice Husserl, l'Io «può essere un ego che esperisce il mondo solo nella misura in cui è in comunità con altri suoi simili, [...] il mostrarsi in modo coerente del mondo d'esperienza oggettivo implica il coerente mostrarsi in modo coerente di altre monadi come esistenti»²¹³. E tuttavia, tale coerenza del modo d'esperienza oggettivo può entrare in contrasto con il modo d'apparire di un'altra comunità; ne deduce Husserl che «questi mondi sono allora necessariamente meri “ambienti” di queste intersoggettività», e si può ipotizzare l'esistenza di

un unico mondo oggettivo a loro comune. Poiché le due intersoggettività non stanno nell'aria; in quanto pensate da me, esse stanno entrambe in necessaria comunità con me, [...] esse appartengono dunque in verità a un'unica comunità totale che comprende in uno come esistenti tutte le monadi e i gruppi di monadi pensabili. Ci può dunque essere in realtà solo un'unica comunità di monadi, quella di tutte le monadi coesistenti, e di conseguenza soltanto un unico mondo oggettivo, soltanto un unico tempo oggettivo, soltanto uno spazio oggettivo, soltanto una natura e, se in me sono

²¹⁰ *ivi*, p. 175.

²¹¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 191.

²¹² HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., pp. 8-9. La questione dell'empatia (*Einfühlung*) è ben più profonda e complessa e tuttavia esula dallo scopo del presente lavoro, pur non potendo evitarne un accenno nella trattazione dell'intersoggettività. Per una presentazione più approfondita non si può che rimandare alle occorrenze del termine in HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., *passim*, soprattutto nella Quinta meditazione, nonché notare la persistenza del suo valore in ID., *La crisi*, cit., *passim*, qui tradotto con “entropatia”. Proprio sulla scelta traduttiva italiana e alcune altre questioni principali rimandiamo ancora al valido, seppur datato, lavoro di PIANA, Giovanni, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, cit., p. 16 sgg., nonché a BERNET, Rudolf e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *op. cit.*, p. 200 sgg.

²¹³ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 179.

assolutamente presenti strutture che implicano il con-essere delle altre monadi, quest'unica natura una deve esistere²¹⁴.

Tale guadagno resta proprio della filosofia di Husserl, il quale nella *Crisi* può ancora dire: «l'*intersoggettività universale* in cui si risolve tutta l'obiettività, tutto ciò che è in generale, non può che essere l'umanità»²¹⁵. Tale "intersoggettività universale", "unica comunità di monadi", preserva del resto le caratteristiche di una comunità 'reale': non si tratta di un costrutto teorico, al punto che, nel testo di *Introduzione all'etica*, egli può parlare di «un'individualità sociale come individualità di ordine superiore; o meglio, la comunità umana [...] in modo simile all'Io individuale»²¹⁶; vedremo come ciò si rivelerà fondamentale per il prosieguo delle nostre riflessioni nel capitolo 2.

6. Ragione e razionalità

Stando all'indice della *Crisi*, i 'compiti' che si possono determinare per la fenomenologia, e che i titoli dei paragrafi identificano, sono due: «il compito di indicare concretamente le vie di una reale attuazione della riduzione trascendentale»²¹⁷ che dà espressamente il titolo al paragrafo 42, e «il compito di un'"ontologia del mondo-della-vita"»²¹⁸, secondo quanto definito dal paragrafo 51.

Questi due diversi compiti si riferiscono a quelle che De Santis identifica come due «diverse forme di "razionalità"»: da una parte la ragione "trascendentale", riscontrabile nell'uso che Husserl fa del termine "*Vernunft*", «che si esprime nelle "attività" del conoscere, del valutare e dell'agire»; dall'altro lato una razionalità "ontologica" in generale, o "razionalità dell'essere", indicata dall'uso husserliano del termine '*Rationalität*'. È a quest'ultima che si collega la trattazione delle idealità in quanto, con la "scoperta" dell'ambito ideale e delle ontologie materiali come scienze eidetiche di una regione, si dà il compito di una «razionalizzazione sistematica dell'empirico»²¹⁹, l'«ideale di una scienza puramente deduttiva

²¹⁴ *ivi* p. 180.

²¹⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 206 (corsivo nostro).

²¹⁶ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 236.

²¹⁷ *ivi*, p. 180.

²¹⁸ *ivi*, p. 199.

²¹⁹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 205.

in grado di giustificare o fondare apoditticamente tutti i suoi passaggi»²²⁰, sull'esempio della geometria, per ricondurre l'empirico ai propri fondamenti razionali. Ciò, ovviamente, nella pluralità delle ontologie (che segue di pari passo alla pluralità delle regioni ontologiche, come abbiamo visto), ma tale razionalizzazione deve darsi anche nella coscienza del mondo come unità, cioè di un mondo «che è intuibile unitariamente, conseguentemente e concordemente in un'intuizione reale o possibile»²²¹. Nel primo caso sembra trattarsi di determinare e fissare, innanzitutto, le diverse regioni e «enunciare tutti i cosiddetti “assiomi regionali”», nonché identificare le relazioni di «compatibilità e incompatibilità; inclusioni, disgiunzioni, sovrapposizioni; ecc. tra le molte specie e generi diversi»²²². Nel secondo caso la questione è in parte innovativa, perché si tratta di considerare il mondo nelle modalità con cui è «già sempre accessibile prima di qualsiasi scienza, tanto che la scienza stessa può essere concepita soltanto in base a una trasformazione di esso»²²³, modalità di intenzione del mondo come unità prescientifica che da Husserl è definita “mondo-della-vita” e che tuttavia, pur essendo presupposta dalla scienza, è rimasta ingenuamente inindagata. In realtà anche tale prospettiva si attiene a qualcosa che abbiamo visto, cioè ad una modalità di trattazione che (pur non in maniera esaustiva) si è mossa dai livelli più prossimi dell'esperienza e che ha visto anche l'analisi di quelle concettualità non caratteristiche delle scienze obiettive come i “*typoi*” e i “concetti empirici”, modalità di esperienza del mondo su cui anche la scienza rigorosa si basa²²⁴. L'innovazione cruciale della proposta husserliana è proprio la scoperta che il mondo-della-vita non è un grado inferiore o imperfetto di conoscenza da sostituire con la scienza, ma è il «dimenticato fondamento di senso delle scienze»²²⁵. L'indagine di tale fondamento è uno dei temi principali della *Crisi*, nella riconduzione delle scienze alle proprie origini pratiche,

²²⁰ *ivi*, p. 206.

²²¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 199.

²²² DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 205.

²²³ BIEMEL, Walter, “Introduzione”, in HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 26.

²²⁴ Avevamo già notato (vedi *supra*, nota 139 p. 36) come ad esempio ALDEA, S. Andreea, *op. cit.* evidenzi la dipendenza dell'esempio (a partire dal quale si opera la variazione eidetica) dalla esperienza mondana e abitudinaria: «l'esemplarità posizionale è vincolata dalle classificazioni precedenti (tramite tipizzazioni e concettualizzazioni), dall'impegno ontico verso l'individuazione strettamente interpretata e dagli impegni epistemici e normativi storicamente radicata» (*ivi*, p. 35). Se ciò non inficiava l'analisi dell'universalizzazione, essendo quest'ultima proprio di un'operazione atta a togliere il riferimento all'individuale, nel momento in cui non viene osservato il mero procedimento ideativo ma una particolare scienza l'individuo di riferimento è ovviamente qualificante: come abbiamo visto, un'ontologia regionale è identificata dal riferimento ad una essenza universale, la quale è direttamente in relazione all'oggetto individuale *hic et nunc*. Se poi si sposta l'attenzione all'intero ambito della pratica scientifica, risulta evidente la sua dipendenza dal ‘substrato’ del mondo della vita: dalla soggettività empirica dello scienziato, dalle caratteristiche degli strumenti, dalla misurazione, da un ambito e una tradizione scientifica di riferimento, persino dall'ambiente culturale generale, dalla dimensione linguistica o, all'opposto, da contingenze minime; dal “mondo-della-vita”, in sintesi.

²²⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 77.

come nel caso della derivazione della geometria dall'agrimensura, e quindi nel riconoscimento della scienza obiettiva come "abito ideale" costruito sul mondo, ma anche nell'esplicitazione delle modalità soggettivo-relative dei suoi fondamenti ultimi, come la verifica basata su un riempimento intuitivo, nonché nella riconduzione della scienza a «un fine che [...] non poteva che riferirsi al mondo della vita»²²⁶.

Oltre a ciò, mentre la scienza obiettiva considera il mondo manifestantesi come un difetto da superare per raggiungere la "verità in sé", l'ontologia del mondo-della-vita rende proprio questa relatività e i suoi modi di dati il tema scientifico universale: «la realtà naturale nella dimensione del mondo-della-vita» è la «"rappresentazione del mondo", è cioè la validità soggettiva del mondo»²²⁷ e non il mondo obiettivo nel senso delle scienze. Si tratta quindi di analizzare i 'modi' in cui il mondo si presenta nell'esperienza immediata, arrivando a proporre di «attuare un mutamento degli interessi; [...] non deve interessarci altro che l'evoluzione soggettiva dei modi di dati, dei modi di apparizione» del mondo, indirizzando gli interessi «sull'universo della soggettività»²²⁸, prospettiva che avvicina così l'ontologia del mondo-della-vita all'indagine della struttura della soggettività stessa.

L'ontologia (in generale) non tratta quindi di un ideale 'metafisico', inteso nel senso speculativo tradizionale, bensì di una considerazione razionale del campo dell'essere dato nell'esperienza. Del resto, «il "compito" ultimo di chiunque sia eideticamente "focalizzato" è quello di "tornare indietro" al variegato dominio dell'esperienza e dei fatti individuali per applicare ad essi le leggi e i principi fondati in questa o quella regione: "l'applicazione di questi... concetti a determinati individui è un compito apoditticamente e incondizionatamente necessario, ed è di fatto regolato dagli assiomi (regionali)"»²²⁹. È in questo senso che va intesa anche la prescrittività dell'ideale al reale, ed è in questo medesimo senso che si tratta di direzionare l'attenzione alla ricerca delle strutture a priori del mondo.

D'altronde, nella prospettiva della *Crisi*, il compito di un'ontologia del mondo viene parzialmente accantonato per «accingerci a realizzare un compito che, come risulterà ben presto, è molto più grande, un compito che del resto include l'ontologia stessa»²³⁰; si tratta, ovviamente, del secondo compito che abbiamo identificato all'inizio di questo paragrafo: il compito di una riduzione trascendentale. In esso è riscontrabile il primo senso della razionalità

²²⁶ *ivi*, p. 79.

²²⁷ *ivi*, p. 331.

²²⁸ *ivi*, p. 174.

²²⁹ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 220.

²³⁰ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 170.

che abbiamo citato, la ragione trascendentale come ‘*Vernunft*’; nella prospettiva trascendentale, che è la prospettiva fenomenologica per come l’abbiamo caratterizzata dall’inizio del presente capitolo, assistiamo ad «un mutamento totale dell’atteggiamento naturale»²³¹ che porta a scoprire la correlazione universale di mondo e coscienza.

Il compito di una scoperta del trascendentale e la scoperta del trascendentale, tuttavia, non esauriscono l’ideale della razionalizzazione e neppure dell’analisi della razionalità trascendentale; «nel rivolgimento dell’epochè nulla va perduto, nulla degli interessi e dei fini della vita mondana, nulla, perciò, dei fini della conoscenza»²³². Sembra anzi, in relazione a quella che abbiamo definito come “ontologia del mondo-della-vita”, che «una chiarificazione ultima di tale ontologia è possibile solo tramite il filtro di una riflessione sulla soggettività trascendentale»²³³. La scoperta del trascendentale si rivela quindi come spazio di apertura, non come conclusione, fino al punto che, unendo i due ‘sensi’ di razionalità, possiamo definire come «vero compito filosofico» la realizzazione dell’ideale di «portare i principi alla luce in ogni ambito e verificarne l’autenticità, risolvere i problemi trascendentali che li riguardano [e] risalire alla loro origine e al loro significato fenomenologico, mostrarli nel regno delle essenze intuitive come matrice autentica della conoscenza in quanto dati della ragione»²³⁴: si tratta, in altri termini, di compiere una razionalizzazione della ragione, la riconduzione del suo agire in ogni ambito (conoscitivo, assiologico, pratico) a principi razionali. L’attuazione del trascendentale quindi non solo lascia aperte le possibilità di una razionalizzazione dell’empirico, ma aggiunge ad essa gli ideali di una razionalizzazione del mondo-della-vita e della ragione stessa.

Sulla scorta di questa consapevolezza ci interessa ora, però, analizzare il nascere stesso di questi ideali e la possibilità del darsi del concetto di “ideale” in generale, concetto non più inteso dal punto di vista teoretico, come ‘mondo delle idee’, ma dal punto di vista pratico, come prospettiva da realizzare.

²³¹ *ivi*, p. 176.

²³² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 202.

²³³ DELL’ORTO, Francesca, “Ontologia e riduzione. Sulla realtà in fenomenologia”, in *Spazio Filosofico* Vol. 2 N. 8, 2013, p. 313. Vedi HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 526.

²³⁴ HUSSERL, Edmund, *HUA III, I: Ideen*, cit., p. 24 (citato in DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 140).

CAPITOLO SECONDO

L'ideale

1. Introduzione

Definito il contesto teorico all'interno del quale si svolge la nostra ricerca, l'ambito delle idee nei suoi rapporti al mondo reale, possiamo ora analizzare la comprensibilità e la possibilità del sorgere di ideali pratici, 'compiti infiniti', come vedremo, nel quadro della teoria husserliana. Ciò ci porterà quindi anche a considerare, nel terzo e ultimo capitolo, la possibilità e la crisi di questi ideali pratici in generale e, in particolare, della crisi delle scienze europee. Nell'analisi della possibilità di porsi dei compiti ideali secondo la concezione fenomenologico-husserliniana seguiremo principalmente il testo *La teleologia nella storia della filosofia*¹, raccolta di brani coevi alla *Crisi* che indagano in modo particolare il darsi dell'ideale della filosofia, prospettiva che noi prenderemo ad esempio delle caratteristiche del darsi degli ideali in generale.

Una volta definito infatti che con il concetto di "ideale" si intende un compito infinito vedremo come Husserl chiarisca in questo testo ciò che 'serve' per intendere correttamente un ideale: la chiarezza del compito e la sua assunzione a volontà personale. La chiarezza a sua volta riguarda sia l'evidenza dell'obiettivo, una sua anticipazione definita, sia la consapevolezza di una sua possibilità, vale a dire un'indagine della sua realizzabilità e del metodo che deve condurre alla sua attuazione; affronteremo invece, per la sua assunzione a volontà personale, le modalità del darsi di un compito nella sfera pratica.

La filosofia si rivelerà centrale nell'analisi del tema dell'ideale anche per un secondo motivo, oltre che per la sua esemplarità: è proprio in concomitanza alla nascita della filosofia, infatti, che si può parlare della genesi di compiti ideali infiniti in generale. È infatti grazie al sorgere dell'ambito delle idee come qualcosa di sovratemporale, universale e infinito che la pratica si svincola dai «compiti realizzabili e, senza dubbio, già da tempo realizzati»² della

¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit.

² *ivi*, p. 79. Cfr. anche *ivi*, p. 84 sgg.

tradizione e può proporre qualcosa di nuovo. Prima della idealizzazione di un piano universale e sovratemporale tutto si concretizza in una stabilità solo empirica, una «tipicità»³ simile a quella che abbiamo visto costituirsi nei *typoi*, per cui ognuno «sa come bisogna decidere razionalmente in ogni situazione vera o falsa e quali sono le ragioni o le differenze rilevanti o irrilevanti, a tale riguardo»⁴. E ciò vale anche nella dimensione dei ‘compiti’: nella vita pre-filosofica (intendendo con essa sia una società storica precedente alla nascita della filosofia sia la vita propria anche di scienziati nella quotidianità extra-scientifica) «si tratta di un vivere umano, che è tale negli interessi pre-dati, [...] in particolare derivanti da quegli impulsi istintivi che accordiamo anche agli animali. Negli interessi abituali (e, nel contesto comunitario, il corrispettivo noi-comunità dell'essere umano) l'essere umano è diretto ad obiettivi che sono abitualmente validi per lui»⁵. Si tratta di un porsi compiti ed un agire fondati sulla consuetudine, al massimo su di una trasmissione di saperi mediante l'esercizio⁶, in cui il compito non si interessa di nulla di ‘nuovo’. O, meglio, «ogni nuovo risultato di questo agire rientra immediatamente in queste tipologie»⁷, aggiungendosi alla stratificazione di interessi e metodi abituali, i quali addirittura informano la visione della novità: «relativamente alle regioni sconosciute, l'essente insito in esse in maniera completamente indeterminata [è] comunque anticipato nell'aderenza ad un senso della tradizione»⁸, e anche l'obiettivo «non può essere mai assolutamente nuovo, bensì si sviluppa, e può svilupparsi, sempre soltanto come una comprensibile trasformazione di quegli obiettivi da sempre familiari e realizzati già da molto tempo»⁹. Per Husserl a tutto questo si contrappone la novità della filosofia, la quale «si lascia alle spalle tutta l'implicazione ingenua della tradizione»¹⁰ e, quando essa diviene consapevole di sé, arriva ad interrogarsi proprio sui presupposti, sulle abitudini; essa critica e «dapprima rende non operativa la particolare prassi in questo momento attiva», l'abitudine, «e poi, nella libera presa di coscienza, [...] porta questa prassi ad essere un'attività di tipo “razionale”»¹¹. È quindi grazie alla nascita della filosofia che può darsi la possibilità di porsi compiti “ideali”,

³ *ivi*, p. 85.

⁴ *ivi*, p. 89.

⁵ *ivi*, p. 84.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 79.

⁷ *ivi*, p. 86.

⁸ *ivi*, p. 93.

⁹ *ivi*, p. 100.

¹⁰ *ivi*, p. 94.

¹¹ *ivi*, pp. 87-88. L'indagine sui presupposti avviene con la *scepsi* sofista e con Socrate, cfr. HUSSERL, Edmund, *Storia critica delle idee*, cit., p. 30, Id., *Introduzione all'etica*, cit., p. 34 sgg. È evidente qui un riferimento a ciò che Husserl riprenderà con l'idea dell'*epochè*.

che esulano dalla tradizione e dall'abitudine per porsi l'obiettivo di realizzare un fine ideale, valido per ognuno e in ogni tempo. Per Husserl la filosofia porta addirittura ad «un nuovo grado dell'umanità e della ragione», «il grado di un'esistenza retta dalle norme ideali di un compito infinito [...] nell'assoluta universalità»¹²: è in questa universalità infatti che si possono dare «veri valori» e «beni autentici»¹³ in quanto razionali ed eterni, e «lo spirito della libera critica e della libera normatività [...] permea tutta l'umanità e crea nuovi e infiniti ideali»¹⁴. Certo, ciò non significa che prima della filosofia non nascessero questioni legate alla dimensione universale o ideali pratici, tuttavia per Husserl queste prospettive «sono riferite a quel mondo delle tradizioni nazionali, nelle quali il mitico è uno strato comune profondamente penetrato nella più ordinaria quotidianità. Già da sempre nel mito universale era presente una sete di sapere relativa al mondo, ossia una curiosità, che di sicuro non si può non dire pratica»¹⁵, ma che fornisce risposte non universali e quindi non «autentiche» e non «vere».

I compiti dettati da un ideale chiaro si differenziano poi perché per essi «non è certo legittimo presupporre in maniera non problematica l'obiettivo»¹⁶, per tali compiti l'anticipazione non è giustificata da una abitudine, come avviene per le azioni tradizionali, ma la giustificazione si interessa anche della loro possibilità di realizzazione, non accettando il solo fatto del loro darsi. È anzi «decisiva la chiarezza sul percorso da seguire e dunque, sul punto di partenza, di inizio e di prosieguo di un metodo che funge in maniera evidente»¹⁷, come vedremo. Husserl si preoccupa molto, nei testi raccolti in *La storia della filosofia e la sua finalità*, di chiarire il valore volontario del compito, al fine che esso risulti fondato nella volontà libera del singolo e non, ad esempio, assunto passivamente. Questo perché, come vedremo, è nella chiarezza della progettazione e nella cosciente volontà dell'attuazione che un compito, soprattutto in quanto caratterizzato da un obiettivo costante, si rivela giustificato. Per questo l'obiettivo va giustificato anche nella sfera pratica dell'agire umano, che venga indicato come oggetto «di valore assoluto», che presenti una motivazione ed un metodo che portano al realizzarsi del fine. La necessità di questa giustificazione è data anche dal fatto che gli ideali vengono trasmessi, di generazione in generazione. Quindi se anche una prima fondazione o una successiva rifondazione avessero guadagnato la legittimità e l'assenza di presupposti, è

¹² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 349.

¹³ *ivi*, p. 337.

¹⁴ *ivi*, pp. 347-348.

¹⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 93.

¹⁶ *ivi*, p. 99.

¹⁷ *ivi*, p. 104.

chiaro che per colui che si ripropone il conseguimento dell'ideale tale legittimità e assenza di presupposti dev'essere ri-attualizzata.

Per un terzo motivo, in ultima, si dà una stretta relazione tra la questione dell'ideale e la concezione husserliana della filosofia, ovvero il fatto che egli riconosce nel compito filosofico l'ideale supremo dell'umanità. Accenneremo in conclusione a questo aspetto, che del resto è stato anticipato nella conclusione del precedente capitolo. Considerato dal punto di vista pratico, l'ideale della filosofia assume infine anche un "valore", in quanto conduce alla pienezza della razionalità fondata e cosciente di sé. Se già «con la semplice concezione delle idee l'uomo diventa a poco a poco un uomo nuovo»¹⁸, perché guidato da interessi ideali (e quindi universali), con la sopraggiunta fondatezza e coscienza della razionalità la filosofia svolge «la funzione di una considerazione libera e universalmente teoretica che abbracci anche tutti gli ideali e l'ideale totale: dunque l'universo di tutte le norme. La funzione che la filosofia deve costantemente esercitare [...] è una funzione arcontica per tutta l'umanità»¹⁹.

Assumiamo quindi, per tracciare il senso del termine "ideale" in una prospettiva fenomenologico-husserliana, l'ottimo esempio fornito da Husserl stesso della filosofia, per indagarne le caratteristiche e definirne la possibilità.

2. La definizione di Ideale

Si rivela necessario, in primis, definire cosa si intenda con "ideale" e come tale definizione si rapporti con una sfera di termini ad essa legati. Un'occorrenza utile a tale definizione si trova nei saggi pubblicati da Husserl per la rivista giapponese *Kaizo*, in cui «*das "Ideal"*»²⁰, l'ideale, viene esplicitamente distinto dall'uso del termine "idea" (*Idee*) qui usato per riferirsi al prodotto della variazione eidetica operata per identificare l'essenza "uomo": facendo riferimento a ciò che scaturisce «dalla più libera variazione di tutti i momenti suscettibili di variazione relativi ai singoli uomini in generale che fungono da esempi», si determina, dice Husserl, «quale specificazione particolare a sua volta pura, l'idea (non

¹⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 335.

¹⁹ *ivi*, p. 348.

²⁰ HUSSERL, Edmund, *HUA XXVIII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, SEPP Hans Rainer, NENON Thomas, Kluwer, Dordrecht 1989, p. 19 (trad. italiana: *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di SINIGAGLIA, Corrado, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 21).

l'ideale!) di uomo»²¹. Se l'idea indica una nozione teoretica, una nozione “pura” derivante dalla variazione eidetica, l'ideale viene distinto da questa per indicare un termine attinente alla sfera pratica, in cui è presente una valutazione positiva e il cui perseguimento si pone come obiettivo di una volontà. Husserl, però, non rimane fedele a questa distinzione terminologica, ed utilizza invece proprio il termine “idea” per riferirsi, in una specie di metonimia, tanto all'obiettivo di questo agire basato su una valutazione universale, di un agire caratterizzato dalla «migliore scienza e coscienza»²² e che aspira alla realizzazione di questa idea, quanto al complesso stesso di questo agire. Questo perché l'idea, oggetto sovratemporale ed universale, viene qualificata anche come «[forma] suprema dal punto di vista assiologico», come «lo stadio più elevato»²³ in quanto valore universalizzabile e per questo utilizzata per indicare l'obiettivo pratico di un ideale. Essa si coglie nel suo valore assoluto per la sua caratteristica di rimanere tale indipendentemente dal tempo e dal soggetto che le pensa: come abbiamo già accennato, infatti, la variazione eidetica vale per tutte le idee di ragione e come avviene per gli oggetti teoretici, così «nel trapasso nel puro “in-generale” (*das reine Überhaupt*) [...] sorgono così [anche] i concetti normativi del bene, del bello, dello statista veramente buono, del vero giudice, del vero onore, del vero coraggio e della vera equità e i concetti fondamentali della critica stessa: il giusto, l'ingiusto, il vero, il falso, ecc.»²⁴. Come si vede negli esempi citati da Husserl, si identificano così quelle che consideriamo normalmente come “idee etiche”, e soprattutto l'idea suprema del “bene”, ma anche contenuti più specifici, come l'idea del “vero giudice” e pure la nozione stessa di “vero”: per quest'ultima vale il fatto che come per gli oggetti ideali dal valore positivo o negativo, «le cose stanno esattamente allo stesso modo con gli oggetti logico-ideali, come le proposizioni, le dimostrazioni, le teorie. Quelli veri hanno il valore della verità, quelli falsi il disvalore della falsità; [...] nella gioia per la verità, si sente il suo valore originariamente nella modalità della percezione di un valore; ogni verità ha un valore positivo, essa è il valore logico positivo»²⁵. Come vedremo più approfonditamente, i valori suscitano dei sentimenti che spingono il soggetto a perseguirli; tanto più, ovviamente, questo vale per gli ideali, di valore “assoluto”, tra cui compare anche la verità. Per tornare quindi alla caratterizzazione generale di questi “ideali”, possiamo notare come, per Husserl, in questa aspirazione «possiamo

²¹ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 21.

²² *ivi*, p. 39.

²³ *ivi*, p. 87.

²⁴ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 298.

²⁵ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 71. Sul riconoscimento della verità come valore cfr. anche *ivi*, p. 212, ID., *La crisi*, cit., p. 345.

distinguere un ideale ‘assoluto’ di perfezione da quello ‘relativo’»²⁶: se il primo si caratterizza come limite massimo di perfezione, il secondo pondera questa aspirazione al valore assoluto in base alla situazione, identificando il meglio possibile realizzabile nella sfera pratica attuale. Risulterà molto interessante tale riferimento al “meglio possibile realizzabile”, così come la sottolineatura che tale distinzione non diminuisce tuttavia, per Husserl, il valore dell’ideale relativo né discosta dalla aspirazione alla realizzazione dell’ideale assoluto.

Comprendiamo ora perché tale aspirazione alla realizzazione degli ideali potesse darsi solo con lo sviluppo dell’ambito delle idee, facendo essi riferimento ad un’idea come oggetto sovratemporale e universale, valutata positivamente, che si pone come obiettivo da realizzare. In generale per Husserl gli uomini, nella coscienza, si dirigono con il pensiero verso un oggetto, e a questa tematizzazione si accompagna una valutazione: gli uomini sembrano infatti costantemente «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»²⁷. Anche allo sguardo conoscitivo rivolto alla cosa, dunque, si accompagna una valutazione ed una prospettiva pratica sulla cosa, in quanto tale sguardo è atto unitario di una ragione che, come vedremo, si rivelerà unitaria nei suoi aspetti teoretici, pratici e assiologici. Anche quando la tematizzazione è scientifica dunque, paradossalmente, essa è in realtà mossa da un “interesse”, che può essere definito teoretico, per la verità: un interesse che indica cioè nella verità un valore da perseguire e che «si appaga nella produzione conforme alla conoscenza, nella realizzazione di verità»²⁸. Se tale valutazione, porta ad una azione pratica, la tematizzazione si caratterizza come un “tendere”²⁹ che individua un fine, uno scopo, e determina un “compito”, ovvero un obiettivo della volontà abitualmente costante³⁰ (qualora l’azione non si risolva in un immediato risultato). Si danno così svariati tipi di compiti, di orientamenti costanti della volontà, nell’ambito pratico e nella vita quotidiana. Ma solo nel momento in cui viene valutato l’ambito delle idee possono darsi anche compiti ‘ideali’. E, parallelamente, solo in questa caratteristica del compito come “volontà costante” è comprensibile come sia perseguibile anche un ideale “assoluto”, non essendo il compito limitato alla relatività della situazione ma potendo protrarsi nel tempo come volontà costante. L’ideale può così meglio definirsi come «costante orientamento secondo una norma»³¹; si tratta di cogliere l’assoluto valore delle idee di ragione

²⁶ HUSSERL, Edmund, *L’idea di Europa*, cit., p. 40.

²⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 339.

²⁸ Cfr., HUSSERL, Edmund, *Introduzione all’etica*, cit., p. 16.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 82.

³⁰ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., pp. 61-62.

³¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 335.

e orientare la volontà per la loro realizzazione. Se il compito si caratterizza per questa sua persistenza nella volontà, nell'avere un obiettivo costante, ciò non significa che il soggetto «persevera nel senso che resta definitivamente risolta nella propria decisione, ecc. Le validità fondate in modo permanente non hanno bisogno di essere sempre permanenti per questo Io. Esso persevera, anche nelle “modificazioni” qui possibili e così abituali»³², per cui l'ideale assoluto può farsi ‘norma’³³ generale del vivere della persona, rimanendo obiettivo costante nel corso della vita indipendentemente da variazioni o dal porsi di altri fini, fino al suo raggiungimento. Concretamente, in un ordine gerarchico della valutazione dei fini, l'ideale può subordinare altri scopi ed altre azioni al suo raggiungimento al punto che, se l'ideale informa il contesto in cui si svolge, l'azione viene valutata positivamente se ha come motivo determinante e puro dell'agire quel preciso ideale³⁴; allo stesso modo, l'esperienza o l'oggetto vengono valutati positivamente se sono utili al raggiungimento dello scopo. In questo senso si può parlare di “correttezza” e di “adeguatezza”, in relazione ad una norma ideale che si dà come “il vero” in diversi contesti: negli esempi forniti da Husserl, tale norma si esprime nell'idea del “vero giudice”, dello statista “veramente buono”, della “vera equità”. Ed in questo senso, in quanto dotato di valore, l'ideale si caratterizza come idea verso cui tendere, tanto idealmente nel giudizio quanto praticamente nella ricerca della sua attuazione.

Il compito, ogni compito, si prefigura così come progettazione rivolta al futuro, ma perché esso stesso sia “valido”, deve appunto tendere alla propria realizzazione. Questa è in realtà quella che potremmo definire la ‘norma assoluta’ della ragione, ovvero l'esigenza dell'evidenza (il riempimento) che, come abbiamo già visto nel primo capitolo, caratterizza la struttura stessa dell'intenzionalità: la validità di un'intenzione, la sua “adeguatezza” e “verità”, si dà nel momento in cui ad una prima anticipazione vuota segue il riempimento, in cui ciò che è stato pensato in modo vuoto si offre “in carne ed ossa”. È la sintesi di coincidenza che genera l'evidenza. Se tale evidenza significava il verificarsi della conoscenza, e quindi ciò a cui l'intenzione conoscente mirava nella prospettiva dei giudizi, essa si rivela anche in ambito pratico come la validazione di un obiettivo: anche il tendere che determina un compito mira ad un suo realizzarsi³⁵. Riprendendo un famoso esempio kantiano, anche Husserl evidenzia come «l'attrattività rappresentata è così poco un'attrattività reale, quanto poco, nel desiderare, un

³² HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 63.

³³ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 5.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 87. Vedi *infra*, il legame tra ideale e norma (paragrafo 4.4).

³⁵ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 67.

milione rappresentato è un milione reale»³⁶: primaria è la realtà, «su cui si edifica una coscienza della realtà del valore»³⁷ e, in generale, ogni “tendere”. Tale struttura però si rivela particolarmente articolata e complessa in ambito pratico, ancor più nel caso dell’ideale. Se, in generale, «ogni compito indica un obiettivo da realizzare mediante una certa attività, mediante un certo agire, nell’assunzione è insieme assunta l’anticipazione, la certezza preliminare di lavoro che va compiuto e nel quale, in ultima analisi, l’obiettivo dovrebbe giungere a compimento»³⁸; ciò per l’ideale si rende problematico per la possibilità stessa dell’ideale di essere un obiettivo “a lungo termine”, rappresentabile come una volontà costante che, abbiamo detto, può direzionare anche l’intera vita del soggetto. Quindi il “compimento” che l’ideale si trova a dover giustificare e la “certezza di lavoro che va compiuto”, così come la certezza del suo obiettivo, devono resistere all’ordine di un tempo anche possibilmente molto lungo.

L’ideale infatti, continuando la riflessione di Husserl, «prima di essere conseguito non è realmente un possesso, bensì un pro-posito. Dapprima esso è pro-posto soltanto in una vacillante mancanza di chiarezza ed in tale situazione, se portato ad una considerevole chiarezza, può condurre talvolta all’evidenza della possibilità di conseguire l’obiettivo, talaltra, però, anche all’evidenza negativa»³⁹; si tratta quindi, per giustificare il darsi degli ideali, di definire prima di tutto la chiarezza del loro obiettivo, definire al meglio ciò verso cui si tende. Abbiamo già indicato come l’obiettivo di un ideale sia un’idea universale ed eterna, la quale, abbiamo visto nel precedente capitolo, si dà come unità definita. Essa, però, non si dà certo con la certezza di qualcosa che nel reale può giungere a compimento né, di conseguenza, fornisce un “metodo”, ossia chiarisce il lavoro attraverso cui diventi possibile realizzarla. Accertato quindi il valore dell’idea, la sua possibilità di essere assunta a norma, resta da chiarire come essa possa effettivamente realizzarsi, con il rischio che finisca per indicare una “evidenza negativa” della legittimità dell’ideale, qualora non si riconosca fondata la sua possibilità. Analizzando la costituzione stessa dell’idea così come l’abbiamo descritta nel precedente capitolo nella sua peculiare determinazione attraverso la variazione eidetica, si nota come essa si presenti ‘per definizione’ in quanto «abbozzo anticipante di una nuova serie» a cui si accompagna la consapevolezza di essere «pensata nella prospettiva del suo *riempimento possibile*»⁴⁰; la sua possibilità nella prospettiva del ‘reale’, tuttavia, è inficiata dal fatto che

³⁶ *ivi*, p. 69-70.

³⁷ *ivi*, p. 67.

³⁸ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 75.

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 374 (corsivo nostro).

questa serie sia ripetuta «sempre di nuovo, e sempre di nuovo - in infinitum»⁴¹. Le idee, come avevamo visto, se intenzionate attraverso un atteggiamento non eidetico ma da una prospettiva reale, si presentano come «infinità intenzionali, non sono come le cose reali»⁴². Il compito, dunque, non si rivela più volontà costante in un “lungo termine”, ma addirittura come un vero e proprio «compito infinito»⁴³ di adeguazione all’idea. Vedremo come possano darsi questi compiti infiniti, e come una certa nozione di “infinito” sia temporalmente realizzabile, dovendo passare per forza di cose, però, attraverso un tempo pensato come altrettanto infinito; solo così si può giustificare la realizzazione di tali compiti, che si caratterizzano quindi costruiti da «idee universali che suggeriscono una direzione a un’umanità»⁴⁴ e non come compiti pienamente realizzabili dal singolo uomo.

Siamo quindi arrivati a definire l’ideale come un compito infinito dettato da un’idea di valore assoluto. Affinché tale ideale trovi realtà, però, è paradossalmente necessario che diventi compito effettivo di un singolo uomo. Solo la singola persona, infatti, può agire direttamente nel mondo e farlo razionalmente, seguendo il compito. Tale agire, indirizzato dall’assunzione del compito, può essere motivato dalla bontà del fine, riconosciuto come “valore assoluto”, eppure come abbiamo visto l’assunzione di un compito prevede la possibilità della sua realizzazione. È necessario che «prima dell’agire vero e proprio e del suo effettivo conseguire l’obiettivo, [ci sia], per così dire, come un a-priori, come un’evidenza che viene prima (prima dell’atto), quella del nostro potere-in-qualche-modo»⁴⁵, ricorda Husserl. Perché ciò avvenga, dunque, l’uomo dev’essere consapevole della possibilità che il fine sia quindi raggiungibile, e l’unico modo per farlo è riconoscerlo come obiettivo dell’intera umanità, ed insieme riconoscere che perché si realizzi effettivamente, la “certezza del lavoro che va compiuto” include l’agire del singolo uomo. Si tratta quindi di un vero e proprio “dovere” morale di assumere l’ideale come fine proprio, come qualcosa «che prima di tutto “deve essere realizzato” da me, nel volere che inizia ora (nel decidermi)»⁴⁶. La moralità sta infatti nell’agire responsabile in quanto razionale, non dettato da un obbligo ma dal fatto di essere frutto di una ragione universale. Guadagniamo così l’ultima caratteristica che sembra, per Husserl, contraddistinguere l’ideale: la sua assunzione consapevole. Parlando di un ideale in particolare, l’ideale del singolo, che qui ci può fungere da esempio, il filosofo sottolinea che

⁴¹ *ibid.*

⁴² *ivi*, p. 335. Cfr. *supra*, capitolo 1 paragrafo 4.

⁴³ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 349.

⁴⁴ *ivi*, p. 326.

⁴⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 76.

⁴⁶ *ivi*, p. 66.

quanto più liberamente e chiaramente l'uomo abbraccia con lo sguardo la propria vita, valuta e considera le proprie possibilità 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, distinguendoli a seconda dell'attività, dell'opera e del carattere abituale⁴⁷.

È evidente in questo passo come sia questa consapevolezza, questa coscienza di sé a permettere un agire motivato, direzionato verso il fine, ed è in questa consapevolezza che il soggetto può interrogarsi cercando la chiarezza di ciò che vuole effettivamente, e indagarne le possibilità di realizzazione. Si dà, quindi, in primis una «chiarificazione analitica» del compito, a cui segue l'affermazione della possibilità di realizzazione nella forma di una «“esplicitazione”, verso la produzione dell'evidenza»⁴⁸ che motivi la volontà. Tale esplicitazione si collega all'elemento peculiare dell'etica husserliana: il legame del dovere al “potere” di un soggetto⁴⁹. Questa esplicitazione è infatti la chiarificazione del “potere-in-un-certo-modo” a cui abbiamo accennato prima. È questa fondamentale esplicitazione a garantire la possibilità e la sensatezza dell'obiettivo nel suo percorso di realizzazione, come vedremo meglio. È necessaria quindi la chiarezza dell'obiettivo, ma non è tutto ciò che serve per il darsi di un ideale; non si tratta solo dell'obiettivo, ma di un'unità che comprende l'azione stessa del soggetto. Tale unità che porta all'ideale, «se può essere sorta solo nel singolo, essa sorge però proprio come idea», ma insieme «opera in quanto viene riconosciuta come tale e, poi, necessariamente assunta nella volontà»⁵⁰; non si tratta solo di comprendere un'idea, ma di assumerla come volontà, giudicare e volere l'idea. E se «ogni compito indica un obiettivo da realizzare mediante una certa attività, mediante un certo agire»⁵¹, nel nostro caso tale obiettivo

⁴⁷ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., pp. 41-42.

⁴⁸ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 76.

⁴⁹ Cfr. DESMEULES, Marie-Hélène, codirettrici di tesi BENOIST, Jocelyn e ARRIEN, Sophie-Jan, *De la description à la prescription. Recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de l'œuvre de Husserl*, Tesi discussa per il conseguimento del titolo di dottore in filosofia presso l'Université Paris 1 e presso l'Université Laval, 22 giugno 2017, p. 377 sgg.

⁵⁰ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 139. Cfr. anche ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 23.

⁵¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 75.

si rivela come "idea infinita" e ne va giustificata la possibilità di raggiungimento attraverso un necessario percorso di realizzazione, di cui tenteremo di rendere conto.

Tale questione ci consente qui di compiere un'analisi che differenzi la nostra definizione di "ideale" da una serie di termini affini e che per Husserl stesso sembrano presentare una certa "somiglianza di famiglia". Proprio la credenza di un possibile raggiungimento, e quindi l'azione pratica che ne consegue, è ciò che distingue l'ideale da una "norma" (*Norm*): l'ideale riguarda il perseguimento di realizzazione di un essere ideale, un'idea, come si è chiarito fin qui; la normatività invece funge da criterio di correttezza o scorrettezza stabilendo come le cose "devono essere"⁵². Anche l'ideale ha una funzione normativa, e anzi è una sua importante funzione, quand'esso viene assunto dal soggetto come metro della perfezione universale per valutare la realtà, ma esso si dà anche e soprattutto come obiettivo da realizzare. Inoltre, secondo la lettura storica di Husserl, è solo con la filosofia che l'ideale si identifica pienamente con la norma, in quanto ideale universale, ma ciò non significa che la norma sia di per sé razionale ed universale; senza riferirsi alle norme mitico-religiose delle comunità pre-filosofiche a cui lo stesso Husserl fa riferimento, la stessa prospettiva etica edonistica pone una norma che, per il filosofo, non può essere riconosciuta come universale⁵³. In modo simile alla relazione con la normatività si può descrivere il rapporto dell'ideale con il concetto di "atteggiamento" (*Einstellung*): come la norma e l'ideale, questo concetto indica un qualcosa che direziona la vita nel suo complesso, o quantomeno un suo periodo, e Husserl sottolinea che esso può determinare anche «lo stile delle direzioni pretracciate della volontà o degli interessi, gli scopi finali, le operazioni culturali»⁵⁴. Anche qui, dunque, si dà uno stretto rapporto con il concetto di "ideale", ancor più per il fatto che l'atteggiamento prevede una direzione pratica, l'indicazione di una volontà e persino "scopi finali". Eppure, gli stessi ideali possono mutare gli atteggiamenti: la stessa nascita della "cultura ideale", ossia della filosofia, significa un «rivolgimento»⁵⁵ dei modi dell'umanità, degli atteggiamenti precedenti, a favore ad esempio dell'adozione di un nuovo atteggiamento teoretico. Inoltre, come evidenziato per la normatività, l'atteggiamento non si caratterizza di per sé come un ideale da perseguire ma si

⁵² Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 6, DESMEULES, Marie-Hélène, *De la description à la prescription*, cit., p. 5.

⁵³ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 237. Per il riferimento alle norme mitico-religiose pre-filosofiche, vedi ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 91, ID., *L'idea di Europa*, cit., p. 75 sgg. La normatività è del resto caratteristica dell'uomo, nel porsi dei compiti e nel perseguirli, anche se non come compiti ideali e infiniti; dice Husserl: «anche il papuasio [...] ha i suoi scopi e agisce razionalmente, riflette alle possibilità pratiche» (ID., *La crisi*, cit., p. 349). In ID., *L'idea di Europa*, cit., p. 71, Husserl riconosce che «ogni genere d'atto di coscienza è attraversato da una coscienza normativa».

⁵⁴ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 338.

⁵⁵ *ivi*, p. 339.

tratta appunto di «uno *stile* abitualmente definito della vita»⁵⁶; si tratta perciò di due concetti ben distinti.

Se il legame con il concetto di “compito” (*Aufgabe*) è già stato visto ed utilizzato, indicando espressamente l’ideale come “compito infinito”, anche la relazione con i concetti di “fine” e “scopo” (*Zweck*) risulta facilmente intuibile; e, del resto, non sembrano avere un uso precipuo: l’ideale può essere espresso come “fine ultimo”, “scopo supremo” e simili nel suo essere valutato “di valore assoluto”, rispetto ad altri valori relativi. Fini e scopi intermedi, tra l’altro, si possono dare in vista dell’ideale e quest’ultimo può anche essere indice di valutazione per l’adeguatezza di questi ad uno “scopo finale” individuato nell’ideale stesso.

Più problematico è invece il legame dell’ideale con il “telos” e con l’“entelechia”. Il primo dei due termini sembra essere utilizzato da Paci, nella *Prefazione* al testo della *Crisi*⁵⁷, perlopiù come se avesse un riferimento unitario, anche se ricorrente in diverse occasioni, come “il” telos della storia, della vita e delle scienze. Biemel, dal canto suo, nella *Introduzione* utilizza il termine con più parsimonia, riferendosi esclusivamente al telos «sorto con la filosofia greca»⁵⁸. In realtà nel testo della *Crisi* il termine non viene utilizzato spesso, il più delle volte con l’accezione utilizzata da Paci la quale prevede l’idea di una tendenza ‘vitale’, trainante e operante anche inconsciamente o, meglio, “oscuramente”⁵⁹, «verso cui tende di nascosto, per così dire, il divenire spirituale nel suo complesso»⁶⁰. Tale tendenza sembra quindi portare ‘teleologicamente’, appunto, allo scopo finale dell’umanità, ovvero «la rivelazione della ragione universale, “innata” come tale nell’umanità»⁶¹. In questo senso si trova anche il termine “entelechia”, utilizzato poche righe prima da Husserl per riferirsi al fine intrinseco dell’umanità. Se il telos è infatti più spesso riferito alla vita, l’entelechia è più prettamente indicazione della finalità interna dell’uomo verso la piena finalità. Tale concezione di una finalità intrinseca alla vita e, inseparabilmente, all’uomo, ha tuttavia anche un utilizzo in cui si può avvicinare all’uso che abbiamo fatto fin qui del termine “ideale”: quando questo telos (o l’entelechia) diventa cosciente, «esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà»⁶² e assume così una forza reale data dall’agire degli stessi uomini in quella direzione.

⁵⁶ *ivi*, p. 338 (corsivo nostro).

⁵⁷ PACI, Enzo, “Prefazione”, in HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di BIEMEL, Walter, Il Saggiatore, Milano 1961, *passim*.

⁵⁸ BIEMEL, Walter, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁹ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 44, 158, 539, 540.

⁶⁰ *ivi*, p. 334.

⁶¹ *ivi*, p. 44.

⁶² *ivi*, p. 334.

In questo senso il termine non abbandona quell'idea di una direzionalità intrinseca ma acquisisce una nuova sfaccettatura di vero e proprio "compito", molto spesso collegato alla filosofia, come avevamo individuato nell'uso del termine da parte di Biemel⁶³. Mentre l'uso del termine "entelechia" rimane più definito, non mancano in realtà anche alcune occorrenze più generiche per il termine "telos", in cui esso, pur carico dei significati sopra presentati, non può essere inteso in modo rigido ed equivale ad un generico uso del termine "scopo"⁶⁴. Abbiamo riportato queste ultime occorrenze all'interno del testo della *Crisi* perché risultano particolarmente esaustive dell'uso e anche della sua frequenza all'interno dei testi analizzati nella produzione dell'ultimo Husserl. Approfondiremo, almeno per quanto interessa i nostri scopi, l'analisi della "teleologia" nel penultimo paragrafo del presente capitolo; ciò che in questa sede interessava era mostrare il rapporto e la distinzione tra questi concetti e l'indicazione data per il termine "ideale". Anche in quest'ultimo confronto, in definitiva, l'ideale conferma il suo valore di attività finalizzata cosciente, nonché indirizzata (al pari del telos inconsapevole) alla "ragione universale".

Si tratta ora di analizzare meglio le varie peculiarità dell'ideale stesso, in una doppia direzione: il prossimo paragrafo intende analizzare la chiarezza dell'obiettivo, mentre i successivi ne indagano la possibilità pratica. Era tuttavia importante giungere in primis ad una sua definizione che delineasse il senso delle sue caratteristiche e ne chiarisse l'origine. Proveremo di seguito a mostrare come l'ideale possa essere definito come "compito infinito di realizzazione di un'idea", cosa ciò comporti, come si giustifichi e come si realizzi nel mondo storico.

3. *Idea e ideale, infinito e chiarezza*

Abbiamo visto nel precedente capitolo, in più riprese, come la questione dell'"idea" sia strettamente intrecciata con diverse indicazioni di "compiti", per quanto allora legati principalmente alle produzioni della scienza e della filosofia, qui estesi al progetto di realizzazione di diversi tipi di ideali. Sembra che siano proprio le peculiarità delle idee a

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 46, 290, 334.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 109.

caratterizzare quelli che abbiamo definito come “compiti ideali”. Ci interessa ora comprendere il senso di questa caratterizzazione.

Il sorgere di questi compiti ideali avviene con la nascita della filosofia, secondo Husserl, nell’oltrepassare la vita quotidiana caratterizzata da contenuti, scopi e regole pertinenti alla vita pratica della quotidianità per giungere all’ideazione di oggetti, fini e validità universali. Egli ricostruisce anche una mitica nascita della filosofia, nell’incontro dei Greci con i barbari, nell’interazione tra le due culture, a cui segue il sorgere di contenuti identici e trasversali: la comunitarizzazione di un contenuto identico, al di là delle differenze culturali, determina la concezione di un “per tutti”. Nasce così l’idea, l’universale, l’identico per tutti ed in ogni tempo. È così che «si forma una nuova comunità interiore, possiamo dire: una comunità fondata su interessi puramente ideali, una comunità di uomini che vivono nella filosofia, che sono congiunti nella dedizione alle idee, le quali non soltanto servono a tutti ma nella loro identità sono proprie di tutti»⁶⁵.

Ciò comporta per Husserl «una trasformazione dell’esistenza umana e di tutta la sua vita culturale, [...] uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia e delle scienze particolari che rientrano in essa, lo spirito della libera critica e della libera normatività, uno spirito impegnato in un compito infinito che permea tutta l’umanità e crea nuovi e infiniti ideali!»⁶⁶. La cultura extra-scientifica si presenta infatti come un campo di operazioni e di compiti dell’uomo nella finitezza: l’uomo agisce all’interno di un mondo circostante finito e controllabile, e i suoi compiti si limitano a tale sfera. È interessante notare come Husserl sottolinei che questi compiti finiti, con la posizione di compiti ‘in-finiti’, vengano riassorbiti nel processo più grande di perseguimento delle idee, un processo che si compone del resto solo attraverso compiti finiti e raggiungibili in cui, seguendo l’esempio husserliano della scienza, possiamo dire che «i risultati raggiunti, validi, la verità, servono da materiale, [...] un conseguimento meramente relativo, serve da tramite a fini sempre nuovi, di grado sempre più alto, in una infinità che si preannuncia come campo universale di lavoro, come il “settore” (*Gebiet*) della scienza»⁶⁷.

⁶⁵ *ivi*, p. 346.

⁶⁶ *ivi* pp. 347-348. Vedi anche GHIGI, Nicoletta, “La teleologia nella storia della filosofia”, in HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, a cura di GHIGI, Nicoletta, Città Nuova, Roma 2004, p. 35: la filosofia ha la «costitutiva essenza di possibilità stessa del porsi dei compiti», nel fatto di poter dimostrare una stabilità sovratemporale, indipendente al flusso del mondo, proprio grazie al prendere coscienza di una dimensione sovratemporale che lo isola dalla dimensione quotidiana.

⁶⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 336. Cfr. anche ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 117: «una successione infinita che si realizza progressivamente e come sintesi di opere finite». Sulla finitezza dell’uomo pre-filosofico, vedi es. ID., *La crisi*, cit., p. 351.

Non è tuttavia giustificata, fin qui, la caratteristica “infinità” di questi compiti. Nel contributo di Altobrando, *Esperienza e Infinito*⁶⁸, si mostra la possibilità di diverse concezioni di infinito, che permettono di risolvere alcune problematiche del darsi di questi compiti infiniti. Vengono delineate, in conclusione, quattro concezioni di infinito:

- il ‘non-finito’, ossia ciò che non è giunto a conclusione, nel senso che non ha ancora raggiunto la forma ‘prescrittagli’;
- l’‘illimitato’, vale a dire ciò che non mostra limiti e che si lascia sostanzialmente comprendere come ciò che ne è privo o che, comunque, non induce a immaginarli o pensarli;
- l’‘informe’, ciò che non mostra una figura determinata, ma che ciò nonostante risulta dotato di unitarietà.

[...] In tutti è chiaramente contenuta l’idea dell’assenza di fine, ma la fine stessa è pensata in modi sostanzialmente diversi: come forma finale, come confine o termine, come determinazione. [...] A questi sensi dell’infinito si deve poi aggiungere quello ‘matematico’, il quale corrisponde a casi in cui qualcosa è inteso come composto di un numero infinito di elementi⁶⁹.

Quest’ultima concezione è l’unica che si può intendere come quantitativamente infinita, la cui caratteristica è una necessità intrinseca di non pervenire ad un termine ultimo nella costruzione dell’oggettualità in esame, caratteristica necessaria per poter essere effettivamente infinito “in atto”⁷⁰. Altobrando mostra come le prime tre concezioni dell’infinito indichino un possibile riempimento intuitivo o, meglio, hanno origine da effettive esperienze sensibili: il non finito, appunto, dall’esperienza di qualcosa che non è giunto a conclusione rispetto alla forma finale prescrittagli; l’illimitato dall’esperienza spazialmente illimitata, come l’estensione del cielo aperto o di spazi vuoti disponibili ad un libero movimento, in cui non sono visibili limiti; l’informe dall’esperienza di fenomeni di caos, disordine, mostruosità che si possono ricondurre all’esperienza codificata da Kant nei termini dell’esperienza di un sublime “dinamico”. L’infinito matematico risulta invece un’idea composta: dall’idea di una grandezza data, dall’idea dell’operazione di ampliamento rispetto a qualunque grandezza data e dall’idea di una grandezza illimitata; dall’unione di queste tre idee «si giunge a produrre l’idea di infinito matematico. Essa consisterebbe, dunque, sostanzialmente nella prescrizione rivolta

⁶⁸ ALTOBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito*, cit.

⁶⁹ *ivi*, p. 257.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 250.

all'operazione di ampliamento dell'unità o grandezza di volta in volta data, di proseguire fino a raggiungere un fenomeno come quello delle oggettualità illimitate»⁷¹. Per questa sua costituzione, il significato di “infinito matematico” implica che si costituisca una certa oggettualità la cui costituzione tuttavia non cessi mai, per cui qualunque prodotto della costituzione risulta necessariamente insoddisfacente: «l'infinito matematico non dice semplicemente “non mi raggiungerai mai”, bensì anche “devi raggiungermi secondo una legge di produzione che non potrà che dare qualcosa che non mi corrisponde»⁷². Non si dà quindi per l'infinito matematico un'esperienza effettiva, quantomeno sensibile, e l'impressione di un possibile riempimento sensibile del suo significato si dà solo per ‘analogia’ alle immagini di “mostruosità” e “infinità” che si associano all'idea di infinito grazie agli altri sensi di livello estetico sopra presentati.

Sorge quindi ora la domanda sul come i nostri “compiti infiniti” siano inseribili in questa tassonomia; dividiamo tuttavia la questione in due analisi distinte, riconoscendo come sia questo il luogo in cui evidenziare una peculiarità della prospettiva husserliana dell'idea: l'avevamo definita infatti «unità dell'infinità»⁷³, il che porterebbe a credere che ci siano due distinte infinità implicate nella questione dei compiti infiniti: quella dell'idea stessa e quella dell'ideale, inteso come processo infinito di avvicinamento a quest'idea.

Assumendo l'idea come “unità dell'infinità”, in quanto costruita dall'anticipazione ideale di un processo di perfezionamento continuo “*in infinitum*”, l'idea sembrerebbe potersi esprimere come un “infinito in atto”, al pari dell'infinito matematico; essa si presenterebbe infatti come derivante dalla combinazione di tre idee distinte:

- l'idea di un “esempio” dato, come abbiamo visto, da cui muovere alla variazione;
- l'idea dell'operazione di perfezionamento potenzialmente infinita;
- l'idea di un “non-finito” per come presentato qui sopra, ovvero come ciò che non è giunto a conclusione, in quanto l'ideale della sua pienezza sarebbe dato da «una conoscenza ideale della cosa stessa in quanto cosa delle esperienze non soltanto reali ma anche possibili»⁷⁴.

Sarebbe quindi possibile una lettura sulla falsariga della costituzione dell'idea di infinito matematico⁷⁵ che identifichi l'idealità come un'idea composta che deriva dal dover

⁷¹ *ivi*, p. 254.

⁷² *ivi*, p. 256.

⁷³ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 375.

⁷⁴ *ibid.*

⁷⁵ Cfr. ALTOBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito*, cit., p. 246 sgg.

proseguire senza fine un processo di perfezionamento dell'esempio dato, nell'intuizione di un'adeguatezza mai raggiunta. Ciò sembra però portare ad una assunzione impegnativa, che comporta le conseguenze di un'infinità in atto: l'irraggiungibilità, su tutte, di un'unità costituita, la quale porta alla mancanza di un senso unitario. Abbiamo visto invece l'unitarietà dell'idea, che del resto è sua caratteristica essenziale in quanto "identità nelle variazioni"; abbiamo esplicitato la sua raggiungibilità attraverso l'operazione della variazione eidetica e, del resto, abbiamo riconosciuto una sua realizzazione nella datità dell'esempio stesso, da cui è possibile attuare tale operazione è chiara dimostrazione di una possibilità di riempimento. L'operazione idealizzante si colloca proprio nel momento in cui la continuazione della serie dei perfezionamenti si rivela impraticabile concretamente e vengono idealizzate le proprietà della cosa esemplare attraverso l'abbozzo anticipante di una serie di perfezionamenti possibili *in infinitum*. L'idea stessa si presenta quindi come forma normativa, come unità dell'infinità.

In realtà, infatti, già la derivazione di tale infinità dalla concezione di un "non-finito" sembra invalidare l'ipotesi; il concetto di "non-finito" non sembra qui portare all'infinità dell'oggetto stesso (l'idea, in questo caso) quanto piuttosto alla infinità della sua determinazione: a mancare non sono "pezzi", ma esperienze dell'idea stessa, sue prospettive, sue particolarizzazioni. Tale determinazione sembra essere costantemente in atto ma, nel suo essere pensata come continuazione del perfezionamento e soprattutto nella ricerca del riempimento adeguato, ad essere infinita è la nostra azione nei confronti dell'idea, e non l'idea stessa. Per dirlo esplicitamente, l'infinità non sembra appartenere di per sé all'idea, quanto al suo rapporto con il soggetto. Husserl stesso sembra a volte essere consapevole della difficoltà di parlare letteralmente di "idee infinite": nella *Crisi*, in un'occorrenza, specifica infatti il dubbio «se questa espressione è lecita»⁷⁶; sembra infatti più lecito parlare di «compiti infiniti» per «prodotti ideali»⁷⁷. Un'alternativa è il riconoscimento della ripetibilità potenzialmente infinita delle idee, la loro possibile attuazione in diversi momenti, soggetti o la loro riconoscibilità in diversi esempi. Oppure si può indicare l'ambito ideale stesso come infinito, ma nel senso che le idee «servono da materiale per la possibile produzione di idealità di grado più alto, e così sempre di nuovo»⁷⁸, in un processo potenzialmente infinito (o quantomeno non determinabile). Sembra dunque essere questa infinità "del processo", potenziale, ad essere fondamentale.

⁷⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 337.

⁷⁷ *ibid.*

⁷⁸ *ivi*, p. 336.

Per le idee quindi l'infinità non sembra darsi "in sé" ma, potremmo dire, "per noi"; l'ambito ideale si contraddistingue invece proprio per una stabilità eterna, un'identità sovratemporale, data in modo certo. Si tratta di un ambito di oggetti inesauribili, nella loro possibile ripetitività all'infinito, e tuttavia in sé definiti. Questa inesauribilità, del resto, evidenzia una peculiarità interessante del concetto di "idea", quantomeno nell'uso che si riscontra nella *Crisi*: Husserl afferma effettivamente che le idee si determinano in unità, ma ciò non significa che esse siano concetti "pieni", anzi. L'idea sembra fare da guida in una sua «certezza realmente apodittica»⁷⁹, nella certezza della propria datità, e tuttavia in una necessaria generalità rispetto alla determinatezza del reale; non la si può intendere come "immagine" ma, piuttosto, come norma o come "regola" che direziona l'esperienza in base a quella che altro non è che «un'anticipazione vuota di un "più perfetto"»⁸⁰. Insieme a questa generalità intrinseca, caratteristica soprattutto delle idee superiori, ci sembra di poter affermare che l'evidenza apodittica dell'idea non porta di per sé a riconoscerne una interna articolazione che sia chiara. Ed in questo senso la si può intendere come "infinita", nel senso dell'infinità delle sue possibili determinazioni, in un doppio senso: nell'infinità delle sue determinazioni in oggetti reali, ma anche nell'infinità della 'sua' determinazione, ovvero della sua intenzione "in un senso differente", di cui essa rimane comunque l'unità concordante dell'identità.

Le idee sembrano darsi quindi come oggetti 'distinti' ma non perfettamente 'chiari', fino a che non si coglie la perfetta adeguatezza di riempimento. Husserl sembra esplicitarlo proprio in riferimento agli ideali pratici i quali, «considerati come poli eterni, [...] in questa considerazione non sono ancora affatto chiari e determinati» e possono solo essere «anticipati in un'ambigua generalità. La determinatezza si produce soltanto quando ci si accinge a realizzarli e quando si agisce con successo»⁸¹. O, all'opposto, esse sembrano evidenziarsi proprio nella inadeguatezza di una realizzazione empirica, e questa sembra essere la migliore spiegazione della loro validità e della loro essenza: anche se ci sembra di non saper definire in modo perfettamente adeguato e positivo tutti i tratti del "vero giudice", l'idea pare sufficiente a far riconoscere immediatamente un giudice corrotto o ingiusto. Si sperimenta, in questa esperienza, una incompatibilità generale tra l'idea intenzionata ed il suo riempimento empirico; ed è proprio in questa rottura che l'idea dimostra di agire come norma, pur se non pienamente definibile nelle sue caratteristiche. Sembra ci sia quindi una consapevolezza dell'idea che però non è direttamente esplicitabile in una conoscenza; Husserl stesso sembra riconoscerlo, quando

⁷⁹ *ivi*, p. 401.

⁸⁰ *ivi*, p. 374.

⁸¹ *ivi*, pp. 349-350.

dopo aver espresso la «forma generale fin dalla fondazione originaria della filosofia», per quanto esplicitamente «a grandi linee», egli confessa che «con questa formulazione non si è data in alcun modo una piena determinazione»⁸². È proprio per questo che si rivelerà fondamentale la ricerca di una chiarificazione completa dell'idea.

Tornando per il momento alla considerazione dell'infinito, l'idea dei nostri “compiti infiniti” risulta quindi molto più vicina ad una concezione dell'infinito “in potenza”, nel senso della infinità del compito, ovvero «una *possibilità* di protrazione senza fine»⁸³ proprio della ricerca di attuazione dell'idea nel reale. L'infinità che si presenta nella struttura dell'ideale si riferisce così al processo messo in atto per raggiungerlo. È il processo ‘reale’ che conduce al raggiungimento dell'idea, alla perfetta adeguazione delle realizzazioni ad essa, che si rivela infinito: l'idea stessa si presenta infatti come un'unità anticipante la ‘serie’ continua dei perfezionamenti reali «pensata nella prospettiva del suo riempimento possibile, e così sempre di nuovo - in infinitum»⁸⁴. Se questo è il processo idealizzante in atto nella variazione eidetica, tale idea del perfezionamento “in infinitum” sembra darsi anche osservando, all'opposto, i «tentativi di attuazione»: intesa come realizzazione pratica dell'idea essa può risultare infatti imperfetta, nella distanza tra ideale e realtà, e perciò «l'attuazione viene criticata in quanto attuazione dell'intenzione, e così viene rinnovata l'intenzione e viene perseguita una nuova attuazione, un'attuazione adeguata, ecc.»⁸⁵. Si tratta di quanto abbiamo visto nel quarto paragrafo del precedente capitolo: l'idea, se intenzionata da una prospettiva reale (che è ciò che un atteggiamento “pratico”, e quindi realizzativo, non può che avere), risulta pensabile solo come obiettivo di approssimazione possibile della realtà, come “forma-limite” di qualunque attuazione reale. Husserl lo sottolinea ad esempio riguardo alla verità: «la verità *reale* è un'idea

⁸² È interessante notare che in questo passaggio, come in pochi altri ma abbastanza frequenti, considerando la brevità del testo de *La storia della filosofia e la sua finalità*, Husserl sembra criticare il linguaggio stesso, incapace di essere adeguato alle necessità filosofiche: qui egli nota come «non è in alcun modo effettivamente determinato quel senso particolare che qualsivoglia filosofo attribuisce a simili parole-chiave (né, a dire il vero, è in alcun modo determinato quali parole particolari egli intenda scegliere sempre per lo stesso tempo)» e poco oltre continua, criticando la vaghezza che dipende «[non] dalle casualità della debolezza gnoseologica umana, bensì per ragioni essenziali è il destino di tutte le espressioni concettuali» (HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., pp. 113-114). Egli critica inoltre i concetti utilizzati nel pensiero filosofico perché «si tratta dei significati generali di parole che, derivati dalla lingua originariamente nata soltanto per esprimere le finitezze della <vita> del mondo circostante pratico, furono ingenuamente estesi e, cioè, assunti nella concezione filosofica universale del mondo» (*ivi*, p. 100).

⁸³ ALTOBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito*, cit., p. 250 (corsivo nostro).

⁸⁴ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 374.

⁸⁵ *ivi*, p. 412.

disposta all'infinito, l'identità della coincidenza di tutti i giudizi dell'esperienza, in ciascuno dei quali la verità "appare" e giunge a una legittima datità soggettiva»⁸⁶.

Ciò significa, quindi, nella distinzione operata da Altobrando, che in questa "infinità potenziale" con i nostri compiti ideali siamo di fronte a quella che si potrebbe definire come l'assenza di una fine che, come indicato, può presentarsi come "non-finito", come "illimitato" oppure come "informe". In questi casi si può parlare di un infinito in termini "qualitativi", ovvero «da prendersi in un'accezione tendenzialmente vaga, [...] essa non corrisponde a un infinito sottoposto alla legge della misurazione e della quantificazione»⁸⁷. In questa suddivisione, come già anticipato, sembra possibile intendere il compito infinito di realizzazione di un ideale come «ciò che non è giunto a conclusione, nel senso che non ha ancora raggiunto la forma 'prescrittagli'»⁸⁸, come un "non-finito". Ciò sembra darsi in analogia alla dinamica percettiva in cui l'oggetto intenzionato è dato con certezza ma, come la percezione a causa della sua struttura prospettica è costretta a non raggiungere mai la piena adeguazione prescrittibile dalla conoscenza perfetta, anche per l'adeguazione della realtà all'ideale la ricerca di compimento dell'idea in una perfezione assoluta reale sembra porsi in un progresso infinito. La questione sembra, del resto, la medesima: la piena adeguazione del reale all'ideale e viceversa; anche nel caso della percezione, infatti, questa dinamica non può che essere considerata "ideale", nel compito infinito che si pone l'obiettivo di una evidenza perfettamente adeguata. Anche se la posizione husserliana non ci pare chiara in questo punto, si direbbe che tutto dipenda dalla costante inadeguatezza del reale all'ideale, legati da una idea della "perfezione" che, assieme alla struttura intenzionale aspirante ad un riempimento, determina questa ricerca di "adeguazione" la quale, tuttavia, «rimane indeciso se essa non risieda per principio nell'infinito»⁸⁹.

Tornando alla trattazione dell'ideale, dobbiamo ora chiarire comunque il darsi dell'idea, per osservarla in quanto "forma prescritta" a cui l'ideale dovrebbe dare riempimento. Si tratta, come avevamo visto dalla definizione di "ideale", di una delle esigenze della fondazione di un compito, la chiarificazione dell'obiettivo. «La fede che ci anima», infatti,

⁸⁶ *ivi*, p. 299 (corsivo nostro). Possiamo qui notare che per questo motivo risulta fondamentale il riconoscimento dei "compiti" della ragione che abbiamo espresso nel sesto paragrafo del precedente capitolo, il compito di una ontologia del mondo-della-vita e della riduzione trascendentale capaci di ricondurre alla propria fondazione i compiti infiniti come, nell'esempio husserliano, le scienze (vedi *ivi*, p. 57): l'idea che direziona un ideale va ricondotta alle sue origini nel mondo, dalla cui fattualità si libera nell'idealizzazione ma che presuppone come ambito d'origine nonché di validazione dei propri risultati, che solo qui trovano il proprio riempimento.

⁸⁷ ALTORBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito*, cit., p. 259. Cfr. *ivi*, nota 248 p. 168.

⁸⁸ *ivi*, p. 257.

⁸⁹ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 49.

«può allora “smuovere le montagne” non nella fantasia, ma nella realtà, solo se si trasforma in pensiero obiettivo, razionalmente evidente, solo se giunge a chiarire e a determinare pienamente l'essenza e la possibilità del suo fine»⁹⁰. Il concetto di chiarezza sembra avere qui lo stesso significato delineato nelle *Meditazioni cartesiane*, ovvero «un modo di rendere evidente, di mettere in piedi un percorso sintetico che va dall'intuizione oscura a una corrispondente “intuizione pre-raffigurante” (*vorverbildlichende Anschauung*)», la quale «non ci procura un'evidenza che realizza l'essere, bensì solo l'evidenza della possibilità d'essere dei rispettivi contenuti»⁹¹: Husserl sembra cercare, per la chiarificazione del compito, la determinazione di un'intenzione che presenterebbe la possibilità di un riempimento nella realtà. La chiarezza dell'obiettivo non è quindi separata dalla necessità del riscontro in un riempimento pensato come possibile, e si caratterizza quindi come una determinazione che non deve rivelarsi immaginifica o che si riduce ad un mero presumere. Ciò è evidente se si analizza un compito finito, dei più semplici: non è possibile immaginarsi un tale compito senza la chiarezza su quale sia l'obiettivo, pensabile come raggiungibile, come ciò verso cui è rivolta la nostra intenzione; ovviamente, nella formulazione di compiti più importanti o impegnativi ciò è ancora più importante.

Questa osservazione porta inoltre a sincerarsi dell'impegno cosciente nell'assunzione del compito, affinché l'obiettivo resti chiaro: non si tratta quindi di «porsi-ingenuamente-obiettivi e poi vivere per raggiungerli», ma di «assumersi la responsabilità di poter problematizzare sempre di nuovo e di poter portare i problemi ad una chiarificazione»⁹². Tale sottolineatura è in questo caso particolarmente significativa perché in tutte le occorrenze relative alla necessità di chiarificazione dell'obiettivo del compito, Husserl è interessato ad evitarne un'assunzione indebita; ciò che critica è, quasi sempre esplicitamente, il fatto che il compito venga adottato e assunto come valido passivamente, nella sedimentazione della tradizione e nel suo “senso comune”. Egli intende quindi liberare la possibilità del compito dai pregiudizi per poterne fondare razionalmente la possibilità, e indica molto spesso la necessità di una chiarificazione che si può ricondurre ad una idealizzazione dell'obiettivo: «se solo il procedimento scaturisce realmente dal profondo dell'intuizione d'essenza, e non resta legato al vuoto pensiero verbale, si può ottenere una conoscenza evidente dell'essenza»⁹³. Solo l'idea, infatti, può essere indipendente dal contesto storico e dalla situazione, nel suo essere

⁹⁰ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 5.

⁹¹ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 94.

⁹² HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 78.

⁹³ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 22.

sovratemporale; solo l'idea può avere la stabilità necessaria al darsi di un compito infinito, a differenza di una generalità storica, come quella dei *typoi*, che è legata al contesto storico-culturale. In questo stesso passaggio tratto dagli articoli su *L'idea di Europa* pubblicati dalla rivista *Kaizo*, tuttavia, Husserl sembra consapevole della non perfetta chiarezza dell'idea, a cui avevamo accennato poco fa: egli riconosce che «sono richieste delle ricerche specifiche e molto estese per arrivare a determinare essenzialmente in maniera sistematica e intuitiva, in base ai concetti e alle leggi elementari, l'esatto contenuto essenziale dell'idea», e che, continua poco dopo, «neppure la matematica è ancora pienamente riuscita a fare ciò; da qui la controversia sui suoi fondamenti ultimi e la croce dei “paradossi”»⁹⁴. Se qui egli è convinto che questa mancanza sia, storicamente, dovuta al fatto che «tutte le evidenze sono per così dire ancora affette da resti di vago presentimento, di oscura anticipazione» e quindi «possiedono soltanto un valore conoscitivo intermedio che necessita di una chiarificazione e di una determinazione definitive»⁹⁵, non sembra manifesto se si possa giungere a tale chiarezza; come abbiamo provato a proporre, l'idea in quanto perfezione assoluta sembra essere intrinsecamente inadeguata a una chiarezza intesa come “intuizione pre-raffigurante” che mira ad un riempimento reale o, meglio, essa non sembra passibile di una determinazione definitiva. Sembra evidente tuttavia ad Husserl la presenza di tale idea di perfezione assoluta che, come avevamo indicato qui sopra, si palesa soprattutto nelle inadeguatezze della realtà; è qui dunque, paradossalmente, che può nascere un nuovo compito: quello della determinazione esatta di tale idea. Se di essa si ha questa evidenza che, come abbiamo accennato, per Husserl è apodittica, si dà quindi l'effettivo riconoscimento di un riempimento possibile. È questo stesso fatto che sembra aver dato l'intuizione delle idee anche storicamente, prima di qualunque formulazione che potesse giungere ad una giustificazione della loro evidenza: «l'identità dell'obiettivo», ad esempio nel caso della filosofia, è stato da sempre «assunto come possibile e realizzabile in maniera del tutto ovvia»⁹⁶ e ciò è provato «proprio da questo fatto che i filosofi, costantemente scendevano in accesi dibattiti fra loro e, inoltre, che essi ponevano argomentazioni a favore - o contro l'altro. Così il fatto che ci sia una verità universale, sebbene ancora da elaborare, [...] era un fatto talmente tanto ovvio, da non aver neppure bisogno di un rilievo esplicito e di una particolare fondazione»⁹⁷. Ora, tuttavia, si è rivelata la necessità di tale fondazione, e se essa è giustificabile attraverso il processo di idealizzazione, si rivela altresì necessaria la

⁹⁴ *ibid.*

⁹⁵ *ibid.*

⁹⁶ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 101.

⁹⁷ *ivi*, pp. 100-101.

determinazione di tale idea, come di ogni altra: per lo stesso darsi del compito, è necessario individuare in modo preciso e determinato nei suoi diversi aspetti, dell'idea. Si istituisce così, appunto, un 'secondo compito', di chiarificazione concettuale, che una volta stabilita la sussistenza, l'esserci di un'idea (come quella del "vero giudice"), ne indaga i diversi aspetti; ciò, però sembra darsi in una modalità altrettanto infinita dell'applicazione dell'idea alla realtà: si tratta infatti di costruire un sistema di relazioni tra idee che le definiscano precisamente. Tale costellazione si presenta però in una molteplicità che sembra infinita o, quantomeno, indeterminata: per definire l'idea del "vero giudice" è necessario chiarire quella della "giusta norma", della "corretta applicazione", le quali tuttavia dipendono a loro volta dalle idee di "giustizia", di "norma", di "correttezza" e di "applicazione"; sembrano queste le «ricerche specifiche e molto estese per arrivare a determinare essenzialmente in maniera sistematica e intuitiva, in base ai concetti e alle leggi elementari, l'esatto contenuto dell'idea»⁹⁸, a cui avevamo qui sopra accennato.

Sembra quindi darsi, all'interno del compito infinito di attuazione dell'ideale o, meglio, prima di esso, un compito infinito di chiarificazione delle stesse idee; e proprio questo pare essere compito primario della filosofia: alla conoscenza universale del mondo si accompagna, in modo ancor più pregnante, la chiarificazione dei concetti che stanno alla base di qualunque sistema di conoscenze e di esperienze. Ciò, soprattutto sul piano storico-reale, caratterizzato da una sedimentazione di concetti ed idee, è essenziale, riconoscendo come tutte le evidenze «sono per così dire ancora affette da resti di vago presentimento, di oscura anticipazione, [e] possiedono soltanto un valore conoscitivo intermedio che necessita di una chiarificazione e di una determinazione definitive»⁹⁹; la costituzione delle idee non può infatti che darsi in una intergenerazionalità, la quale nel passaggio tra un singolo individuo e l'altro può portare ad una assunzione acritica dei concetti. In più, sottolinea Husserl da una prospettiva straordinariamente altrettanto pratica, «una conoscenza può benissimo essere *a priori*, nonché nell'"essenziale" corretta, e tuttavia restare ancora incompleta»¹⁰⁰. Così l'impegno ad una assunzione critica dei concetti si accompagna il compito di un progresso nella chiarificazione

⁹⁸ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 22. Resta tuttavia fondamentale notare che non si tratta di chiarire l'idea attraverso una serie di rimandi da un concetto all'altro, modalità tramite cui resteremmo nell'ambito della mera opinione o dello speculativo; si tratta invece di distinguere le idee in maniera sistematica e ricondurle ad idee elementari, ma anche di ricondurre le idee al riempimento attraverso un'esperienza originaria. La fondazione della conoscenza rimane irrimediabilmente ancorata alla realtà, per quanto essa richieda la necessità di una distinzione di concetti, che comunque devono derivare dall'intuizione (o derivare da un pensiero autonomo fondato sulla pura intuizione), non sostituirsi ad essa.

⁹⁹ *ibid.*

¹⁰⁰ *ibid.*

stessa di questi, e proprio in questo si dà «la forma “filosofica” dell'esistenza: la capacità di dare liberamente a sé stessa, a tutta la propria vita, regole fondate sulla pura ragione»¹⁰¹.

Quest'ultima citazione dalla *Crisi* ci permette quindi di tornare alla nostra considerazione sui compiti ideali, perché è proprio da qui che, seguendo Husserl, «all'autonomia teoretica succede quella pratica»: alla chiarificazione delle idee segue la possibilità di individuarle come ideali da realizzare, si riconosce il loro valore e che attraverso di esse «occorre risanare 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»¹⁰². Vedremo poi come proprio questo «rimanere nella verità», nonostante l'apparente infinità del compito di chiarificazione, sia di per sé il valore assoluto.

Nell'evidenza delle idee, per quanto non pienamente determinate, si distingue quindi un obiettivo definito, addirittura apodittico, che può darsi come anticipazione per un riempimento possibile: «la forma pura di una generalità che include tutte le possibilità e conformemente ad essa si può costruire, in base all'esperienza complessiva in sé conclusa e finita (in base cioè alla sua “apparizione relativamente conclusa”, in base a ciò che è determinato sensibilmente, ai predicati dell'esperienza sensibile), l'anticipazione di un'idea adeguata», la quale «costituisce il primo segno, funge, per così dire, da rappresentazione dell'idea irraggiungibile e disposta all'infinito, di cui è data soltanto la forma, la quale costituisce una norma assoluta»¹⁰³. Si tratta certo di chiarirne la determinazione e di procedere al progresso di approssimazione infinita ma ora, per quanto concluso fino a qui, l'ideale risulta di per sé pensabile. Di per sé non è legittimo presupporre la sua realizzabilità, e per questo il compito di chiarificazione deve per forza proseguire appaiato a quello della sua attuazione. In questo, comunque, Husserl nota una particolarità rispetto alla prospettiva pratica degli ideali, particolarità che avevamo già notato: per essi, «la determinatezza si produce soltanto quando ci si accinge a realizzarli e quando si agisce con un certo successo»¹⁰⁴. Tale considerazione ci riporta alla formulazione storica delle idee, che hanno già da sempre trovato una formulazione per quanto vaga e non consapevole. Husserl comincia infatti le proprie riflessioni a partire da un mondo storicamente dato, e non nell'astrazione di un agire primitivo, primigenio. Ma a partire dalla citazione appena riportata sembra necessaria di per sé una prima attuazione dell'ideale a partire da una anticipazione vaga, per cui

¹⁰¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 37.

¹⁰² *ivi*, p. 37.

¹⁰³ *ivi*, p. 300.

¹⁰⁴ *ivi*, pp. 349-350.

un obiettivo prima di essere conseguito [...] è pro-posito soltanto in una vacillante mancanza di chiarezza, ed in tale situazione, se portato ad una considerevole chiarezza, può condurre talvolta all'evidenza della possibilità di conseguire l'obiettivo, talaltra però, anche all'evidenza negativa della impossibilità-di-conseguirlo e, quindi, della necessità di dover mancare l'obiettivo previsto, che si aveva in mente¹⁰⁵.

Sembra anzi che il compito anticipato, «anche nel caso della sua mancanza di chiarezza, ci indica una chiarificazione analitica della sua “intenzione”»¹⁰⁶ solamente *ex-post*, dalla valutazione del risultato. Vedremo dunque come l'ideale necessiti di un'azione iniziale e come poi si costituisca storicamente. Non prima, però, di aver giustificato una sua validità pratica.

4. *L'ideale nella sfera pratica*

Husserl sostiene una naturalità del *telos*, dice che il vero essere dell'umanità «è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*» ed evidenzia che nella vita pratica gli uomini «hanno da sempre degli scopi, e sempre ciò che è posto come fine viene costantemente assorbito, in quanto ridestato, dal mondo già dato; il mondo già dato è già sempre divenuto sulla base degli interessi umani»¹⁰⁷. Per questo noi siamo eredi del passato; delle sue costruzioni, delle sue sedimentazioni. Eppure, con l'atteggiamento filosofico, evidenzia Husserl, l'uomo si svincola dalla tradizione e si interroga con coscienza sulle proprie finalità,

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 75. È interessante far notare qui ancora una volta come, pur nel latente ottimismo che si nota nelle opere husserliane, egli cerchi una “scienza rigorosa”: non si tratta di cercare «una meravigliosa nuova forma d'arte, come “poema concettuale” che, di volta in volta, soddisfa un “bisogno metafisico” dell'essere umano (come, per esempio, il bisogno di immaginarsi un mondo migliore)» che ai suoi occhi significherebbe «pretendere dall'umanità che voglia e, certo, possa accontentarsi di una finzione, ossia dell'illusione di una “filosofia-come-se”. La finzione di un paesaggio (quella che ci pone davanti gli occhi come qualcosa di bello una possibile realtà migliore) è, appunto, un paesaggio possibile; la finzione di una filosofia che corrisponderebbe ai nostri bisogni, ai nostri desideri, ci porrebbe davanti agli occhi una filosofia possibile. Ma, la [vera, reale] possibilità di una filosofia implica come certezza di questa possibilità, la certezza di poterla prendere seriamente in considerazione come filosofia, di poterla pensare fino in fondo e di poterla dimostrare e comprovare criticamente» (*ivi*, pp. 114-115). Quanto detto si può allargare all'intera considerazione degli ideali: Husserl non cerca la costruzione mitica di una immagine da seguire per fede, ma la costruzione giustificata dell'idea da seguire per una fede razionale, che ne riconosca il valore e la possibilità reale, anche se in una adeguazione infinita.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 75.

¹⁰⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 491. Cfr. anche ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., pp. 67-68, ID., *Introduzione all'etica*, cit., p. 243.

scopre i propri presupposti e le proprie modalità inconsce, perché se ne discosta. Tale interrogazione è il fulcro della razionalità pratica, che indaga «l'agire, la posizione di uno scopo e la definizione del mezzo»¹⁰⁸. Ciò che una tale indagine riflessiva rivela è quindi quella struttura del “tendere” a cui abbiamo accennato nei primi paragrafi del presente capitolo; l'uomo appunto presenta ‘naturalmente’ questa predisposizione a perseguire scopi, questa teleologia intrinseca, per la struttura stessa della coscienza, intenzionale:

il tendere, proprio come il pensare e come ogni atto egologico in generale, è un vissuto “intenzionale”, è, in conformità alla sua irrevocabile essenza, un'intenzione rivolta a qualcosa, esso tende a qualcosa, implica un senso, che può essere chiarito, e insieme implica il riferimento a una possibile coscienza di riempimento, nella quale il senso meramente intenzionato diverrebbe un senso realizzatosi¹⁰⁹.

Tali implicazioni al senso chiaro e alla possibilità di riempimento sono quelle che abbiamo già visto riferirsi al compito. È per questa stessa adeguazione alla struttura dell'intenzione, dunque, che ad esso è richiesta la chiarezza nella definizione dello scopo e la possibilità del riempimento. Abbiamo visto all'inizio del primo capitolo come l'intenzione si dia “nella forma del pagamento per acconto”; se nell'esperienza dell'oggetto il riempimento è immediato, però, nell'intenzione volta ad un oggetto non dato tale possibilità dev'essere giustificata. E, per esserlo, l'oggetto intenzionato dev'essere chiaro, definito, come ciò verso cui siamo rivolti.

Sottolinea poi Husserl che «alla base del tendere c'è necessariamente un valorizzare ciò cui si tende»¹¹⁰; questa valorizzazione si rivela, nel fine pratico, ciò che motiva ad agire: il valore motiva il desiderio che tale oggetto intenzionato sia reale e, dunque, la volontà di renderlo reale. Articoleremo meglio in seguito questo passaggio. Ci interessa però sottolineare, ai fini dell'indagine sugli ideali, l'esplicita posizione di Husserl sulla possibilità di una determinazione della volontà mediante oggettualità ideali: la limitazione che Kant compirebbe indicando la determinazione della volontà mediante soli oggetti di natura è, ai suoi occhi, «del tutto inammissibile»¹¹¹. Kant infatti, secondo Husserl, ignorerebbe la possibilità di una motivazione data da oggettualità ideale: egli identificherebbe erroneamente l'oggetto del desiderio esclusivamente con l'oggetto dell'esperienza sensibile ed empirica, la “cosa della

¹⁰⁸ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 4.

¹⁰⁹ *ivi*, p. 83.

¹¹⁰ *ivi*, cit., p. 84.

¹¹¹ *ivi*, p. 212.

natura”, e così trarrebbe la conclusione che una volontà indirizzata alla realizzazione di un oggetto è sempre empirica ed accidentale, dovendo quindi escludere qualsiasi oggetto dalla motivazione etica e affidando la determinazione della volontà pura alla sola forma della legge. Husserl invece porta l’esempio delle scienze come “formazioni dello spirito umano”, attraverso cui l’uomo aspira alla “verità”, e che «la verità è un’idea»¹¹², non un’oggettualità naturale o empirica. Ed essa, nell’essere valutata come un “bene”, motiva evidentemente alla sua realizzazione delle scienze. Il ricercatore che ambisce alla verità non è mosso da un mero oggetto naturale, ma valuta essa stessa come un bene ed aspira a questa idealità, ne fa scopo della sua prassi. Così è evidente che «anche l’ideale raggiunge una forza che agisce nella realtà ed esercita effetti motivanti in tutti i soggetti»¹¹³. Si tratta dunque di capire le modalità di questo motivare e come ciò porti all’azione.

Vedremo del resto come «il nostro vivere propriamente operante e le modalità operative scaturite comprensibilmente in origine da quello, appunto, dal nostro operare attuale, costituiscono il punto di partenza, la condizione di questa comprensione [della posizione del compito]»¹¹⁴. Questo evidenzia anche che queste prime note che abbiamo fatto sulla struttura del tendere sono già il risultato dell’analisi di una ‘razionalità’ pratica e caratterizzano l’azione dettata da una volontà cosciente, mentre il volere e l’indagine husserliana sull’agire considerano anche «tutto ciò che, pur non provenendo da un qualche processo deliberativo, manifesta in certo modo i tratti della tendenza, della brama, dell’impulso pratico in senso lato»¹¹⁵. La naturalità dell’impulso pratico prevede che, come del resto sembra ovvio, l’agire non è sempre guidato da una volontà cosciente. Se dal lato cosciente la costruzione chiara del compito precede la decisione, Husserl rileva che fisiologicamente e storicamente «in principio è l’azione. L’azione rende il nostro progetto ancora incerto più determinato, lo rende sempre più chiaro, promuovendone la realizzazione»¹¹⁶; si giustifica così il fatto che «una riflessione metodica che delimiti il senso generale e la possibilità di realizzare un progetto di questo tipo e che definisca espressamente ciò che è stato attuato con la semplice posizione dello scopo» sia certo necessaria, essa «occorre», ma può avere luogo «successivamente»¹¹⁷. Ciò non fa che sottolineare ed interpretare quanto visto nella citazione che apre questo paragrafo: i fini vengono “costantemente assorbiti nel mondo”, con la possibilità, come avevamo visto a suo

¹¹² *ivi*, p. 213.

¹¹³ *ivi*, p. 214.

¹¹⁴ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 82.

¹¹⁵ DEODATI, Marco, *op. cit.*, p. 60.

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 183.

¹¹⁷ *ibid.*

tempo con le idee, di sedimentarsi ed essere assunti passivamente. Ciò è ancor più significativo quando un compito, in quanto “volere costante”, rimane implicito e, con la possibilità che abbiamo visto di diventare “norma”, determina anche le altre azioni, le volontà e informa la visione del mondo; se esso si dà come “compito infinito”, può dare l’avvio «a una trasformazione dell’esistenza umana»¹¹⁸, come vedremo.

Ci interessa però in primis chiarire come possa darsi questa generale “semplice posizione dello scopo”, se sia essa chiaramente definita o in altro modo genericamente anticipata. Ci interessa poi chiarire come si passi ad esplicitare tale agire in modo cosciente e razionale, in modo che si chiarisca la posizione di un “vero” compito ed il suo passaggio dal proposito all’atto¹¹⁹.

4.1 Valutazione

Come abbiamo più volte anticipato, è con la valutazione di un oggetto che esso assume valenza per il volere e suscita interesse, attivando la motivazione che dirige l’attenzione e l’agire del soggetto. Il valore è infatti qualcosa che per Husserl appartiene agli oggetti, e che si rileva in ogni intenzione; esso si può percepire in un sentire emotivo, che nella sua riflessione etica Husserl paragona alla percezione sensibile:

chi nel completo riempimento del suo tendere, ha il bene cui aspirava e con ciò si è impossessato della bontà stessa, del valore stesso, esperisce questa bontà, questa attrattività, in un sentire che dà godimento, in un amare, che è tutt’uno con ciò che attrae, avvolto per così dire dall’amare stesso. Proprio come nel percepire, nel vedere, nell’udire, nel toccare tattile e nel cogliere, avviene che l’oggetto essente viene colto con le sue stesse proprietà essenti¹²⁰.

Il filosofo insiste in questo senso a riconoscere che il valore attiene all’oggetto stesso, come una sua “proprietà”; il sentimento, che lo rileva, è una conseguenza di questo valore, a cui si rapporta «per essenza»: «l’Io senziente non ha accanto al sentimento l’oggetto rappresentato, appreso cognitivamente in questo o altro modo né ha il sentimento accanto all’oggetto, ma lo

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 347.

¹¹⁹ Cfr. GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 24.

¹²⁰ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all’etica*, cit., p. 70.

ha solo in quanto oggetto che in se stesso possiede il carattere del valore sentito»¹²¹. È importante questo passaggio perché evidenzia la concretezza e la complessità dell'etica husserliana, nel senso di essere “composta” di un insieme di elementi, non riconducibile ad un riduzionismo. Tale complessità si nota anche nell’“intreccio” che caratterizza per Husserl le componenti della ragione (teoretica, pratica, assiologica), per il motivo che «il volere, il valutare, il rappresentare sono un uno indivisibile secondo una fondazione intenzionale: il rappresentare dà l'oggetto intenzionato, il valutare l'oggetto intenzionato [dà] il valore valutato, il volere attua la realizzazione dell'oggettualità valutata»¹²², la stessa fondazione intenzionale che abbiamo visto caratterizzare il “tendere”.

La complessità della prospettiva etica husserliana critica di conseguenza anche, in questa prospettiva unitaria, l'assurdità del contrasto tra ragione e sentimento, o l'idea di una loro indipendenza per le questioni etiche. Se il sentimento come riconoscimento di un valore, abbiamo visto, è parte di qualunque intenzione di un oggetto, la sua considerazione razionale si differenzia solo per il fatto che essa si dà come universale e necessaria, ma resta ugualmente una valutazione. Anche qui, si dà un parallelismo con l'ambito teoretico: ogni sentimento “sentito” è ovviamente soggettivo, ma come un giudizio soggettivo indica ciò che un individuo ritiene “vero”, così il sentimento intenziona un valore inteso come “vero”; una verità presunta dal successo, su cui è possibile dibattere, ma che proprio per questo ha una certa sussistenza. È questa la base per un'etica e una assiologia pure e rigorose, in cui si supera il relativismo e «l'esperienza penosa della negazione e del dubbio»¹²³, delle considerazioni pure che portano quindi a determinare leggi razionali a priori le quali determinano la correttezza delle valutazioni e l'autenticità dei valori. Husserl sviluppa infatti delle leggi assiologiche, in parallelo alle leggi della logica: la legge della preferenza e la gerarchia dei valori, che permette il riconoscimento di un valore tra gli altri come “il migliore”; la legge dell'assorbimento, che indica come il bene minore viene assorbito di fronte al bene maggiore, e simili. Ancora, egli riconosce, oltre ai “valori reali”, i “valori ideali”, sempre in parallelo a ciò che avviene con gli oggetti, e come l'eternità è una caratteristica degli oggetti ideali, così lo è per i valori ideali. Questi valori

¹²¹ *ivi*, p. 210.

¹²² Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit. p. 210. Per un approfondimento sull'intreccio tra le differenti razionalità vedi anche DESMEULES, Marie-Hélène, *De la description à la prescription*, cit., p. 444 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra), FERRARELLO, Susi, *Il progetto etico e l'idea di scienza in Husserl*, libreriauniversitaria.it edizioni, Padova 2010, p. 56.

¹²³ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 31.

“ideali”, in quanto eterni, sembrano essere “assoluti”, e non possono che essere propri delle idee stesse che, in quanto tali, si fanno «norma» delle loro riproposizioni reali¹²⁴.

Si dà qui una seconda scala di “valori”, in parte differente dalla pura valutazione assiologica; per spiegarci meglio, se il riconoscimento del “migliore” tra due valori diversi in un contesto avviene grazie alla legge della preferenza, scegliendo il valore «più attraente»¹²⁵, i valori ideali danno una norma di “perfezione” rispetto ad una stessa occorrenza. Essa risponde evidentemente alla struttura del riempimento, evidente già nella pratica quotidiana, in base al fatto che le forme e le cose hanno una “maggiore o minor perfezione” in base al fatto che soddisfino o meno un dato bisogno. In una molteplicità di possibilità di riempimento di quel bisogno, ciò che lo soddisfa maggiormente è ovviamente da preferire. Ciò significa che la preferenza sottostà a questa “norma” più alta della perfezione. Tale norma si caratterizza in Husserl come capacità che già la percezione sensibile possiede. Ma anche «le rappresentazioni di fantasia hanno in comune con le immagini rappresentazionali la distinzione fra presentazione perfetta e imperfetta»¹²⁶. È ciò che, inavvertitamente, avevamo già notato nella formulazione della variazione eidetica; è proprio la possibilità che si dia nelle «intuizioni reali della cosa esemplare», «un'anticipazione vuota di un "più perfetto”, senza che nell'intuizione reale "l'intenzione pratica verso il plus ultra possa venir realizzata», che si compie «l'operazione idealizzante»¹²⁷. Ciò che permetteva la variazione eidetica è proprio l'uso della fantasia, visto che «nella rappresentazione di fantasia si rivela un mutamento graduale d'adeguatezza che manca nel carattere d'immagine fisica. E allo stesso tempo la nostra attenzione è richiamata dal fatto che, nel caso di quest'ultima, l'immagine in questione suole essere un'immagine stabile che, di conseguenza, possiede una volta per tutte il proprio grado di adeguatezza»¹²⁸. Si dà, così, una gerarchia di possibilità di realizzazioni di una cosa identica, secondo una norma; questa gerarchia sarà ovviamente accompagnata da una gerarchia universale, come abbiamo visto per l'intreccio di passioni: essi si danno infatti come ciò che è l'«ideale della perfezione»¹²⁹, prodotti quindi attraverso l'immaginazione, ma anche come «la massima forma assiologica»¹³⁰. L'ideale, in quanto perfezione “assoluta”, assume così, esplicitamente, una

¹²⁴ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 71.

¹²⁵ *ivi*, p. 226.

¹²⁶ HUSSERL, Edmund, *Fantasia e coscienza d'immagine*, cit., p. 72.

¹²⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 374.

¹²⁸ HUSSERL, Edmund, *Fantasia e coscienza d'immagine*, cit., p. 72.

¹²⁹ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 40.

¹³⁰ *ivi*, p. 137.

chiara valenza “assoluta” per Husserl. Ciò in realtà è quanto risulta evidente anche dalla preannunciata legge di assorbimento:

lo scienziato non vuole la verità in generale, ma, nell’aspirare, per quel che attiene al suo ambito, alla scienza che vi appartiene, aspira al miglior sistema dottrinale e teoretico possibile; egli persegue l’idea di una verità più ricca e migliore, che abbracci tutte le verità particolari dell’ambito in questione, nella forma più valida. Allo stesso modo, l’artista non cerca solo il bello in generale, ma il più bello, il meglio tra le bellezze che può raggiungere. In ognuna di queste sfere, il meglio è il nemico del bene, e assorbe tutti i beni minori¹³¹.

Questo “operare coscientemente in vista del meglio” è proprio, per Husserl, l’istruzione data da «una volontà normativa universale»¹³², che fonda un “dovere” razionale dell’agire. È ciò che porta Husserl a passare dalla prospettiva della valutazione singola, caratteristica delle prime riflessioni di etica, a valutare la coerenza di un procedere “a lungo termine”: «il soggetto [...] abbraccia con lo sguardo la propria vita»¹³³. Quello che prima avevamo definito un “compito”, ora giustificato nella razionalità assiologica.

4.2 Motivazione e possibilità

Una volta giustificato il valore, tuttavia, esso deve “interessare praticamente” il soggetto, deve divenire movente di un’azione che porti alla sua realizzazione. In questo caso il valutare è quindi «interessato» all’esistenza di ciò che è valutato, qui la valutazione «si fonda come tale nella credenza della sua realtà e verità», e questo legame con l’esistenza contraddistingue ciò che è valutato come un «bene»¹³⁴. Ciò però non si caratterizza come mero “desiderio”, il quale «intende un “si vorrebbe che sia”», ma come un “volere”, per il quale si dà «un “deve essere”»; il volere, infatti, «tende alla realizzazione»¹³⁵. È in questo passaggio interessante seguire l’analisi dell’azione compiuta da Husserl nel testo dei *Lineamenti di etica*

¹³¹ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all’etica*, cit., p. 247.

¹³² *ivi*, p. 248.

¹³³ HUSSERL, Edmund, *L’idea di Europa*, cit., p. 31.

¹³⁴ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all’etica*, cit., p. 185.

¹³⁵ HUSSERL, Edmund, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 120.

formale, in cui, come ripeterà più di vent'anni dopo nel testo su *La teleologia dei mestieri ed il senso originario della filosofia*, traccia la struttura del porsi dell'azione. Egli sottolinea che

il volere che è rivolto a qualcosa di futuro implica, in un certo senso, il credere a quel qualcosa che sarà, ma non presuppone questa credenza e non la implica in quanto fondamento. [...] Nella decisione di andare a Parigi è naturalmente racchiuso che il viaggio a Parigi diventerà una realtà, e questo è vero in modo particolare per il volere operante che vive nel compimento operativo del viaggio. Ma il futuro viaggio a Parigi non è fin da principio certo nella sua esistenza e non è solo in seguito voluto in quanto è un qualcosa di preliminarmente certo; al contrario: se fossimo davvero certi della sua esistenza non potremmo affatto volerlo. Dunque invece di essere preliminarmente esistente nel modo della certezza, quel viaggio si fa certo solo in virtù della certezza di un volere. La volontà, in quanto certezza del volere, pone il futuro in una forma, che sola gli attribuisce, agli occhi della coscienza, la certezza d'essere. In un certo senso la coscienza non dice affatto: "accadrà, dunque lo voglio", ma "proprio perché lo voglio, accadrà". In altre parole: la coscienza pronuncia il suo "*fiat!*" creatore. La posizione del volere è la posizione della realizzazione¹³⁶.

Si tratta di un'analisi precisa dell'attuazione di una azione voluta, in cui si nota che è proprio l'azione del soggetto a fare la differenza. Tale analisi si differenzia molto da quella operata nell'ultimo Husserl, che in parte abbiamo visto con l'analisi della posizione di un compito. Se anche il contesto può essere diverso, la maggiore differenza sembra essere data dall'evoluzione del pensiero "pratico" di Husserl: qui l'indagine non è più l'azione singola del soggetto, ma una abitudine, un compito che si protrae nel tempo. Già nei *Lineamenti* aveva tentato di delineare la prospettiva di una decisione orientata «verso un futuro produrre»¹³⁷ ma si limitava ad un'azione istantanea, anche se posticipata, e comunque si risolveva in un "volere il volere futuro". Nel primo dei testi raccolti in *La storia della filosofia e la sua finalità*, invece, Husserl delinea una rigorosa indagine di "atto e tempo": se il volere «ha un orizzonte di futuro come sua validità continua, [...] nel modo d'essere dell'io che compie l'atto o, meglio, in questo atto nella sua "intenzione" o "senso", si trova in maniera essenzialmente propria questa anticipazione o, più esattamente, questa temporalizzazione, ossia questo progettare un campo temporale»¹³⁸. Si tratta quindi di un "progettare" che prevede un "campo temporale", un lasso

¹³⁶ *ivi*, pp. 121-122.

¹³⁷ *ivi*, p. 122.

¹³⁸ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 65.

di tempo anticipato immanente alla singola volontà che si pone «tra il fondante “Io voglio” e l’attuazione»¹³⁹. Nel volere, infatti, non c’è un momentaneo vissuto attuale del volere, ma una determinazione persistente dell’intenzionalità dell’Io. Non si tratta con ciò di intenzionare un’esperienza dell’Io, per quanto il soggetto sia fondamentale, ma ci si rivolge comunque ad un oggetto: «compiendo tale volere io “intendo” qualcosa e questo inteso (il senso) non sta del tutto in esso come contenuto reale; pertanto, per esplicitare questo volere nella sua particolarità e nella sua determinatezza, dobbiamo conoscere il suo senso particolare»¹⁴⁰. Questa determinatezza, continua Husserl, non è la stessa che circoscrive una esperienza attuale, ma la chiarezza del mio obiettivo, verso cui sono rivolto, come ciò che «“deve essere realizzato” da me, nel volere che inizia ore (nel decidermi)»¹⁴¹. In un secondo momento le azioni «sfociano in “risultati”; dove gli obiettivi che erano semplicemente “in mente” hanno ora per noi un essere permanente [...] ossia di un loro conseguimento come riempimento dell’intenzione egologica»¹⁴². La differenza sta dunque in questo lasso di tempo più o meno lungo di attesa tra l’intenzione e il riempimento, che deve essere previsto da un “progettare”. È questo che richiede una giustificazione alla possibilità di darsi del riempimento, affinché la motivazione del valore sia supportata da una legittimazione del volere. «Deve darsi almeno la possibilità ideale»¹⁴³ dell’esperienza del valore, quindi della possibilità dell’oggetto di cui è caratteristica, affinché tale valore motivi l’azione. Il proposito così si rivela stabile, elaborato in una validità atemporale, posto in un “campo temporale” indipendente dalla sua attuazione effettiva¹⁴⁴. Non si tratta per questo di una progettazione impermeabile ai cambi di situazione, anzi, «io so anche che la realizzazione effettiva dei miei interessi dipende dalle “circostanze”, che insomma alla mia realizzazione possono intervenire durante il mio percorso impedimenti oggettivi e soggettivi. Io ho dunque ancora un altro orizzonte temporale, che contiene in sé le *possibilità* manifeste di tali impedimenti noti, nella loro tipicità, per lo meno nella maggior parte dei casi»¹⁴⁵. Sembrano così costruirsi, nell’analisi di Husserl, degli scenari alternativi in base ai quali indagare la possibilità della propria volontà, comunque in riferimento allo scenario reale: non è che in ogni caso «posso continuare a sostenere la mia volontà; la devo per così dire

¹³⁹ *ivi*, nota 7 p. 64.

¹⁴⁰ *ivi*, p. 66.

¹⁴¹ *ibid.*

¹⁴² *ivi*, p. 70.

¹⁴³ DEODATI, Marco, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁴ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., nota 7 p. 64, cfr. anche GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 25.

¹⁴⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., nota 7 p. 64 (corsivo nostro).

cancellare, abbandonare, se lo sviluppo del mondo circostante, che essenzialmente è per me appercettivamente valido, non offre al mio interesse lo spazio preventivamente abbandonato», o quantomeno «innanzitutto io posso dubitare»¹⁴⁶; è anzi questo stesso dubitare che porta a riconsiderare la motivazione, la possibilità e l'oggetto stesso dell'intenzione: che portano a mantenere (o quantomeno a riprendere) la modalità di un "vivere desto"¹⁴⁷. Si tratta di una prospettiva che si oppone alla modalità operativa di per sé, in quanto riflessiva: non è solamente un effettivo agire, un "vivere diretto"¹⁴⁸, ma una riflessione che ha la possibilità di determinare le tracce della fondazione originaria del compito e che indaga, alla luce delle circostanze, la sua valenza e la sua possibilità. Non è così più l'impulso diretto a governare l'operazione, o una fondazione originaria che è divenuta passiva, ma vengono esplicitati i moventi e l'operatività stessa. Spesso infatti capita che la motivazione sia passiva, dettata da un'abitudine o dai meccanismi dell'associazione, come nel sorgere di un ricordo alla vista di un oggetto simile ad uno già visto; si tratta anzi della modalità forse preponderante del vivere quotidiano, che non ha bisogno nella vita attualmente operativa di costanti auto-interpretazioni: «vivendo "ingenuamente" in maniera diretta, progettando possibilità pratiche, decidendo e agendo, ci dedichiamo interamente ai nostri interessi e scopi particolari e otteniamo così risultati permanenti nel mondo»¹⁴⁹. Se però questa motivazione sorge da una precedente attività intenzionale, essa può essere rintracciata e riattivata: nel caso del ricordo di una persona, ad esempio «guardando a ritroso, lungo il flusso di coscienza trascorso trovo una connessione: non ritrovo solo la rappresentazione della persona, ma essa ha altresì il carattere di ciò che ridesta la rappresentazione»¹⁵⁰. Ciò può avvenire anche per ogni tipo di attività intenzionale, e posso rintracciare e riattivare le attività che hanno dato origine ad un'abitudine o le valutazioni che hanno assegnato un valore. È in questo modo che l'Io si rende "responsabile", nella presa di coscienza di poter essere autore delle proprie azioni¹⁵¹. Si tratta di una tematica molto importante e che valeva la pena accennare, tuttavia ciò esula dalle nostre ricerche, indirizzate ad intenti dichiaratamente volontari. Nel nostro contesto è importante sottolineare invece che la motivazione non è una causalità vincolante; come abbiamo visto incide, nell'agire razionale, anche la valutazione della possibilità del compimento dell'azione, la sua progettazione, e comunque in entrambi i casi siamo ancora nel piano della 'possibilità', che invita o trattiene

¹⁴⁶ *ivi*, nota 7 p. 65.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 62.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 67.

¹⁴⁹ *ibid.* Vedi anche *ivi*, p. 77.

¹⁵⁰ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 108.

¹⁵¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 78. Cfr. ID., *La crisi*, cit., *passim*.

dal compiere un'azione, non di una necessità. Ciò che avvia realmente l'azione è la decisione del soggetto, quel “*fiat!*” che abbiamo visto pronunciare; in questo, sembra che cambi l'atteggiamento stesso del soggetto, non più contemplativo ma volto ad una realizzazione¹⁵², attraverso l'attivazione del corpo che media qualunque agire nel mondo¹⁵³. Prima di concentrarsi sull'azione stessa, tuttavia, dobbiamo ancora analizzare ciò che, oltre alla motivazione, legittima un volere: la possibilità della sua realizzazione.

4.3 Possibilità

Assieme alla questione della chiarezza del compito, la ricerca della legittimità della possibilità di realizzazione degli ideali (ed in particolare della filosofia) è al centro dei problemi degli ultimi scritti di Husserl, come la *Crisi* e *La storia della filosofia e la sua finalità*. Perché tale questione? Perché storicamente gli ideali sono entrati in crisi, come vedremo più approfonditamente, e lo sono proprio a causa di una loro presunta infondatezza. Abbiamo del resto già visto come già intrinsecamente la posizione di un qualsiasi compito richiede la definizione del fine da raggiungere e l'elaborazione di un metodo, letteralmente un “percorso” per raggiungerlo. La struttura intenzionale e la conseguente richiesta di riempimento sono poi ciò che fanno sottolineare «una terza “necessità” del metodo, [...] che è quella della dimostrazione della possibilità»¹⁵⁴ della realizzazione, affinché il volere sia valido e non si esaurisca in una intenzione vuota. Tale necessità si lega però inevitabilmente alla necessità del chiarimento dell'obiettivo, e quindi dell'idea, perché è inevitabile riconoscere, in base a quanto detto fin qui, che «le persone possono essere motivate soltanto da ciò di cui esse sono coscienti, nel modo e nel senso in cui ne sono coscienti, nel modo in cui ciò vale o non vale per loro, ecc.»¹⁵⁵ e la valutazione dipende dalla definizione di ciò che è intenzionato: non posso credere alla possibilità di un obiettivo che non mi è chiaro, non posso valutarlo positivamente in modo da renderlo oggetto della mia volontà. «Non è certo legittimo presupporre in maniera non problematica l'obiettivo»¹⁵⁶, ed è questo che «la presa di coscienza di tutto ciò [...] dapprima va verso una chiarificazione analitica»¹⁵⁷ e quindi la validazione dell'ideale richiede una

¹⁵² Cfr. HUSSERL, Edmund, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 122.

¹⁵³ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 240-241.

¹⁵⁴ GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 43.

¹⁵⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 312.

¹⁵⁶ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 99.

¹⁵⁷ *ivi*, p. 76.

seconda e preliminare valutazione «presuppone al contempo il metodo della purezza di quell'interesse»¹⁵⁸, ovvero un metodo introduttivo che sia «metodo di scoperta», volto a «giungere a una fondazione apoditticamente vincolante del vero metodo»¹⁵⁹ di realizzazione dell'ideale. È infatti una volta che l'obiettivo è chiaro che può essere intenzionato e che «è possibile stabilire la validità a-temporale, *permanente (bleibend)* del proposito, nel senso che essa delinea nell'intenzione o anticipazione, un *campo temporale* indipendente dalla sua attuazione effettiva»¹⁶⁰. Per riprendere espressamente le parole di Husserl, la presa di coscienza del compito «dapprima va verso la chiarificazione analitica, ma poi prosegue verso l'«esplicitazione», verso la produzione dell'evidenza, così da poter «effettivamente» proseguire e, così, proseguendo il cammino, raggiungere l'obiettivo»; si tratta di «un'evidenza che viene prima (prima dell'atto), quella del nostro potere-in-un-certo-modo»¹⁶¹. Come anticipavamo, questa analisi del «potere» in ambito pratico è una peculiarità della riflessione husserliana; se ciò comporta inevitabilmente una frizione con l'idea canonica di un «dover essere» assoluto secondo ragione e quindi, ovviamente, indipendente dalla situazione dell'individuo, tale prospettiva comporta un'attenzione alla sfera pratica «reale», contrastando quindi l'idea di un «intellettualismo etico» husserliano ed evidenziando, invece, la sua attinenza all'azione reale del singolo. Anche per la nostra questione, circa la possibilità di intendere un ideale, ciò è particolarmente importante: le considerazioni husserliane non si limitano ad una concezione dell'ideale ingenua o astratta, e come abbiamo visto non si limitano a considerarlo una norma, ma si interessano della sua possibilità. Nell'analisi dell'agire dell'individuo, Husserl limita l'esame assiologico alle sole azioni accessibili al soggetto, affinché tale valutazione non sia estesa all'infinito, impedendo qualunque decisione definitiva. Del resto, egli sostiene esplicitamente, in contrasto all'imperativo categorico kantiano, che «la pretesa di dover prescindere dal contesto materiale è assurda tanto nella sfera della volontà quanto in quella del pensiero»¹⁶². La vita pratica si sviluppa all'interno di un orizzonte di potenzialità concrete, in cui razionalmente è richiesto di compiere «il meglio» in base alla data situazione, e nella piena libertà di decisione¹⁶³. Nelle lezioni del 1914, riportate nel testo dei *Lineamenti di etica formale*, Husserl arriva a chiarire che «se un soggetto ha in generale possibilità pratiche e quindi una sfera complessiva pratica, allora essa è in ogni caso la sua ed è sempre possibile sostenere

¹⁵⁸ *ivi*, p. 99.

¹⁵⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit. p. 463. Cfr. anche ID., *L'idea di Europa*, cit., p. 95.

¹⁶⁰ GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 25.

¹⁶¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 76.

¹⁶² HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., pp. 230-231.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 226-227.

a priori che due soggetti-io non possono avere in linea di principio la stessa sfera complessiva pratica, la stessa possibile sfera d'azione»¹⁶⁴. Senza inoltrarci oltre in tale analisi, sembra evidente il sorgere del problema del darsi di un compito infinito inteso come “ideale assoluto”. Esso infatti non può che essere attuabile, nella sfera pratica, solo in una approssimazione infinita: come può però darsi un ideale, se esso non è come realizzabile nell'azione contestuale del singolo, ma allo stesso tempo tale azione esprime l'unica possibilità di realizzazione? Come, del resto, si può essere motivati da tale ideale, se la sua valutazione non porta ad un valore accessibile al soggetto?

Abbiamo in realtà la risposta ad entrambe le domande nella distinzione già operata tra “ideale assoluto” ed “ideale relativo”, in cui Husserl riconosce esplicitamente anche per il darsi degli ideali che non si può esigere da un singolo uomo ciò che va oltre i suoi limiti pratici e quindi, per la questione degli ideali, egli individua una scissione:

- l'ideale assoluto, come ideale della perfezione assoluta, è ciò che ha sì un “valore assoluto” perché valutato razionalmente come tale, ma
- l'ideale relativo è l'ideale del «miglior modo *possibile*»¹⁶⁵, ed è questo che «ha la caratteristica d'essere ciò che è *dovuto* in senso assoluto»¹⁶⁶.

Tale considerazione, come abbiamo visto, non modifica per questo la valutazione: l'ideale assoluto resta ciò che «si giustifica in modo assoluto, ciò che, dunque, non si giustifica nella sua singolarità, ma nell'universo delle possibilità pratiche e sulla base dell'universale volontà di una vita fondata sulla ragione pratica, sulla migliore scienza e coscienza, soltanto questo è ora il bene»¹⁶⁷. L'ideale assoluto è “compito costante”, come abbiamo visto, che interessa l'intera durata di una vita o quantomeno una sua parte; in questa dimensione temporale lunga, nelle azioni «ci sono approssimazioni maggiori o minori all'idea»¹⁶⁸ che, come abbiamo visto, si dà come norma di adeguatezza delle azioni. Ma l'ideale relativo, pur se chiamato ad inserirsi in questa direzione costante della volontà dettata dall'ideale (del resto è pur sempre ‘ideale’ relativo, non mera azione separata) rimane il vero dovere pratico, in quanto situazionale e, per questo, “vero” valore realizzabile nel momento.

In questo senso, tuttavia, l'ideale sembra darsi esclusivamente come norma e non rende conto della possibilità della sua realizzazione. Tale normatività indica certo come il singolo

¹⁶⁴ HUSSERL, Edmund, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 163.

¹⁶⁵ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 39.

¹⁶⁶ *ibid.* Cfr. DESMEULES, Marie-Hélène, *De la description à la prescription*, cit., p. 450.

¹⁶⁷ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 42.

¹⁶⁸ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 241.

possa essere motivato dall'ideale nelle sue azioni pratiche, ma non come l'ideale possa giungere a riempimento. Se del resto, come abbiamo visto, al singolo individuo non può essere chiesto più di quanto possa realizzare e, nella sua stessa costituzione, abbiamo definito l'ideale come "infinito", il compito di realizzazione dell'ideale non sembra potersi dare al singolo uomo. L'unica possibilità di realizzazione, perciò, è quella di ipotizzare il cambiamento del soggetto a cui tale compito viene assegnato: deve darsi la possibilità di realizzazione di un compito infinito attraverso una soggettività infinita. Si tratta, in pratica, di considerare la soggettività infinita dell'"umanità" come la vera soggettività interessata al compito, non quella limitata del singolo. "Infinita" in quanto continuamente perpetuantesi, nella pluralità potenzialmente inesauribile delle generazioni, l'umanità porta in sé l'orizzonte di un futuro infinito. Avevamo già visto nel precedente capitolo come le comunità (e l'umanità stessa) possano essere riconosciute come "personalità d'ordine superiore" o "individualità sociali"¹⁶⁹, e lo stesso Husserl riconosce infatti che «la vita di ogni Io si conforma a quella dei suoi co-soggetti, innanzitutto nella comunità della vita familiare e, da qui in poi, nei livelli superiori della vita della stirpe e del popolo»¹⁷⁰; è per questo «legittimo tanto denominare essenza teleologica ogni essere umano, che vive nel perseguire uno scopo, quanto anche una socialità umana»¹⁷¹. Si tratta quindi di riconoscere all'umanità stessa il compito di portare avanti gli ideali umani, di generazione in generazione. Abbiamo visto come essi siano universali, nel loro essere idee, ed il loro stesso valore sia universale. Si tratta solo, come approfondiremo, di "riattivare" la loro valenza in ogni momento in cui tale compito venisse assunto dal singolo. L'individuo resta infatti il vero promotore dell'ideale, l'unico vero agente, ma deve prenderne coscienza e chiarirne l'obiettivo. Nell'infinità delle generazioni umane, l'ideale sembra così legittimare la propria possibilità e, seppure all'infinito, indicare la pensabilità di un suo riempimento, anche se poi esso, nella sua realizzazione, dovrà mostrarne la verità.

Husserl stesso fa l'esempio di «un fine che, per quanto disposto all'infinito, è realizzabile non da parte del singolo e delle singole comunità, bensì nell'infinita vicenda delle generazioni e nelle sue ricerche sistematiche»: l'ideale della vera razionalità della matematica e le scienze naturali, nella modernità, ha dimostrato la sua possibilità «nel ritmo entusiasmante della sua realizzazione»¹⁷², e per questo sono state prese ad esempio dalla filosofia, che ne ha assunto il metodo. Com'è noto, Husserl critica in realtà tale matematizzazione di tutte le scienze

¹⁶⁹ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 172, ID., *Introduzione all'etica*, cit., p. 236.

¹⁷⁰ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 85.

¹⁷¹ *ivi*, p. 103

¹⁷² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 94.

e qui rileva come, del resto, nemmeno nell'ambito della natura si dà un'uniformità di metodo, portando l'esempio della distanza della biologia dalla fisica. Ciò ci è utile per sottolineare come la metodica sia caratteristica dell'obiettivo, come il «percorso di lavoro che va compiuto»¹⁷³, al pari della chiarezza dell'obiettivo da realizzare, sia parte di ciò che legittima un compito. Avevamo già visto, nel terzo paragrafo del presente capitolo, come l'infinità del compito dato dagli ideali vada intesa come una protrazione infinita del compito; possiamo ora rendere conto di tale successione infinita nella concretezza della successione infinita di generazioni umane, comunitarizzate in una "personalità d'ordine superiore" che, in quanto infinita, può legittimamente assumersi tale compito.

Avevamo nel terzo paragrafo cercato anche la chiarificazione dell'obiettivo che caratterizza il compito, mostrando in conclusione come tuttavia la possibilità della sua realizzazione richiesta dalla chiarezza possa, nel caso degli ideali pratici, essere riconosciuta solo *ex post*. Tale caratteristica sembra una necessità della valutazione di un riempimento, che può darsi solo in relazione ad una verifica reale, per cui non è sufficiente la progettazione del suo possibile riempimento per giustificarlo. È interessante far notare che Husserl sottolinea che «una prima posizione del compito o, potremmo anche dire a proposito, una sua presunta invenzione [*Erfindung*] tende ad oltrepassare le capacità umane, sia nel caso di quei compiti temporanei, [...] sia nel caso di quei compiti da considerare veramente significativi per l'essere umano»¹⁷⁴. L'indeterminatezza della posizione iniziale del compito, quindi, non è caratteristica solo dei compiti infiniti, ma di ogni compito che si qualifichi come "nuovo": infatti, «una volta che un compito è stato portato a termine si eredita così via via con esso la modalità di adempimento (la prassi metodica della realizzazione)», per cui «un'ideazione intrapresa una volta e con buon esito, si tramanda in eredità alle epoche seguenti, mediante un metodo che può essere reiterato *ad libitum*»¹⁷⁵. Il darsi della reale possibilità è dato dunque solo a seguito dell'accertamento di una adeguazione reale, nella pratica. E solo da allora, le successive ideazioni del compito, come se avessimo 'imparato' una ricetta, una regola, possono dirsi valide.

Prima di allora serve quindi un "incontro" nella realtà di tale compito, attraverso l'accennata "eredità" dalle epoche precedenti, oppure da un'azione che, tuttavia, può avere solo un'anticipazione vaga del risultato. Se più avanti indagheremo questa ereditarietà, ora ci interessa rendere conto della possibilità di dare inizio all'attuazione di un ideale. E, come

¹⁷³ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 75.

¹⁷⁴ *ivi*, p. 79 (traduzione parzialmente modificata).

¹⁷⁵ *ibid.*

abbiamo visto, se per questi «la determinatezza si produce soltanto quando ci si accinge a realizzarli e quando si agisce con un certo successo»¹⁷⁶, e la loro chiarezza è data solo dall'evidenza apodittica di un'idea, ma non dalla definizione della pienezza del compito, «il vero inizio è l'atto stesso e, pertanto, soltanto questo è in grado di provare, nella realtà effettiva, di per sé, ed esaustivamente, quella possibilità. La pre-presentificazione [*Vorvergegenwärtigung*], il rendere intuitivamente visibile in quanto rendersi in anticipo evidente, come se fosse un “pre-cedere”, non è mai un'evidenza completa»¹⁷⁷. Ciò fa concludere ad Husserl che, nonostante tutti i tentativi di fondare in anticipo la possibilità di realizzazione, nonostante la necessaria chiarificazione preventiva, essa non basta mai da sola: è solo agendo, “de-terminando” concretamente, che la determinazione vera si dà. Non solo storicamente la riflessione segue all'azione, ma per una sua necessità intrinseca; anche nella vera impostazione trascendentale e filosofica, che dovrebbe seguire all'epochè dalla tradizione, dice Husserl «siamo costretti a cominciare completamente da capo. Lo facciamo necessariamente, come di fronte a tutti i compiti di principio nuovi, che non possono servirsi nemmeno di un'analogia, con una certa inevitabile ingenuità»; perciò egli può affermare: «in principio è l'azione»¹⁷⁸.

Ciò che abbiamo fatto è stato interrogarsi sulle modalità e le possibilità di attuazione di un'azione e di un proposito¹⁷⁹. Il passaggio alla considerazione dell'azione nuova, che avvia il compito con una parziale ingenuità, tuttavia, non elimina i guadagni ottenuti fin qui; soprattutto la necessaria assunzione del compito una volta avviato, come vedremo, passa obbligatoriamente dalla valutazione e dalla motivazione per come rilevate nella precedente analisi, così come dalla ricerca di una sua giustificazione razionale.

¹⁷⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 350. Cfr. ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 105.

¹⁷⁷ *ivi*, p. 105.

¹⁷⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 183. Si tratta qui, ovviamente, di una citazione faustiana, ma che non può che rimandare alla frequentazione husserliana di Fichte. Non si può non sottolineare qui la valenza delle riflessioni Fichte anche nel dopoguerra, a partire dalle tre lezioni su Fichte del 1917 (Vedi ID., *Fichte's ideal of humanity [Three Lectures]*, traduzione di HART, G. James in *Husserl's Studies* Vol. 12, 1995, pp. 111-133) e l'influenza nelle successive lezioni di etica e non solo, nello sviluppo di riflessioni più approfondite sulla teleologia e le finalità personali, ma anche della centralità del tema della “vita” o una rivisitazione del tema dell'Io, ad esempio influenzato dal concetto di “azione”, appunto (Cfr. TRUDU, Maurizio, “Husserl lettore di Fichte: un'introduzione all'interpretazione fenomenologica del pensiero fichtiano tra teleologia, filosofia pratica e sistema trascendentale”, in *Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience* N. 24, 2024, p. 120). Si tratta di un legame molto interessante e fecondo da indagare, che tuttavia esula dagli intenti primari del nostro lavoro (Vedi TRINCIA, F. Saverio, “Introduzione”, in HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, a cura di TRINCIA, F. Saverio, Laterza, Bari 2009, pp. VIII-XXII; HART, G. James, “Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on 'Fichte's ideal of humanity'”, in *Husserl's Studies* Vol. 12, 1995, pp. 135-163).

¹⁷⁹ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 121.

4.4 Azione

Il compito “comincia” dunque dall’agire diretto, da una azione. Abbiamo visto che l’azione non sorge se non dalla posizione di un obiettivo, che interessa il soggetto, almeno in una minima parte, e che lo spinge alla sua realizzazione. Tuttavia, considerando i compiti infiniti, abbiamo già dovuto premettere come l’obiettivo in questi casi non sia pienamente definito. È «l’azione [che] rende il nostro progetto ancora incerto più determinato, lo rende sempre più chiaro, promuovendone la realizzazione», ed è solo successivamente che, attraverso il risultato, il progetto viene preso in esame, per cui «occorre una riflessione metodica che delimiti il senso generale e la possibilità di realizzare un progetto di questo tipo e che definisca espressamente ciò che è già stato attuato con la semplice posizione dello scopo»¹⁸⁰; è l’azione che getta le basi materiali su cui la riflessione può poi operare la sua chiarificazione eidetica.

Se negli interessi abituali il soggetto presenta una costante abitudine a raggiungere obiettivi, perché generalmente rivolto «a obiettivi che sono *abituamente* validi per lui»¹⁸¹, Husserl chiede, in questo tipo di attuazione di un compito nuovo, la sottrazione dalla forza dell’abitudine, per attuare un’azione che sia veramente libera e non costruita in analogia al procedere abituale, come solitamente accade per l’adozione di compiti nuovi nell’agire quotidiano, per i quali «l’obiettivo, anche laddove è ideato per la prima volta, non può mai essere assolutamente nuovo, bensì si sviluppa, e può svilupparsi, sempre soltanto come una comprensibile trasformazione di quegli obiettivi da sempre familiari e realizzati già da molto tempo»¹⁸². Qui si tratta dunque di un agire per cui, anche se l’idea del compito viene definita da Husserl addirittura come «una generalità vuota, completamente vaga»¹⁸³, il singolo agisce in piena consapevolezza, in quanto attivamente libero e non passivamente in balia di abitudini. E sembra proprio l’agire desso ad essere una chiave di interpretazione possibile di questo avvio, in quanto tale atteggiamento è descritto da Husserl come «voler vivere con il proposito di riuscire»¹⁸⁴. Il soggetto dunque sospende le sue inclinazioni passive e le opinioni abituali che motivano ciecamente, attraverso l’epoché o anche, riconosce Husserl, in quanto il fallimento

¹⁸⁰ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 183.

¹⁸¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 84.

¹⁸² *ivi*, p. 100.

¹⁸³ *ivi*, p. 99.

¹⁸⁴ *ivi*, p. 87.

stesso, nella pratica, motiva «una libera presa di coscienza, una direzione dell'agire»¹⁸⁵, che porta a prendere una decisione volontaria nuova.

Siamo dunque tornati alla prima considerazione husserliana sull'azione, quella che abbiamo riportato nella lunga citazione in apertura al precedente sottoparagrafo: «la coscienza non dice affatto: “accadrà, dunque lo voglio”, ma “proprio perché lo voglio, accadrà”»¹⁸⁶, in cui l'azione viene considerata nella sua istantaneità. Certo, essa non si rivela ingenua: non si tratta di pretendere di far valere qualunque azione a fondamento di un compito infinito, non si intende «accontentarsi di una finzione»¹⁸⁷, perché l'azione viene subito sottoposta a critica. Husserl lo vuole far notare anche nell'ingenuità dell'azione dei primi filosofi i quali, pur operando dei «tentativi ingenui di esporre verità filosofiche mediante generalizzazioni infantili», sono seguiti da «un incessante reciproco-polemizzare e nel disputare accanitamente sulle oscurità, che non trovavano mai una soluzione definitiva»¹⁸⁸. È proprio questo sorgere del conflitto, come avevamo già notato, che per Husserl indica l'esistenza di un'ideale primario, verso cui ognuno sta tendendo: l'idea unitaria è presupposta, e i tentativi di una sua realizzazione sono soltanto soggettivi, relativi, ma appunto, in quanto realizzati, indice di una sua sussistenza. Sorge quindi così una presupposizione più fondata dell'obiettivo, da chiarire, ed insieme una prima prova del percorso che dev'essere compiuto da noi per raggiungerlo. È interessante notare che dunque l'anticipazione, se indicata appunto all'inizio come “generalità vuota”, trova ora un riempimento, per quanto inadeguato, nella sua realizzazione, nonché la certezza di un obiettivo ideale individuato, quantomeno nella sua sussistenza. Una volta individuato l'obiettivo si avvia dunque quel secondo compito dichiarato nel paragrafo 3 del presente capitolo, perché la presa di coscienza di tutto ciò richiede una chiarificazione.

Restando invece legati al tema dell'azione, dobbiamo notare come nei momenti successivi alla posizione del volere il soggetto non è costantemente riferito a quel preciso volere in maniera desta, per quanto sia perdurante esso passa facilmente in secondo piano rispetto ad altri vissuti attuali; avevamo già accennato al fatto che i compiti «non hanno bisogno di essere sempre permanenti»¹⁸⁹. E tuttavia è proprio in questa possibilità che il compito sia portato avanti in maniera passiva, che sorge «il pericolo di cadere in unilateralità», ad inseguire false direzioni nell'attuazione del compito e «di darsi troppo in fretta per soddisfatti; ma l'ubbidienza

¹⁸⁵ *ivi*, p. 86.

¹⁸⁶ HUSSERL, Edmund, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 122.

¹⁸⁷ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 114.

¹⁸⁸ *ivi*, p. 100.

¹⁸⁹ *ivi*, p. 63.

a queste tentazioni porta a contraddizioni»¹⁹⁰. Il compito infinito non dev'essere costantemente l'unico interesse del soggetto, ma la direzione che porta ad attuarlo dev'essere costantemente sottoposta a critica: sulla direzione stessa, sull'obiettivo, sui metodi per raggiungerlo. È dunque anche in questo secondo senso fondamentale che prende centralità la figura del singolo individuo, oltre al suo ruolo di agente, per la qualifica stessa di questa azione come frutto di un agire libero e consapevole: «il possesso del compito filosofico [...] non decreta ancora la possibilità evidente del compito; [...] la filosofia può essere effettuata soltanto come proposito personale, ossia come qualcosa da giustificare di persona e mediante una personale azione responsabile»¹⁹¹: il soggetto non deve accettare passivamente il compito ma agire criticamente e, per Husserl, attraverso l'epoché, perché solo così egli «ottiene la possibilità di un'evidenza libera e propriamente personale, riguardo allo scopo e al metodo»¹⁹².

Occorre qui approfondire il ruolo del soggetto appunto, in quanto agente razionale ma anche in quanto comunitario. È l'Io infatti, non possiamo che concordare con Dodd, «l'ingresso, l'unico ingresso possibile, attraverso il quale l'idealità può diventare significativa per la vita»¹⁹³; se non possiamo qui ovviamente affrontare l'importante ma complessa indagine della soggettività, nelle sue diverse sfaccettature, soprattutto nella distinzione e nel collegamento tra soggettività pura ed empirica, è necessario ricordare il ruolo attivo del soggetto anche nell'attuazione degli ideali. Oltre all'agire concreto del corpo¹⁹⁴, oltre l'azione singola, c'è l'assunzione dell'ideale come compito, l'assunzione di una «volontà costantemente diretta ad un obiettivo costante»¹⁹⁵, a differenza degli atti in genere momentanei, porta ad oltrepassare le intenzioni preliminari e l'azione singola verso la costituzione di un *habitus*, che definisce «quell'Io che d'ora innanzi ha deciso e così resta quell'Io risoluto, che è così ininterrottamente determinato»¹⁹⁶; «così ogni esplicazione di una volontà e allo stesso modo, di un atto, è una modificazione del mio Io»¹⁹⁷. Ciò sembra valere, ovviamente, ancor di più per il compito infinito, una modificazione dell'Io che dunque deve interessare sotto l'aspetto pratico l'intera vita del singolo ed anche più, essendo indirizzata al tentativo di attuazione di

¹⁹⁰ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 350.

¹⁹¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 108.

¹⁹² *ibid.* Cfr. HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 29.

¹⁹³ DODD, James, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹⁴ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 240, 318.

¹⁹⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 62.

¹⁹⁶ *ivi*, p. 66.

¹⁹⁷ *ivi*, p. 71.

un'idea infinita dal valore assoluto. Se colleghiamo questa riflessione a quanto Husserl fa nelle *Lezioni su Fichte*, riconosciamo questa tendenza verso gli ideali nel seguente passo:

l'artista autentico, che è "morale" nel senso più alto del termine, [...] non vuole fare altro che creare sempre qualcosa di bello che ama sopra ogni cosa. Il suo amore per l'Idea divina non permette nemmeno che affiori un altro amore, l'amore per la dimensione sensuale inferiore. Tuttavia, ogni ricercatore scientifico autentico è anche altamente morale, e per ragioni simili; tranne che qui l'Idea divina è diversa, ovvero quella della verità pratica. Lo stesso vale per il nobile tecnologo il cui amore mira a creare per gli esseri umani il dominio della natura [...] e infine il nobile politico che trova la beatitudine lavorando alla conservazione e alla formazione dell'ordine di una comunità ideale in accordo con le Idee particolari che sono normative per questa comunità. L'Idea normativa che lo guida e che è amata da lui è quella dello stato ideale come organizzazione della comunità ideale. Il suo desiderio è quello di realizzare efficacemente questa Idea divina. [...] Ognuno di noi [...] ha la sua Idea che, in senso pratico, costituisce il suo compito di vita superiore, la sua determinazione e vocazione superiori¹⁹⁸.

Si tratta ovviamente di un passo molto denso e che deriva da un'impostazione, una situazione e un orizzonte di riflessioni completamente diversi¹⁹⁹, eppure ci sembra fondamentale per mostrare alcuni aspetti. Escluso il riferimento alla "divinità" delle idee, che ci porterebbe troppo lontano e che tenderemo di lasciare sullo sfondo anche nella considerazione della riflessione teleologica husserliana, ciò che ci interessa è il riferimento alle "vocazioni superiori" che queste idee individuano. Se in genere i compiti individuano «mestieri»²⁰⁰ o «professioni»²⁰¹, nella determinazione di una volontà costante, la "vocazione" sembra qualcosa di più. Nel mestiere si costruisce un'abitudine, una prassi metodica di realizzazione del fine, che si definisce in maniera simile ad una concettualità attraverso una schematizzazione empirica, ed anzi sembra che ad un mestiere appartenga proprio quella che si può definire una "concettualità tipica", legata a strumenti, metodi, materiali e fini. Tale concettualità tipica è dunque settoriale, legata ad un "tempo professionale" ed il compito ed il

¹⁹⁸ HUSSERL, Edmund, *Fichte's ideal of humanity*, cit., p. 128 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

¹⁹⁹ Cfr. Vedi TRINCIA, F. Saverio, *op. cit.*, pp. VIII-XXII.

²⁰⁰ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit. p. 61.

²⁰¹ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 245.

metodo risultano sono stabili per un lasso di tempo indefinito, ma non restano identici e «le invenzioni vengono perfezionate dai successori, adattate alle nuove situazioni, a quelle delle nuove epoche e delle nuove esigenze; il che significa adattarle anche alle esigenze delle mode»²⁰².

La considerazione della vocazione invece, assente nella *Introduzione all'etica* ma significativa invece anche poi nella *Crisi*, è incentrata, come si è visto dal lungo passo citato, su questioni notevolmente differenti: si tratta della definizione di un «ideale del vero sé», che «emerge dalla “volontà generale” o dalla sintesi totale della propria vita etica»²⁰³, che definisce quindi un “compito di vita superiore” appunto, dalle parole di Husserl stesso, a cui il singolo si dedica volontariamente. E proprio per questa volontarietà libera di adeguazione ad un valore assoluto posto come ideale, Husserl definisce queste personalità come “moralì”²⁰⁴. Ciò che risulta per noi importante è tuttavia proprio la dedizione di questa volontà ad un compito di vita superiore: la prospettiva è dunque quella prettamente soggettiva, in cui il singolo «si dedica con amore puro e con tutta l'anima a valori che toccano il centro più intimo della personalità e di cui ciascuno può dire che sono “miei”»²⁰⁵, e ciò indipendentemente dal fatto che essi siano o meno nella loro completezza realizzabili nella vita finita del soggetto: in questo senso dunque il singolo si associa, quasi, all'ideale stesso e riconosce una «responsabilità personale», che ad esempio nella *Crisi* viene associata ai filosofi come «funzionari dell'umanità»²⁰⁶, nonché che «la persona stessa come colui che desidera e crea quest'opera» si riconosce «avere valore assoluto»²⁰⁷, non l'opera, la sua realizzazione che non può che essere inadeguata. La persona, così, è «il mezzo di rivelazione e realizzazione delle Idee divine, ma *sa* anche di esserlo»²⁰⁸. Tutto ciò sembra fondamentale anche nella mancanza di chiarezza dell'ideale, nonché per la costante inadeguatezza dell'azione del singolo al riempimento adeguato di questo. Dall'evidenza del valore assoluto, egli ricava la motivazione a proseguire lo sviluppo infinito,

²⁰² HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 80. Bisogna notare che anche i compiti finiti ed in generale i compiti razionali, una volta definiti, determinano una “professione”, in cui sono inclusi i vari aspetti di metodo, di “tempo professionale” e di adeguazione più o meno adeguata; ciò che cambia, però, in quel caso, è l'assunzione razionale del compito, che nella peculiarità del compito infinito assume anche la necessità di una critica razionale costante anche del metodo e del fine stesso.

²⁰³ HART, G. James, *op. cit.*, p. 151 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

²⁰⁴ In HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., la precisazione è che la vita pienamente morale è esclusivamente quella diretta da una normazione universale volontaria, quindi indipendentemente dalle singole vocazioni, ma ciò non toglie che una vocazione possa agire in questo modo ed essere dunque “morale” (Cfr. *ivi*, p. 246).

²⁰⁵ HART, G. James, *op. cit.*, p. 153.

²⁰⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 46.

²⁰⁷ HUSSERL, Edmund, *Fichte's ideal of humanity*, cit., p. 129.

²⁰⁸ *ibid.*

ed anche nel momento di crisi, Husserl può chiedersi: «che cosa dobbiamo fare per *poter* credere, noi che già *crediamo*»²⁰⁹?

«Noi non possiamo rinunciare alla fede nella possibilità della filosofia come compito, nella possibilità di una conoscenza universale. Noi sappiamo di essere chiamati a questo compito in quanto vogliamo essere seriamente filosofi»²¹⁰, dice Husserl, e ciò sembra, nelle diverse vocazioni presentate sopra, essere estendibile a tutti i compiti infiniti. Il riempimento possibile di un tale compito non è più, dunque, compiuto nella realizzazione di un'opera da parte del singolo. Questa convinzione è una costante del pensiero husserliano, che si ritrova dalle *Lezioni su Fichte* al testo *La storia della filosofia e la sua finalità*: «è altrove che il metodo di riempimento [...] dovrà rivolgersi»²¹¹: la persona infatti «in quanto creatrice di Idee nel mondo empirico, aspira a realizzare un'opera. È comprensibile che sia infelice quando, senza alcuna colpa da parte sua, fallisce. Ma questo è sbagliato»²¹²; è la persona stessa, in quanto mezzo di rivelazione dell'idea, come abbiamo visto²¹³, ad essere di valore assoluto; «è lo svolgersi di un essere e di una vita divini nella sua vita individuale e nel suo impegno, questo è ciò che realmente desidera e per cui lotta come valore assoluto»²¹⁴, ed è in questo modo che si può dare, unicamente, una realizzazione del riempimento.

Un'ultima osservazione dobbiamo compiere, legata all'azione del singolo ed alla sua finitezza: avevamo già accennato alla possibilità che il compito diventasse “abitudine”, e quindi fosse perseguito passivamente, ma se ciò era evitabile da parte del singolo, non sembra esserlo nell'intergenerazionalità di un compito infinito. Il soggetto è collocato in un mondo preesistente, e i compiti che eredita sono inizialmente assunti in maniera passiva. Prima di

²⁰⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 46.

²¹⁰ *ibid.*

²¹¹ GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 51.

²¹² HUSSERL, Edmund, *Fichte's ideal of humanity*, cit., p. 129.

²¹³ È importante qui mostrare come tale posizione si ricostruisca da quanto abbiamo affermato; è una descrizione del ruolo di «catalizzatori», come lo definisce Dodd (DODD, James, *op. cit.*, p. 67), che le persone hanno per la manifestazione delle idee nel mondo. L'idea si rivela attraverso l'idealizzazione che compie l'individuo, con la scoperta dell'identità sovratemporale, intersoggettiva ed universale, secondo le modalità presentate nel precedente capitolo; abbiamo visto all'inizio del presente come Husserl ricostruisca anche l'emergere storico di questa prospettiva nuova, rivolta all'universale, nell'incontro con una cultura differente e nella ricerca della validità “per tutti”. Ma per la sua manifestazione storica, nella sua effettiva realizzazione, ancor più essa dipende dall'azione umana, come visto nel capitolo presente: nell'intenzionare un'idea, nel valutarla come “bene” e nell'assumerla come proprio scopo, l'individuo ne tenta una realizzazione. Per quanto inadeguate alla perfezione dell'idea, è proprio nel progredire di tali espressioni storiche che l'idea si manifesta, quale “guida” di questi tentativi di realizzazione e come “ideale” della loro perfezione. Il singolo stesso, qualora riconosca il proprio agire finalizzato ad uno scopo ideale, si svela a sé stesso come «mezzo di rivelazione e realizzazione delle idee divine» (HUSSERL, Edmund, *Fichte's ideal of humanity*, cit., p. 129), in quanto soggetto di ragione.

²¹⁴ *ivi*, p. 121. Vedi anche HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 84: «il mero valorizzare nel tendere [a un riferimento ideale] si è mutato nell'attuale possedere il valore, nella gioia presente».

qualsiasi riflessione filosofica, prima di qualsiasi scienza o dubitazione, l'individuo si trova in un mondo che lo precede, in cui i compiti fondati da una volontà iniziale si sono trasmessi, nella stessa sedimentazione che avevamo notato per le idee in generale. Egli può comprendere tali compiti e può assumerli, per cui diventano la sua propria volontà ed il suo proprio compito. Eppure la modalità di assunzione diventa fondamentale: se il soggetto riceve il compito passivamente, egli cade nei rischi sopra accennati; solo il prendersi in carico della tradizione in maniera critica, capace di proseguire sia il compito di attuazione dell'ideale che quello di una sua chiarificazione, porta ad una sua realizzazione sempre più adeguata al polo ideale. Nella consapevolezza che il compito può prodursi solo attraverso l'azione personale, ma che aspira ad un ideale universale; un compito che dunque «può essere effettuat[o] soltanto come proposito personale, ossia come qualcosa da giustificare di persona e mediante una personale azione responsabile»; il singolo assume così su di sé una vocazione universale, «a lui spetta il porre in questione questo compito medesimo secondo la sua possibilità e il costruire il metodo per una sua completa chiarificazione»²¹⁵.

4.5 Norma

L'animale è soggetto a meri istinti, l'uomo anche a norme. Ogni genere d'atto di coscienza è attraversato da una coscienza normativa, intrecciata con esso, del giusto e dell'ingiusto (dell'adeguato e dell'inadeguato, del bello e dell'odioso, dell'opportuno e dell'inopportuno), la quale motiva un agire corrispondente nell'ambito della conoscenza, della valutazione, dell'azione, sia esso rivolto alle cose o alla società. Ma questo non vale soltanto per il singolo caso: così come possiede una coscienza generale, l'uomo ha anche una coscienza delle norme generali, [...] e la norma può essere riferita ai singoli, ai gruppi e alla totalità degli uomini: in generale ognuno deve comportarsi in questo modo, e nello specifico ogni soldato, ogni sacerdote, ecc.

Possiamo aver coscienza delle norme come valide di fatto, come leggi stabilite ad arbitrio dai potenti del momento, oppure come frutto di una tradizione casuale che vale "ora e una volta soltanto", [...] ma si può aver coscienza delle norme anche come assolutamente valide, nella forma di un assolutamente incondizionato²¹⁶.

²¹⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 109.

²¹⁶ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 71.

Il passo riportato è fondamentale all'introduzione e alla giustificazione delle norme, come «questioni o valutazioni, decisioni, rivolte alla correttezza e alla non correttezza, al valore e al disvalore»²¹⁷. Questa normatività, come si vede, è per Husserl intrinseca dell'uomo; già evidente nella sua vita quotidiana, nelle considerazioni sul come egli “deve comportarsi”²¹⁸, essa è in quanto intrecciata “ad ogni genere d'atto di coscienza”, vale in generale per gli atti del singolo come «il costante orientamento secondo una norma inerisce intrinsecamente alla vita intenzionale»²¹⁹. La normatività è quindi una caratteristica generale del “tendere”, in cui l'intenzione vuota anticipante un possibile riempimento funge “da norma” di questo stesso riempimento. La definizione di questa norma, come indica Husserl, può dipendere da diversi fattori: da “una legge stabilita ad arbitrio”, da una “tradizione casuale”, oppure da una “incondizionatezza” da meglio definire. La norma si definisce così come criterio di correttezza, prescrittiva e valutativa, da applicare alla vita intenzionale. Individuata come criterio, dunque, continua Husserl, essa “motiva un agire”, sia esso in ambito della conoscenza, della valutazione o dell'azione; altrettanto potremmo dire (sempre dalle parole di Husserl) che queste «idee normative dell'umanità e della loro cultura, determinano la vita degli uomini, nella loro singolarità e nel loro accomunamento e rappresentano un *dovere* secondo cui vanno prese le decisioni (scelte e decisioni della volontà che talvolta regolano universalmente una volta per tutte la vita propria e la vita della comunità)»²²⁰.

Da cosa dipende, dunque tale criterio? Come può “motivare un agire”, nell'ambito sia della conoscenza, che della valutazione, che dell'azione? Abbiamo in realtà, nei paragrafi precedenti, già presentato la risposta: non si tratta di un differente ordine di razionalità o di motivazione, la norma indica la direttiva di un valore come assoluto, già stabilito, per la totalità degli atti dell'uomo, guidati dall'unica razionalità. E tale valore assoluto sembra venir stabilito indifferentemente da: un arbitrio, una tradizione o un principio da cui provengono validità assolute. Esso indica un “dovere” a cui attenersi e, in quanto valore, è ciò che appunto può motivare un'azione. La norma infatti, è «un dovere» di cui «si presume l'assoluta validità»²²¹. Non si tratta di un “dover essere” che assume le fattezze di quella che Husserl chiama “legge materiale”, la quale caratterizza l'essenza invariabile di una determinata materia e che, dunque,

²¹⁷ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 6.

²¹⁸ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 89: «ognuno sa come effettivamente le cose si svolgono al mercato ed allo stesso modo in qualsiasi altra situazione familiare. Egli sa come bisogna decidere razionalmente in ogni situazione vera o falsa e quali sono le ragioni o le differenze rilevanti o irrilevanti, a tale riguardo».

²¹⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 335.

²²⁰ *ivi*, p. 326 (corsivo nostro).

²²¹ HUSSERL, Edmund, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 97.

porterebbe ad una contraddizione se non fosse rispettata: si può “sbagliare” nel dire che “ $2 > 3$ ” ma la legge materiale rimane tale. La legge normativa è invece la posizione di un valore che “chiede” di essere rispettato e perseguito secondo “una motivazione”, appunto, dettata dalla forza del proprio principio: la forza del potente del momento, la forza della tradizione o del principio, in generale, da cui esso deriva. Husserl, a livello dell’etica, produce nei *Lineamenti di etica formale*, la stessa dimostrazione dell’esistenza della verità presentata a livello teoretico; una vera e propria confutazione dello scetticismo pratico che afferma l’esistenza di una norma ad indirizzo di ogni agire. Non critica, in questo, una teoria particolare, ma l’affermazione secondo cui non esisterebbero norme di alcun tipo; che non esisterebbe, cioè, una validità costante. Husserl fa notare che l’affermazione di uno scettico che afferma l’inesistenza di una norma è essa stessa una norma²²²: come per la confutazione scettica dal punto di vista logico, in cui l’affermazione che “nessuna verità esiste” rivela presupporre una sua essenza di verità, Husserl intende fondare per via negativa, mostrandone la necessità formale (a rischio, altrimenti, di cadere in un controsenso pratico), l’esistenza di una norma. Nel momento in cui lo scettico cerca di fondare una presa di posizione che riduce la norma a mera abitudine psicologica, a reazioni istintive o a convenzioni comunitarie, si scontra con il fatto che ogni giudizio ha una natura intrinsecamente normativa; la sua stessa affermazione rivela dunque una pretesa di validità, una norma: se lo scettico dice: “non esistono norme”, quella si rivela essere la sua norma. Per Husserl è impossibile sfuggire a tale dimensione, perché qualunque atto rivela la propria struttura normativa.

La questione più importante è tuttavia ora circa la giustificazione di tale “assoluta validità”, questione che ci riporta al nostro tema: è proprio l’assunzione delle idee, individuati come “norma assoluta” in quanto «intuizioni teoretiche assolute»²²³, universali, a pretendere una validità assoluta. Non per un loro valore assoluto imposto, ma per la loro razionalità, che ognuno, universalmente, può riconoscere. Il “sentimento” del valore e il riconoscimento della razionalità sono del resto modalità di riconoscimento che comunque vanno di pari passo nell’intreccio tra le diverse modalità di attuazione della ragione (teoretica, assiologica, pratica), come abbiamo visto, per cui non si può dire che una venga “prima” ed un’altra “poi”, ma vanno riconosciute come intrinsecamente intrecciate²²⁴. La normatività caratteristica dell’uomo che

²²² Cfr. HUSSERL, Edmund, *Introduzione all’etica*, cit., p. 62.

²²³ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 341.

²²⁴ Ci sembra di poter sollevare questa osservazione a Desmeules, la quale (in DESMEULES, Marie-Hélène, *De la description à la prescription*, cit.) critica l’idea che una norma possa derivare da un valore. Pur nella sua attenzione alla sfera naturale, alla modalità reale in cui la norma nasce, Desmeules ci sembra non considerare sufficientemente le altre possibilità di determinazione di una norma (come “l’arbitrio dei potenti del momento”)

riconosce il valore assoluto delle idee è la norma dettata dalla ragione²²⁵, motivata come già visto. Si tratta dunque, per la necessità stessa di essere riconosciuta come razionale, di giustificare però tale norma solo tramite una critica che riconosce nel procedere del soggetto razionale attraverso una auto-responsabilità, una “auto-nomia”, la propria fondazione: detto più chiaramente, tale “assolutamente incondizionato” che produce norme “assolutamente valide”, per come presentato nella lunga citazione di apertura, non può che essere la ragione. Questa affermazione, del resto, non aggiunge nulla di nuovo a quanto affermato fin qui, nella costruzione degli ideali: è proprio l’idea, posta come obiettivo degli ideali, che per l’azione singola, istantanea, viene riconosciuta come norma. Si tratta dunque di due piani diversi di una stessa “idea”, come contenuto universale e di valore assoluto, posta come obiettivo dell’agire: tanto essa, nel tentativo di essere realizzata, individua per il singolo un compito infinito in cui comunque egli si inserisce attraverso un agire che ne promuove la realizzazione e ne chiarifica il contenuto, altrettanto essa, in questa sua validità assoluta, si identifica come norma di ogni agire. Proprio le idee esemplificate fin qui, sorte attraverso «una libera variazione che rende visibile l’identità del senso», come le idee «del bene, del bello, dello statista veramente buono, del vero giudice, del vero onore, del vero coraggio e della vera equità e i concetti fondamentali della critica stessa: il giusto, l’ingiusto, il vero, il falso, ecc.» vengono definiti da Husserl, nella *Crisi*, «concetti normativi»²²⁶. Ma già in *Storia critica delle idee*, testo ricavato da un corso di lezioni tenuto nel semestre invernale del 1923-1924, egli riconosceva come «tutte le singole produzioni si trovano sotto idee teleologiche superiori che fungono come guide»²²⁷.

Le idee, così, assumono un duplice compito ‘reale’, pratico: si caratterizzano come ideali da raggiungere ma anche come norme per un agire razionale nella pratica, nella valutazione e nella conoscenza. Non si tratta, occorre anche qui sottolinearlo, di norme “inventate” ma bisogna «scoprire concetti nuovi, attraverso un pensiero autonomo fondato sulla pura intuizione»²²⁸. E questo si vede anche per il fatto che «la coscienza della normatività che essi portano con sé sta a indicare la coscienza, che rimanda a passate fondazioni, della capacità reale di riprodurre la fondazione, di riportare la convinzione della loro legittimità alle sue

cui Husserl accenna, proprio per indicare il collegamento della norma ad un valore. Per il risultare di una norma universale dal conflitto, a sua volta, non sembra che questo sorgere precluda la possibilità che ad essa sia attribuito un valore. La casistica pratica sembra più collegata al fatto, sottolineato nel sottoparagrafo precedente dedicato all’azione, che la valutazione sembra (appunto nella pratica) ‘seguire’ ad una datità reale.

²²⁵ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 40 sgg., vedi anche ID., *Introduzione all’etica*, cit., p. 139.

²²⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 298.

²²⁷ HUSSERL, Edmund, *Storia critica delle idee*, cit., p. 26.

²²⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 298.

origini e di giustificarla di nuovo»²²⁹. Le norme infatti, possiedono anch'esse il rischio (ed ancor più dei compiti) di venire 'istituzionalizzate', stabilite appunto come "leggi", e quindi con il pericolo, che già avevamo presentato per gli ideali, di cadere in unilateralità e credersi definite; ciò è evidente nel rischio di determinazione di comunità solo parziali, non più legate alla ricerca dell'universale, che limitano quindi la valenza delle proprie norme ad una vita quotidiana: sembra così potersi definire, a seguito della costituzione di «una comunità di uomini che vivono della filosofia, che sono congiunti nella dedizione di idee» un gruppo di «coloro che sono soddisfatti da un punto di vista conservatore della tradizione [i quali] entreranno in conflitto con l'umanità filosofica»²³⁰. Così, in realtà, anche il «grado nuovo e più alto dello sviluppo, una fase retta da norme, da idee normative»²³¹, non può essere considerato statico ma in costante critica e, nell'avanzamento degli ideali, in un costante divenire.

Abbiamo compiuto qui, in realtà, un passo che è interessante far notare: la considerazione di una intersoggettività. Husserl, nuovamente, riconosce come il sorgere di un'idea universale, in questo caso normativa, porta al formarsi di una comunità intersoggettiva: il "per tutti" che, abbiamo visto, l'universale sottintende, viene riconosciuto da «una comunità di uomini [...] congiunti nella dedizione alle idee, le quali non soltanto servono a tutti ma nella loro identità sono proprio di tutti»²³²; ma è in realtà, come nel caso della nascita delle idee, già nel caso del conflitto, nella vita quotidiana, che sembrano nascere delle norme generali e condivise che generano una comunità. O, meglio, se non proprio dal conflitto, è da una «efficiente critica vicendevole»²³³, che vale per ogni tipo di comunità, che si istituiscono le norme valide all'interno della stessa. Husserl lo chiama «il dovere proprio di ogni professione»²³⁴, definendo appunto "professione" l'ambito pratico definito da ogni obiettivo, e quindi comunità, in cui il soggetto si trova coinvolto. Si delineano infatti molteplici orizzonti comunitari, definiti proprio da un sistema di norme che presentano altrettanti doveri: «una correlazione di pretese, di doveri, di volizioni e azioni richieste ognuna delle quali possiede, nella propria sfera di comunità totale, una propria incondizionatezza, venendo dunque anticipatamente co-compresa al modo di un orizzonte»²³⁵. Questa parentesi ci interessa per

²²⁹ *ivi*, p. 299.

²³⁰ *ivi*, p. 346.

²³¹ *ivi*, p. 334.

²³² *ivi*, p. 346.

²³³ *ibid.*

²³⁴ HUSSERL, Edmund e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di DE SANTIS, Daniele e MANCA, Danilo, Edizioni ETS, Pisa 2023, p. 38.

²³⁵ *ivi*, p. 39.

sottolineare, ancora una volta, la vicinanza della riflessione husserliana all'esperienza concreta. Nonostante il sorgere da una esperienza di rottura rispetto all'abitudine (rottura verificabile o attraverso l'incontro con lo straniero che fa sorgere l'idea di un mondo "in comune", valido per tutti, oppure nella astrazione dal proprio contesto reale, attraverso l'*epoché*), infatti, l'ideale sorge proprio dalla idealizzazione dell'esperienza reale. L'universale non è la fuga in un mondo separato, ma il risultato della ricerca data dall'urgenza stessa della prassi che cerca di superare la precarietà della percezione soggettiva; un'esigenza che in realtà, come abbiamo visto, trova riscontro nella capacità stessa della soggettività di cogliere la perfezione assoluta dell'oggetto, e di tendere verso di essa.

5. *Teleologia*

Abbiamo visto nel precedente capitolo la costruzione di una comunità e di un mondo "culturale" o "umanizzato"; abbiamo visto, fin qui, l'ideale farsi compito infinito di una infinità di generazioni; abbiamo visto, in realtà, come l'intera costruzione del mondo sia in realtà dipendente dalla sua correlazione alla soggettività, anche oltre la prospettiva culturale, evidenziata dalla prospettiva trascendentale, e abbiamo visto il "tendere" caratteristico dell'essere umano. Si tratta ora di collegare tutte queste questioni.

Tutto si collega nella consapevolezza che è «l'unico vero compito della filosofia», il «cogliere il mondo come prodotto teleologico dell'Io assoluto»²³⁶, come ricorda Husserl nelle conferenze su Fichte. La peculiarità interessante rispetto al contesto in cui viene fatta questa affermazione è che in questo caso non si tratta di cogliere l'intenzionalità e la correlazione tra coscienza e mondo nel modo più "canonico", attraverso la datità e la struttura conoscitiva, ma attraverso una considerazione dell'azione: cogliere il mondo come "prodotto teleologico" significa infatti comprendere che «l'azione infinita è pervasa da una spinta infinita che brama la soddisfazione»²³⁷. Husserl si chiede anche: «dove sta andando? Verso ciò che solo può garantire la pura soddisfazione, ciò che solo può essere fine a se stesso, ciò che solo contiene in sé il valore assoluto», ed egli individua la risposta, che ad onor del vero riconosce a Kant, in quanto abbiamo già evidenziato: «un'azione morale», come ciò che solo si identifica

²³⁶ HUSSERL, Edmund, *Fichte's ideal of humanity*, cit., p. 118.

²³⁷ *ibid.*

compiutamente in «un valore assoluto unico ed esclusivo e nient'altro al mondo»²³⁸. Così egli può giungere ad affermare che

la produzione teleologica del mondo nell'Io assoluto è, fin dall'inizio, orientata verso la produzione di un mondo in cui l'agire morale possa trovare il suo posto. Pertanto, in ultima analisi, è orientata alla creazione di un mondo umano, un mondo di spiriti liberi che esistono gli uni con gli altri in relazioni morali e che, guidati dal nobile imperativo del dovere, realizzano un ordine mondiale morale²³⁹.

Si racchiude qui dunque molto di quanto abbiamo tentato di giustificare nella concezione husserliana: l'intersoggettività (e intergenerazionalità) di un ideale che si pone come “guida” e come norma del “dovere” per la realizzazione dell'ideale stesso, motivato in quanto valore assoluto; il quale dunque già nel suo compiersi (nell'azione che lo segue come norma, anche se non lo realizza) si dà come “ciò che può garantire la pura soddisfazione”, nel suo darsi come sentimento guadagnato già dal perseguire un valore, ma guida anche alla sua realizzazione reale, alla “creazione di un mondo”, in cui questa azione risulta facilitata nel suo “potere-in-un-certo-modo” e risulta quindi attuabile da “spiriti liberi”.

Il riconoscimento di una “spinta” è però ciò che Husserl riconoscerà sì come “teleologia”, come un orientamento dell'Io assoluto verso uno scopo, ma come «teleologia inautentica», in cui si espone certo una «teleologia insita nella storia» ma non si perviene «all'originale autodatità» che esprime «un riempimento effettivo» e dunque la teleologia «autentica»²⁴⁰. È proprio a questa che noi siamo interessati nel presente lavoro, in quanto questa “autodatità” è proprio l'espressione di una teleologia consapevole che può derivare dall'assunzione di un compito. Con il termine “teleologia”, Husserl non ci sembra infatti volersi impegnare principalmente nella ricerca di una eterogenesi dei fini, o in un'indagine che vada esclusivamente a sfociare in un impianto teologico. È indubbio l'ampio campo di ricerca a cui hanno dato avvio tali ricerche legate ad una teleologia, concetto pregno di tradizione filosofica e che anche in Husserl trova diverse declinazioni; ma ci sembra che Husserl utilizzi il termine per indicare in generale una strutturale direzionalità verso un fine, una “tendenza”, appunto, come avevamo già tentato di delineare nella spiegazione dell'uso del termine “*telos*”. Una

²³⁸ *ibid.*

²³⁹ *ivi*, p. 119.

²⁴⁰ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 106.

tendenza che dunque già da sempre, «nella dimensione impulsiva, guida l'uomo»²⁴¹, come abbiamo visto in apertura di paragrafo, perché di per sé spinge l'azione nella brama della soddisfazione, ma raggiunge la sua “autenticità” nel momento in cui raggiunge l'autodati e quindi la consapevolezza. Vista la tematica dell'ideale, noi siamo interessati qui proprio alla trattazione di quella teleologia “consapevole” che può derivare dall'assunzione di un compito.

Abbiamo già visto il valore dell'azione umana, unico tramite tra la posizione del compito e la sua realizzazione; concezione che qui rileva ancora più forza, nella convinzione che «la teleologia si può dipanare solo nelle singole azioni umane»²⁴², come riconosce Ghigi nella lettura di Husserl, per cui la consapevolezza di questa teleologia è ciò che porta a perseguire con maggior enfasi la soddisfazione di questo compito, e dunque anche a facilitarne la realizzazione, in una azione volontaria. Si sottolinea dunque nuovamente il forte valore, nella prospettiva husserliana, della chiarificazione: portare alla luce l'impulsivo, guidarlo razionalmente, ordinare l'azione in vista della soluzione ‘migliore’ per rispondere all'obiettivo, è tutto ciò che si può e si deve fare una volta raggiunta la piena autocoscienza. E questo è quanto si rivela necessario nella trasmissione del compito di generazione in generazione, un passaggio che come visto deve avvenire attraverso una riattivazione del compito e che indirizza così ognuno verso il fine veramente assoluto dell'umanità. Si costituisce quella che potremmo chiamare una «catena teleologica»²⁴³ che, come l'unità di una catena di rimandi costituisce il fine unico di un agire della singola persona, costituisce anche per la “personalità d'ordine superiore” dell'umanità il suo scopo unitario. Non si tratta, per questo, di un determinismo²⁴⁴. Piuttosto, invece, la teleologia «può pervenire in senso pregnante ad una teleologia soltanto se proprio noi, con la nostra libertà, ci immettiamo nella storia di cui siamo parte integrante e la valutiamo per una vera e propria teleologia, cioè per un tale movimento storico, in cui

²⁴¹ GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 17. Circa il riconoscimento di questa guida già nella dimensione impulsiva dell'uomo, oltre alla possibilità di una lettura storica del fenomeno è interessante la lettura di De Santis, in cui l'autore riconosce come lo stesso scorrere dei flussi di coscienza in unità stabili, nonché il fatto della razionalità che si ritrova in natura, motiva di per sé al singolo la fede nella razionalità e nel continuo progresso, nonostante l'opposto riconoscimento dell'irrazionalità del mondo. L'ordine, cioè, in cui si presenta il mondo, è già indice per l'osservatore critico di una razionalità che lo struttura (vedi DE SANTIS, “Problemas límite de la fenomenología trascendental: Teología, generatividad, absoluto”, in DE HARO, A. Serrano, *Guía Comares de Husserl*, Madrid 2021, pp. 243-264).

²⁴² GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 16. Cfr. HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 103.

²⁴³ TRUDU, Maurizio, *Husserl lettore di Fichte*, cit., p. 120.

²⁴⁴ E, anzi, proprio in questo senso va la nostra specificazione della parziale indipendenza di Husserl dalla riflessione tradizionale sulla teleologia; nella *Crisi* egli riconosce espressamente lo spirito filosofico del Rinascimento (da lui spesso esaltato, cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 37) come una «liberazione e dal tradizionalismo della Scolastica e dalla sua considerazione teologico-teleologica del mondo» (*ivi*, p. 444).

effettivamente si realizza un'idea finale che si viene formando intersoggettivamente»²⁴⁵; al pari del riconoscimento della strutturale teleologia propria del singolo, rivolto al soddisfacimento delle proprie intenzioni, si può tracciare questa ricerca nella personalità d'ordine superiore dell'umanità: «è legittimo tanto denominare essenza teleologica ogni essere umano, che vive nel perseguire uno scopo, quanto una socialità umana»²⁴⁶. La teleologia autentica dell'umanità è dunque come quella del singolo essere umano, che è spinto verso il raggiungimento di uno scopo proprio perché lo vuole, e produce dunque quel “*fiat!*” iniziale. Certo, Husserl accenna alla possibilità che il compito si realizzi «addirittura alla fine da se stesso in una sorta di circa tendenza [...] come avviene nel generarsi e svilupparsi degli organismi», è quella la tendenza impulsiva che ha in mente, ma egli sembra dare ben più credito alla possibilità che si realizzi «piuttosto, come un nuovo genere di atteggiamento e di posizione del compito», arrivando a riconoscere che «un simile completamento non è possibile altrimenti che mediante un atto libero particolare e particolarmente orientato, [...] una libera presa di posizione»²⁴⁷.

Tutto ciò sembra portare già a considerare che se (come abbiamo visto in conclusione del precedente capitolo) il “compito supremo” è una “razionalizzazione della ragione”, cioè il riconoscimento della struttura razionale a fondamento della coscienza e quindi della correlazione stessa, “*a parte subiecti*”, la conclusione del compito è il riconoscimento della ‘libera posizione’ stessa. Per spiegarci meglio: l’Io autocosciente si mostra, come tale, quale conclusione stessa della teleologia immanente all’uomo; questo perché si riconosce «la pura coscienza egologica in quanto regno infinito delle leggi eidetiche immanenti e che mostra come tutte le obiettività poste nella verità [...] si costituiscono in questa soggettività trascendentale secondo una legalità eidetica»²⁴⁸. La ragione dunque si riconosce come fondamento delle “leggi eidetiche” e anche delle “obiettività poste nella verità” e, nel momento in cui si riconosce come ragione stessa dell’Io in quanto soggettività trascendentale, si scopre dunque, kantianamente, come “ragione legislatrice”. Legislativa, però, in quanto ragione stessa, e quindi valida indipendentemente dalla soggettività empirica: si riconosce appunto come soggettività trascendentale. Per questo, ci sembra di poter dire, il soggetto che di per sé arriva a cogliere la tendenza verso la ragione in una “libera presa di posizione” si riconosce come soggettività trascendentale, e dunque solamente in tal modo si può raggiungere la piena realizzazione del compito. In questo modo egli giunge infatti alla vera fondazione della legalità eidetica (in ogni

²⁴⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 103.

²⁴⁶ *ibid.*

²⁴⁷ *ivi*, p. 104.

²⁴⁸ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all’etica*, cit., p. 129.

suo campo di applicazione), riconoscendo in essa la ragione, che trova già in sé in quanto soggettività trascendentale. Così, non è più necessaria la considerazione di una teleologia intrinseca che cerchi il fondamento in un essere supremo esterno, che cerchi un fondamento della legalità, ma il fondamento viene trovato nella “propria” ragione. Così «diviene subito chiaro che la *fuga nella teologia* può condurre solo a una *pseudofondazione* della teoria della validità conoscitiva e allo stesso modo di quella dell’obbligatorietà etica»²⁴⁹: si riconosce nella “pseudofondazione” della teologia, nell’idea che ci sia “un dio” a fondamento della razionalità del mondo, l’ipostatizzazione dell’idea della soggettività trascendentale. «Da qui la tesi di Husserl secondo cui è “nell’idea di Dio come essere intelligente assolutamente perfetto [che] *pensiamo* a questo ideale come realizzato»²⁵⁰, che De Santis cita, ci sembra comprensibile appunto come riconduzione dell’idea di “Dio” a quella che Husserl chiamerebbe una “intuizione vaga” della soggettività trascendentale, posta come fine della teleologia dell’uomo ma ancora in una forma “inautentica”, implicita. La quale, dunque, per essere veramente realizzata deve pervenire «alla conversione della teleologia inautentica in quella autentica»²⁵¹: riconoscere il compito infinito di razionalizzazione «come *proposito personale*, ossia come qualcosa da giustificare di persona e mediante una personale azione responsabile»²⁵²; riconoscere cioè la propria partecipazione alla soggettività trascendentale, la fondatezza della propria ragione nella ragione della soggettività trascendentale, e dunque riconoscere che «la fede nell’assoluto è la fede che la ragione ha in sé stessa e nella sua capacità di realizzare costantemente, cioè generativamente, il bene, così dando senso all’essere»²⁵³. Ricapitolando: la considerazione di una teleologia cosiddetta “inautentica”, ovvero che riconduce il progresso ad una naturalità implicita, che porta dunque a considerare in un dio assoluto la fonte di diritto della razionalità e del progresso del mondo, ci sembra portare nelle trattazioni di Husserl, in realtà, alla necessità di trasformarla in una “teleologia autentica”, in cui il soggetto si riconosce come l’autore di questo processo di sviluppo grazie alla sua ragione, che dunque è il vero motore dello sviluppo, e al suo agire concreto. La ragione realizza quindi sé stessa teleologicamente, nella sua auto-comprensione e auto-realizzazione, secondo le due direttive che abbiamo visto presentate da Husserl nelle conferenze su Fichte: l’agire morale (e in questo, razionale) stesso come “ciò che può garantire la pura soddisfazione, ciò che può essere fine a

²⁴⁹ *ivi*, p. 128.

²⁵⁰ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 140 (corsivo nostro).

²⁵¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 106.

²⁵² *ivi*, p. 108 (corsivo nostro).

²⁵³ DE SANTIS, Daniele, *Problemas límite de la fenomenología trascendental*, cit., p. 261.

sé stesso”, è già realizzazione in atto, ma indirizzato poi globalmente verso la creazione di un mondo umano, in cui questo agire razionale “possa trovare il suo posto”. Così, facendo nostre le parole di De Santis, possiamo dire che tale realizzazione teleologica non può che darsi «costantemente tendendo verso quell’assoluto che è Dio in quanto continua e ininterrotta realizzazione del mondo da parte della ragione stessa», intendendo “Dio” come «un’umanità che realizza sé stessa *in infinitum*»²⁵⁴; come dice Husserl nella *Crisi*, «dio è *l’uomo infinitamente lontano*»²⁵⁵. La fede nell’assoluto non porta dunque in questa considerazione ad una teologia, «non va qui pensata come fede in un essere altro e di natura superiore: essa è la fede nella capacità eroica che la ragione ha di realizzare se medesima»²⁵⁶.

Si tratta certo di una proposta di lettura che non può che dirsi parziale e direzionata; nella molteplicità dei suoi scritti, Husserl si interroga anche sulle modalità di una teleologia intesa in senso più “classico”, come processo implicito nella storia e ricercandone il principio d’ordine²⁵⁷. Ciò nonostante, in collegamento con la questione della possibilità del porsi ideali, era più interessante ai nostri fini l’ammissibilità di una interpretazione della teleologia come processo che deriva dalla libera presa di posizione in favore della realizzazione di compiti infiniti. Abbiamo qui, in realtà, compiuto un ulteriore slittamento: la posizione degli ideali come compiti infiniti, valutata fin qui, si è “condensata” nella considerazione di un unico compito “supremo”. Lo slittamento è reso necessario dalla centralità nella riflessione husserliana del compito della filosofia, che egli considera appunto come fine supremo dell’umanità, cioè dell’esplicitazione della ragione secondo i due compiti visti in conclusione al precedente capitolo. Tuttavia tutte le considerazioni ci sembrano estendibili a quanto analizzato fin qui: il soggetto autocosciente si mostra, nel proprio agire, come fondazione reale della possibilità del darsi di un ideale, della sua concreta realizzazione, in generale. L’idea che guida ogni ideale è anzi essa stessa una parte di quell’«ordine mondiale morale»²⁵⁸ che, secondo le considerazioni di Husserl nelle lezioni su Fichte, l’Io assoluto è orientato a produrre come mondo in cui l’agire morale “può trovare il suo posto”. Tale proposta di lettura si articola dunque come un’ipotesi volta ad aggiungere un ulteriore elemento di rilievo alla

²⁵⁴ *ibid.*

²⁵⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 95.

²⁵⁶ DE SANTIS, Daniele, *Problemas límite de la fenomenología trascendental*, cit., p. 261.

²⁵⁷ Si è vista in realtà, anche qui, la considerazione della possibilità che la teleologia si realizzi «addirittura alla fine da se stesso in una sorta di cieca tendenza» (HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 104), addirittura come «inevitabile processo» (*ivi*, p. 129), ed è una tematica molto affrontata negli studi husserliani (cfr. GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., per una introduzione a questa tematica in confronto con quella da noi maggiormente evidenziata).

²⁵⁸ HUSSERL, Edmund, *Fichte’s ideal of humanity*, cit., p. 119.

considerazione della possibilità del darsi degli ideali nella lettura husserliana; si tratta di una riflessione che certo richiederebbe una ben più approfondita analisi, la quale tuttavia esula dallo scopo di questo lavoro.

È invece necessario soffermarsi su un tema diverso, ovvero il sorgere della consapevolezza di quella teleologia “implicita” a cui abbiamo accennato; in essa, infatti, si articola anche una iniziale posizione dei compiti infiniti, che sorgono però in una modalità ingenua. Abbiamo già mostrato, affrontando il tema della primarietà dell’azione, che la fondazione originaria del compito non è per noi un inizio cosciente. L’inizio è visto come tale solo *ex post*, è «un inizio *per noi*»²⁵⁹, nell’analisi critica dell’azione iniziale effettivamente fondante. È in questo senso che si rivela importante per Husserl l’analisi storica, nella ricerca della fondazione di questi compiti infiniti che, in quanto fondati ingenuamente, possono essere sorti per un’intuizione implicita, tramite la posizione vaga di un compito che in realtà si rivela successivamente di valore assoluto. Si determina così quella «considerazione esterna»²⁶⁰ di un percorso di sviluppo organico, che raggruppa appunto questo percorso in una linearità. Un approccio basato sulla consapevolezza che il presente storico dipende dai suoi passati storici, in una continuità che produce una stratificazione di senso nella quale si possono costruire delle direttive unitarie. È in queste direttive unitarie che si può trovare nascosto un senso, che tende verso un fine: si riscontra quindi, qui, la prospettiva inversa rispetto a quanto abbiamo visto fino ad ora; non si tratta più di giustificare la posizione di un fine a partire dalla constatazione di un valore, ma all’opposto di identificare direttamente la finalità nella storia fattuale. È la scoperta, ad esempio, di «una teleologia insita nella storia più recente - la quale emerge con l’interpretazione della storicità insita nella filosofia più recente»²⁶¹, in cui Husserl scopre una direttiva unitaria a partire da Cartesio. Ma una teleologia si può evidenziare anche a partire dalla nascita della filosofia, in quanto processo guidato da un’idea unitaria, seppur vaga, della filosofia; e così per l’impostazione di tutti i compiti infiniti: nello sviluppo storico si rivelano alcune direttive determinate dall’impegno costante nella realizzazione di un ideale.

Ciò che si rivela fondamentale, è quindi l’analisi storica volta ad esplicitare queste direttive unitarie, in modo che possano poi essere assunte criticamente e liberamente come compito “proprio” del singolo (e, di generazione in generazione, dell’intera umanità), per essere perseguite in modo chiaro e razionale. Si tratta di risalire dunque alla «fondazione

²⁵⁹ DODD, James, *op. cit.*, p. 74.

²⁶⁰ HUSSERL, Edmund, *L’idea di Europa*, cit., p. 74, ID., *La crisi*, cit., pp. 46-47. Vedi anche GHIGI, Nicoletta, *La teleologia nella storia della filosofia*, cit., p. 17.

²⁶¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 106.

originaria»²⁶² in cui si è attuata quell'azione di partenza, per coglierne l'idea vaga originale, e, analizzandola criticamente, chiarificarne il compito, «pervenire ad una chiarezza veramente riempiente»²⁶³. Questa osservazione ci permette di sottolineare che quella che si presenta attraverso tale indagine, più che un'idea chiara, sembra presentarsi come una «affinità tipica»; infatti, «non riesce a rendersi visibile» come «identità», ma come un «*tendere* ad un unico obiettivo, ad un unico metodo e ad un'unica forma operativa»²⁶⁴. Ad essere comune è dunque l'aspirazione, il tendere ad un'idea, la cui chiarificazione si dà quindi come scopo intermedio. Si rivela quindi qui, storicamente, il “secondo compito” a cui abbiamo più volte accennato: quello di chiarificazione dell'obiettivo stesso, la cui conclusione sarebbe «un inizio in cui sarebbe superata la vaghezza relativa all'idea e al metodo e quell'opera infinita diverrebbe operativa»²⁶⁵. Si tratta dunque di ricercare l'identità in questo agire storico, per poi costruire un agire razionalmente guidato che identifichi le migliori possibilità per realizzare concretamente l'ideale. Sebbene Husserl non lo sembri esplicitare, tale identità pare potersi riscontrare attraverso una applicazione della modalità della variazione eidetica a partire dagli esempi storici di attuazione ingenua, esempi storici che dunque sarebbero già variazioni di questa identità presupposta. Dice Husserl, infatti, subito dopo l'osservazione che «questo presente storico ha dietro di sé i suoi passati storici, che deriva da essi», che «noi ci scopriamo nell'evidenza di avere sempre la possibilità di riflettere, di guardare al nostro orizzonte, di penetrarlo e di esplicitarlo. Ma noi abbiamo anche, e sappiamo di avere, la facoltà di riplasmare liberamente nel pensiero e nella fantasia la nostra esistenza storica» e «attraverso questa libera variazione [...] [il mondo storico] l'abbiamo addirittura trasformato in una possibilità di pensiero»²⁶⁶. Dobbiamo così «comprendere l'unità che è presente in tutte le finalità storicamente definite»²⁶⁷, per determinare attraverso la considerazione storica l'inizio, la fondazione del compito assoluto, e chiarirne poi attraverso l'insieme delle variazioni storiche già avvenute e di quelle possibili che possiamo immaginare, la sua unità. Solo allora, quando avremo identificato l'unità del compito, che altro non è che l'unità del suo obiettivo, si può procedere alla sua realizzazione guidata da un'idea finalmente chiara.

²⁶² Cfr. *ivi*, pp. 60, 81, 111, *passim*.

²⁶³ *ivi*, p. 106.

²⁶⁴ *ivi*, p. 112. Nella riflessione husserliana, questo è visibile per la filosofia: comune ad ogni filosofo non è infatti l'identica idea di filosofia, ma la tendenza verso questa idea, «ogni filosofo vive proprio in questa evidenza dell'anticipazione di una medesima aspirazione» (*ivi*, p. 116).

²⁶⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 117.

²⁶⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 401.

²⁶⁷ *ivi*, p. 99.

L'ideale deve dunque procedere applicando questa duplice metodologia, in cui i tentativi di realizzazione sono strettamente intrecciati con un'indagine critica volta a chiarirne l'idea. Tale indagine è infatti richiesta sia dal sedimentarsi dell'ideale in una tradizione, e quindi dalla necessità che ogni singolo che lo eredita da essa lo deve assumere coscientemente, per attuarlo in un "vivere desto", ma anche dalla necessità di chiarificazione dell'ideale stesso. Ed è questa necessità di chiarificazione, come vedremo meglio, una urgenza che si manifesta ad esempio nella considerazione presente dell'idea e del compito della filosofia, «in quanto essa ha assunto inavvertitamente nuove ingenuità», per cui «il suo destino [dell'idea] è innanzitutto quello di cercare sulla via di un lento autodispiegamento, motivato attraverso nuove lotte, l'idea definitiva della filosofia, il suo vero tema, il suo vero metodo»²⁶⁸, chiarendo così il suo ideale. Questa considerazione, nuovamente, sembra potersi estendere a tutti gli ideali: l'epoca stessa di crisi, come vedremo meglio, sembra seguire ad una mancanza di chiarezza (intesa, nel suo significato "pieno", come determinazione dell'obiettivo e possibilità del suo realizzarsi) del senso del tendere, e dunque dell'ideale posto come obiettivo.

Assumiamo così, nell'interrogazione storica di una teleologia rivolta ad una idea, la prospettiva "lunga" dell'umanità stessa. Questa prospettiva è frutto anche della impostazione diversa dell'ultimo Husserl, che non guarda più all'azione singola (come nelle prime trattazioni di etica), ma nemmeno ad una continuità della vita del singolo (come nelle lezioni di etica del '20/24), quanto piuttosto ad una prospettiva globale, come già dagli articoli per la rivista *Kaizo*. Nella considerazione storica il soggetto si inserisce anche in un passato, da cui scopre che non è possibile svincolarsi e da cui scopre di dipendere, perché

l'individuale nella sua individualità è per essenza impensabile. Tutto l'essere dell'essere umano, ciò che in esso è propriamente umano, si trova nella forma unitaria della concrezione totale che sola rende possibile la concrezione: a essa appartiene la causalità storica, [...] in cui la totalità dell'umano possiede una connessione unitaria e, in ess[a], determinatezza e determinabilità contenutistica (possiamo anche dire: realtà storica)²⁶⁹.

L'individuo si riconosce cioè parte di una "connessione unitaria", in comunità, «come un io che vive in un "noi"»²⁷⁰ nelle varie sfere che avevamo individuato dalla famiglia, alla comunità,

²⁶⁸ *ivi*, p. 43.

²⁶⁹ HUSSERL, Edmund e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, cit., p. 42.

²⁷⁰ *ivi*, p. 33.

al popolo, all'umanità, che compongono la sua piena concrezione²⁷¹. Ma la sua "concrezione totale che sola rende possibile la concrezione", "tutto l'essere dell'essere umano", è ciò che è proprio dell'intera umanità, in cui l'individuo si può riconoscere. In questo senso che la volontà dei singoli, che si prende carico del compito, è così integrata "nella storia di cui siamo parte integrante", analizzando criticamente *ex post* questa storia che ci precede, per determinarne la giustezza, chiarirne la direzione e indirizzarne il senso in base a «regole fondate sulla pura ragione»²⁷².

6. *L'ideale naturale*

La struttura del "compito", basato su una struttura intenzionale, come abbiamo visto, è dunque naturale. Sembra però che tale struttura intenzionale preveda qualcosa di piuttosto diverso dalla struttura intenzionale che caratterizza la datità immediata, come una sorta di "protensione" consapevole, più o meno giustificata, in cui il riempimento non è in alcun modo immediato, ma addirittura mediato dall'azione stessa del soggetto. Ancor più problematica questo riempimento sembra essere per i compiti che si rivelano "infiniti", indeterminati rispetto alla propria realizzazione e, addirittura, anche alla comprensione stessa del proprio obiettivo. Vediamo cosa ciò comporti nel nascere degli ideali nel mondo storico-naturale, oltre l'analisi delle strutture di questi compiti infiniti.

«Ogni cogitatio è, in senso largo, un supporre [*vermeinen*], e perciò ogni cogitatio implica un modo di certezza – certezza simpliciter, di supposizione, probabilità, dubbio, ecc. Legate a questa certezza sono la verifica e la confutazione, la distinzione del vero e del falso»²⁷³, e così sembra essere anche per gli ideali; in supponiamo si dia la verifica di una anticipazione vuota, il riempimento dell'ideale, anche se non si ha la piena chiarezza del suo senso e quindi la certezza del suo pieno riempimento resta una supposizione. La vaghezza «tra una determinatezza più perfetta ed una meno perfetta entro orizzonti aperti indeterminati, non turba l'andamento della vita pratica normale»²⁷⁴, ma è proprio questo il problema del darsi degli

²⁷¹ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 104.

²⁷² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 37.

²⁷³ *ivi*, p. 110. Interessante notare come Husserl sottolinei che, per questa questione della verifica, «già nella semplice percezione [...] sia inclusa una posizione di fini» (*ivi*, p. 204).

²⁷⁴ *ivi*, p. 372.

ideali nell'atteggiamento naturale, una mancanza di previsione e certezza circa il loro risultato, nonché un'incertezza sul metodo, che non ne migliora la realizzabilità. Questa prima posizione vaga del compito è però naturale, appunto, ed è ciò che ha caratterizzato qualsiasi attività umana in quanto fondata a partire dal mondo-della-vita, e ciò che ha caratterizzato gli ideali nella storia. Del resto la chiarificazione dell'obiettivo e delle sue possibilità non è tutto poiché in ambito pratico, e come abbiamo visto

il vero inizio è l'atto stesso e, pertanto, soltanto questo è in grado di provare, nella realtà effettiva, di per sé ed, esaustivamente, quella possibilità. La pre-presentificazione, il rendere intuitivamente visibile in quanto rendersi in anticipo evidente, come se fosse un “pre-cedere”, non è mai un'evidenza completa. La pre-evidenza della presa di coscienza è la premessa necessaria, ma soltanto appunto una premessa. L'inizio autentico è invece soltanto l'atto, il procedere di per sé come inizio²⁷⁵.

Husserl stesso sottolinea che «risulta chiaro come [anche] il senso totale della geometria (in quanto scienza sviluppata e come tutte le altre scienze) non potesse esistere già all'inizio sotto forma di un intento chiaro per poi entrare nel movimento della sua realizzazione. Necessariamente era stata preceduta da una fase preliminare, da una forma di senso più grezza, la quale dev'essersi indubbiamente presentata per la prima volta nell'evidenza di una realizzazione riuscita»²⁷⁶. A questa fase preliminare, evidentemente, ne sono succedute altre fino a raggiungere la costituzione di una scienza esatta qual è la geometria. Ma uno dei contenuti principali della *Crisi* è proprio la riconduzione delle scienze ideali alla loro origine dal mondo-della-vita, nella risposta a bisogni quotidiani. È interessante quindi soffermarsi sulla nascita di queste formazioni iniziali di senso soprattutto circa il nostro argomento principale, il porsi degli ideali.

Gli stessi ideali, come abbiamo visto, sembrano sorgere da un “bisogno metafisico” dell'essere umano, «come, per esempio, il bisogno di immaginarsi un mondo migliore»²⁷⁷, ma così è anche per i «problemi scientifici»²⁷⁸ o ancora prima, a livello di una vita primitiva, il bisogno di scoprire la totalità della cosa che, come giustamente Altobrando sottolinea, può dipendere dalla necessità di riconoscere «innanzitutto se è ‘buona’ o ‘cattiva’, ‘utile’ o ‘inutile’,

²⁷⁵ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 105.

²⁷⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 383.

²⁷⁷ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 114.

²⁷⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 326.

il che gli è necessario per capire cosa farne» oppure appurare «che esso non nasconda qualcosa o qualcuno»²⁷⁹. Una volta attivata la dinamica del perfezionamento, poi, nella supposizione di un progresso infinito (giustificato nell'esperienza dall'abitudine al validarsi delle aspettative), è “intuitivo” pensare, anche se realizzabili solo dopo una distanza infinita nel tempo, al compimento di una percezione perfetta, alla risposta a tutti i problemi scientifici o alla possibilità di costruire un mondo migliore. Questo sembra quindi la modalità di presentarsi tradizionale e reale degli ideali, i quali tuttavia, in questo modo, non risultano giustificati. E, tanto meno, realizzati.

La prospettiva husserliana è dunque quella di pensare un compito che segua le orme della geometria, che dà una risposta pratica ad un bisogno, ad un problema, si definisca in un rigore razionale. Husserl tutto ciò lo elabora per il compito della filosofia, ma ancora una volta possiamo estendere l'esigenza e le metodiche generali per questo compito definite alla questione generale del darsi di compiti ideali. Il compito così va assunto da una prospettiva critica, che manifesti e quindi indagli i presupposti e ne definisca il proposito; decisiva è la chiarezza sul punto di partenza, sulla fondazione, ma anche sul metodo e la possibilità di realizzazione, come abbiamo visto²⁸⁰.

Del resto, con tale rigore razionale non si dà il distacco dal mondo: il mondo resta presupposto, la soggettività opera nel mondo e come l'evidenza del metodo scientifico si basa sul riempimento reale, sulla validazione della realtà, anche l'ideale è indirizzato ad un compimento nella realtà, nonché basato sulla funzione soggettiva, in quello che è dunque il mondo-della-vita,

perché tutto procede da noi, dagli uomini viventi, da noi che poniamo problemi scientifici - e noi siamo persone e il nostro mondo comune è per noi il tema di tutti i temi, di tutte le problematiche [e realizzazioni] possibili, e quindi anche delle questioni ultime e supreme dell'umanità. [...] Il mondo che è per noi è a sua volta una nostra formazione storica, come noi stessi, nel nostro essere, siamo una formazione storica.

²⁷⁹ ALTOBRANDO, Andrea, *Esperienza e Infinito*, cit., p. 215.

²⁸⁰ Husserl evidenzia come tutto ciò manchi anche all'elaborazione delle scienze: alcune ovvietà prescientifiche restano assunte ma non indagate, «laddove esperienza e induzione vengono considerate con convinzione come parte integrante del metodo scientifico» (HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 96), ed il senso stesso delle scienze obiettive non è mai stato indagato seriamente, «tanto poco che non si è mai giunti nemmeno a una chiara coscienza del fatto che il senso dell'obiettività, come dei compiti e dei metodi delle scienze naturali, è completamente diverso da quello delle scienze dello spirito» (ID., *La crisi*, cit., p. 286).

Qual è, in questa relatività, l'irrelatività che essa presuppone? La soggettività in quanto trascendentale²⁸¹.

Siamo così tornati all'esigenza dei compiti di un'ontologia del mondo-della-vita e della scoperta del trascendentale con cui avevamo chiuso il precedente capitolo. Si evidenzia però qui un ruolo molto più preponderante della tematica storica e del ruolo della prassi umana nella considerazione della costruzione del mondo. Anche nell'idea che «in principio è l'azione» e che solo «successivamente», in modo retroattivo, «occorre una riflessione metodica che delimiti il senso generale e la possibilità di realizzare un progetto di questo tipo e che definisce espressamente ciò che è già stato attuato con la semplice posizione dello scopo»²⁸², è evidente che «l'interesse del fenomenologo», nella prospettiva dell'ultimo Husserl, è rivolta verso «questo vivere verso fini che è proprio della vita umana»²⁸³.

Così l'agire ingenuo non viene identificato come “limitante”, parte di un processo storico da dimenticare, ma viene ricompreso in una riflessione metodica ed anzi ne diviene oggetto principale. Husserl sembra intrecciare due ideali tra loro distinti ma già in relazione tra loro, l'ideale primario, un “vivere secondo fini” ingenuo ed un ideale di chiarificazione di quello. Il secondo, pur essendo fondante e fondamentale nel chiarimento dei presupposti del primo, sembra darsi tuttavia nel contesto concreto come un momento successivo, riflessivo, in cui si colgono le modalità ed i presupposti del darsi del compito primario. L'ideale inteso come compito infinito determinato da un'idea, si intreccia così con un compito infinito complementare di chiarificazione dello stesso, di critica dei suoi presupposti e di analisi del metodo. Questo intreccio di due compiti si rivela necessario anche da un punto di vista storico: nell'imporsi dell'ideale come ‘infinito’, esso si dà come scopo di una infinità di generazioni; ogni generazione successiva, ogni singolo che si fa carico del compito, non deve assumerlo in maniera passiva ma chiarirne personalmente lo scopo, il metodo e la possibilità, pur in una prospettiva universale. Ogni compito umano può infatti protrarsi nel tempo e tramandarsi di generazione in generazione, a partire da una attività originaria; ad un'assunzione passiva del compito può però (e, razionalmente, deve) contrapporsi un intento volto a “rivitalizzare” e chiarire il volere originario, rifondando così il compito. Sembra paradossale perché «veniamo ad una specie di circolo», in cui si può giungere ad una piena comprensione degli inizi solo

²⁸¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 326.

²⁸² *ivi*, p. 183.

²⁸³ *ivi*, p. 203.

dalla consapevolezza attuale, «ma senza una comprensione degli inizi questo sviluppo, in quanto sviluppo di senso, è muto»²⁸⁴.

È effettivamente un circolo in cui ad esempio per fondare la filosofia si prende dalla storia della filosofia, oppure in cui la fondazione di un compito infinito non sa di iniziare un tale compito, ma è proprio in questo circolo, che prevede *ex post* la critica e la sua eventuale modificazione, che questo compito infinito sembra potersi dare e rinnovare, di singolo in singolo, attraverso una modalità che non è di accettazione passiva ma di responsabilità consapevole del compito. Una responsabilità consapevole che prevede quindi lo scopo intermedio di una chiarificazione del compito e, allo stesso tempo, una critica dei presupposti, una manifestazione delle ovvietà e del terreno d'indagine, in modo che il “compito nuovo”, rinnovato, sia effettivamente chiaro e libero, non fondato passivamente e sostenuto da modalità di attuazione tradizionalmente accettate. In questo procedere, poi, l'ideale infinito trova nelle sue realizzazioni, seppur parziali, una conferma reale della sua possibilità, un riempimento che per quanto parziale giustifica una fiducia nelle sue potenzialità. Nel mentre, come abbiamo visto, il singolo che compie la realizzazione riconosce, dopo un'iniziale delusione data dalla inadeguatezza della propria opera, il valore che sta nel suo stesso impegno e persevera nel perseguimento dell'idea, e la riconosce come norma della propria vita.

Fintanto che tale chiarezza non sia giunta, però, lo sviluppo verso un ideale viene caratterizzato da Husserl come un “sentire” la teleologia immanente all'umanità²⁸⁵, come un «vivo presagio che emerge da una riflessione priva di pregiudizi» ed il presagio, dice Husserl «preannuncia sempre, nella sfera sentimentale, tutte le scoperte»²⁸⁶. Questo presagio, percepito nella sfera sentimentale, è dunque già indizio di un valore e potenziale movente di un'azione; in più si verifica in “una riflessione priva di pregiudizi”, quasi in una sorta di epochè, ed esso può dare origine ad una “fede”²⁸⁷ e quindi ad «un'evidenza personale sotto forma di una concezione del mondo [...] sotto la guida di un assoluto presentito e creduto»²⁸⁸. L'ideale ha quindi una fondazione vaga ma basata su di un sentire, che “annuncia” una possibilità di scoperta, che però in quanto tale necessita dunque di un percorso di analisi: la fede infatti, l'avevamo già accennato, «può “smuovere le montagne” [...] solo se si trasforma in pensiero obiettivo, razionalmente evidente, solo se giunge a chiarire e a determinare pienamente

²⁸⁴ *ivi*, p. 87.

²⁸⁵ *ivi*, pp. 333, 536.

²⁸⁶ *ivi*, p. 334.

²⁸⁷ *ivi*, p. 536.

²⁸⁸ *ibid.*

l'essenza e la possibilità del suo fine, nonché del metodo che permette di realizzarlo»²⁸⁹. Solo in quel caso l'ideale è fondato veramente, e si 'crede' veramente di poter raggiungere l'obiettivo. La fede infatti sembra resistere, avere il suo ruolo, in quanto pre-sentimento del riempimento dell'ideale, anche quando l'obiettivo sembra fondato: anche allora, infatti, la possibilità della realizzazione è solo maggiormente giustificata, ma non se ne può avere la certezza. È l'esempio di "fede" che possiamo trovare in Husserl in riferimento alle scienze attuali, in cui «gli enormi successi della tecnica delle scienze naturali conferiscono [...] un'autorità stabile, incondizionata, capace di raggiungere le masse. Fondano una fede generale [...] in base a un ideale che vale indubitabilmente: l'epoca di un'umanità che si razionalizza per mezzo della fondazione di tutte le possibili autentiche scienze»²⁹⁰. La fede dunque si fonda poi sui risultati, sugli "enormi successi" che danno 'speranza' per gli ulteriori progressi futuri. È ciò che sembra, per Husserl, aver mantenuto anche la fede nella filosofia: «in ciò consisteva la sua evidenza, nella possibilità, e a tratti, nella riuscita realizzazione della filosofia - nella forma dei sistemi e delle scuole»²⁹¹. Tali prove parziali non sono tuttavia sufficienti a garantire la stabilità del compito, e per questo è necessario il "secondo compito" di reale chiarificazione che abbiamo definito. La "fede" è infatti fondamentale, soprattutto agli inizi, però tramite un semplice "sentire", o grazie a delle realizzazioni parziali, la fede resta un contenuto personale: una "evidenza personale" motiva il singolo, ma è insufficiente a legittimare un compito necessario. Ciò non significa affatto svalutare la funzione del singolo, che proprio grazie a questa fede iniziale, ad un "vivo presagio", determina l'azione iniziale ed avvia il compito, o lo assume e lo perpetua nella storia; ma, anzi, la necessità della chiarificazione porta ad un compito intermedio che, in quanto tale, agevola ed indirizza il lavoro stesso del singolo.

Questa chiarificazione, poi, nell'orizzonte intersoggettivo non sembra naturale che avvenga in isolamento; anzi, come Husserl stesso sembra indicare per la nascita della filosofia, il confronto ed il dibattito sono la prova di un'unità di intenti, di un unico e medesimo compito che, per la sua universalità, coinvolge tutti. Il rischio è altrimenti che il singolo creda di aver determinato un "vero" compito, una visione per lui chiara, che in realtà è «guidata dalla *sua* rappresentazione di tale idea»²⁹². Il singolo infatti non può che avere una propria idea a guida dell'azione, l'obiettivo della propria volontà, ma finché rimane parte della sua sfera propria. Così, come per la costruzione della trascendenza "superiore" rispetto alla trascendenza

²⁸⁹ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 5.

²⁹⁰ *ivi*, p. 121.

²⁹¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 537.

²⁹² HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 113 (corsivo nostro).

primordiale del singolo, anche qui l'intersoggettività, quale grado del "per tutti", sembra essere un vaglio importante per riconoscere nell'ambito pratico una unità che si riproduce identica indipendentemente dal momento e dall'individuo che la produce: l'idea²⁹³. L'intersoggettività si rivela dunque una "prova" della valenza universale dell'idea, che dunque non è più esclusivamente riferita all'ambito proprio del soggetto. Comunque non bisogna credere che tale intersoggettività sia sufficiente di per sé; ciò che dev'essere intenzionato, in questa ricerca, è l'universalità ideale e non un semplice consenso di massa, una validità ideale (*Gültigkeit*) e non una validità di fatto (*Geltung*): «l'universalità di una convinzione diffusa tra gli uomini, non importa se rigorosa o approssimativa, non è sufficiente per il diritto della convinzione, per la verità»²⁹⁴, perciò l'atteggiamento critico rivolto alla ricerca della ragione universale è ben più importante della prova. Il riconoscimento dell'altro nella sua essenza di soggetto, e quindi della sua razionalità, porta comunque ad avere fede nello sviluppo di una razionalità caratteristica dell'umanità, e quindi nel fatto che le generazioni umane portino avanti il compito razionale infinito che il singolo, nel suo presagio ha intuito e nella sua fede ha tentato di realizzare e giustificare. La fede del soggetto non è riposta infatti nella folla storica indistinta, ma nella razionalità dell'umanità, che si rivela a chiunque si ponga nell'atteggiamento ideale. Così la considerazione del compito non è più legata ad una storicità naturale, ma alla sovratemporalità dell'ideale, ed eventualmente ai suoi tentativi di realizzazione nel mondo storico, i quali tuttavia sono almeno in parte distinti dalla linearità temporale del mondo naturale: il filosofo, ad esempio che vive nel mondo presente degli uomini, «ha in questo presente la propria attualità dell'agire - dell'agire immediatamente dentro e su di esso. Ma in quanto filosofo, in quanto pensatore, il presente filosofico è per lui [...] l'intera storia della filosofia»²⁹⁵. Così egli, ma come chiunque indagli l'ambito ideale, ha a disposizione un ambito speciale di tentativi di realizzazione dell'ideale da cui operare le proprie variazioni, per chiarire l'idea, e su cui può fondare la propria fede, nella comunanza di un compito «che procede, da coloro che sono chiamati, ad altri, che pure sono chiamati, in modo tale che una vocazione ridesta un'altra vocazione, come una viva fiamma che accende ciò che ancora non brucia»²⁹⁶. È così che procede quella trasmissione del compito di generazione in generazione, che costruisce dunque una "catena teleologica" che lega tanto il futuro, nella fede per la realizzazione del compito ideale, quanto il passato, luogo della fondazione del compito e dei

²⁹³ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit. p. 336.

²⁹⁴ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 41.

²⁹⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 514.

²⁹⁶ *ivi*, p. 515.

tentativi della sua realizzazione, che possono indirizzare la nostra ricerca. Husserl utilizza qui, come altrove, il termine “generatività” per indicare questo legame tra le generazioni che si accompagna al processo generativo del divenire storico stesso: non si tratta dunque solo di una trasmissione storica, biologica se vogliamo, ma della connessione generazionale dei soggetti razionali in quanto interessata alla realizzazione del compito: «ogni professione ha una propria storicità, articolata nella storicità generale, [...] nella concatenazione della generatività»²⁹⁷. Così, nonostante l’immersione nella storicità generale e, per il singolo, il condizionamento del presente temporale e delle affezioni del proprio mondo circostante, per ogni compito ideale si costruisce una catena di generazioni. È in questa continuità che si può avere “fede”, nella tendenza al pieno riempimento che trova parziali realizzazioni nel mondo storico, grazie all’agire pratico e all’operazione critica di una catena di singoli individui.

Un’ultima analisi possiamo fare, riconoscendo come questo intreccio tra azione e chiarificazione sembra farsi unico compito nel riconoscimento della ragione quale oggetto della filosofia. Come abbiamo mostrato nel precedente capitolo, infatti, oltre al ruolo della filosofia nella conoscenza del mondo, sembra darsi un compito «molto più grande, un compito che del resto include l’ontologia stessa»²⁹⁸, che porta a compiere una razionalizzazione della ragione, la quale, in quanto «forma strutturale universale della soggettività trascendentale»²⁹⁹ è ciò che rivela la struttura del darsi del mondo stesso. La filosofia, nell’indagine di questa forma strutturale primaria, si rivela quindi come «ratio nel costante movimento dell’auto-rischiamento»³⁰⁰, e definisce il proprio compito di «una razionalità che scoprendo sempre di nuovo l’insufficienza della sua relatività, si sforza di pervenire a una vera e piena razionalità»³⁰¹. Concretamente, ciò si delinea nel compito del filosofo come

auto-comprensione dell’ego che filosofa, in quanto depositario della ragione assoluta che perviene a sé stessa, di un ego che nel suo apodittico essere-per-se-stesso implica i suoi co-soggetti e tutti i possibili co-filosofi; la scoperta dell’assoluta intersoggettività, di ciò in cui la ragione è in un continuo progresso, nell’oscuramento, nel rischiamento, nel movimento di una chiara auto-comprensione; la scoperta del modo d’essere concretamente necessario della soggettività assoluta (e in definitiva trascendentale) nella vita trascendentale della costante “costituzione del mondo”, e perciò

²⁹⁷ *ivi*, p. 531.

²⁹⁸ *ivi*, p. 170. Cfr. *supra*, capitolo 1 paragrafo 6.

²⁹⁹ HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 92.

³⁰⁰ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 287.

³⁰¹ *ivi*, p. 288.

correlativamente la nuova scoperta del “mondo essente”, il cui senso d'essere, costituito trascendentalmente, dà un nuovo senso a ciò che, nei gradi inferiori, si chiamava mondo e verità del mondo, conoscenza del mondo, [...] il senso di un'auto-obiettivazione della soggettività trascendentale e del suo essere, della sua vita costitutiva, e inoltre un'auto-comprensione ultima dell'uomo in quanto essere responsabile del suo essere umano, un'auto-comprensione quale essere nell'essere-chiamato a una vita nell'apoditticità - in quanto uomo che esercita la scienza [...] in un'apoditticità che realizza il suo essere concreto complessivo in un'apoditticità libera; [...] un'umanità che si concepisce come un'umanità razionale, un'umanità che comprende di essere razionale nel voler-essere-razionale, che comprende che ciò significa l'infinità della vita e degli sforzi verso la ragione, che la ragione sta a indicare propriamente ciò verso cui l'uomo, in quanto uomo, tende nel suo intimo³⁰².

In questa citazione di Husserl, che chiude il paragrafo 73 della *Crisi*, paragrafo posto a conclusione del libro dal curatore, si coglie in effetti al meglio quello che sembra essere il compito “supremo” dell'uomo, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, compito che riguarda la stessa auto-chiarificazione del soggetto, nella consapevolezza del ruolo della soggettività trascendentale per la costituzione del mondo, che scopre però anche la libertà del suo porsi: è proprio questa duplice scoperta, come abbiamo visto, il compito che secondo Husserl persegue l'ideale della ragione. Compito che abbiamo visto anche in conclusione al primo capitolo e che, ora, si rivela come più chiaramente delineato, sia nella prospettiva di conoscenza del mondo, comunque da chiarire e fondare, che come indagine della ragione conoscente, nella necessità di analisi dei presupposti della conoscenza e nella chiarificazione del suo metodo.

La filosofia, per questa stessa analisi della ragione, che porta con sé la consapevolezza della sua libertà, della sua autonomia, è quindi, come avevamo anticipato, anche ciò che manifesta la possibilità stessa del porsi dei compiti: secondo Husserl, con la filosofia, l'uomo scopre «la capacità di dare liberamente a se stessa, a tutta la propria vita, regole fondate sulla pura ragione», e questa è proprio la «forma “filosofica” dell'esistenza»³⁰³. Nella filosofia l'umanità non è più normata passivamente dall'esperienza quotidiana, ma si autodetermina, pone liberamente i propri compiti e i propri obiettivi. E, cosa più importante per noi, nella scoperta della ragione e del suo valore assoluto, «l'umanità vuole e può vivere ormai soltanto

³⁰² *ivi*, pp. 289-290.

³⁰³ *ivi*, p. 37.

nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti»³⁰⁴. La filosofia ed il suo portato di libertà sono quindi veramente la costituzione di una possibilità stessa del porsi dei compiti, ed anche del porsi dei compiti ideali infiniti. La scoperta teorica delle idee porta infatti alla trasformazione interiore dell'uomo, ad una rivoluzione anche della vita pratica, ora volta a perseguire gli ideali; e l'uomo, come conclude definitivamente il paragrafo 73 della *Crisi*, scopre così

ciò che soltanto lo può pacificare, che può renderlo “felice”, [...] che l'esser-uomo implica un essere-teleologico e un dover-essere, e che questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico, che la ragione può riconoscere in tutto, attraverso l'auto-comprensione, il telos apodittico e che questa conoscenza dell'estrema auto-comprensione non può assumere altra forma se non quella dell'auto-comprensione secondo principi a priori, di un'auto-comprensione nella forma della filosofia³⁰⁵.

³⁰⁴ *ivi*, p. 332.

³⁰⁵ *ivi*, p. 290.

CAPITOLO TERZO

La crisi

1. Introduzione

Con quest'ultimo capitolo, dopo aver analizzato la comprensibilità e la possibilità del darsi degli ideali, ci interroghiamo sulla loro "crisi". Osserveremo quindi la questione della crisi degli ideali in senso generale, ma approfondiremo anche la questione esplicitamente husserliana della crisi delle scienze, della filosofia e dell'umanità stessa, per come viene affrontata nel testo della *Crisi* ma anche, come vedremo, nel suo essere problematica generale del pensiero husserliano. Se del resto, come abbiamo visto, nella filosofia si identificano al contempo sia l'ideale supremo dell'umanità che la stessa possibilità del darsi di compiti ideali, risulta chiaro che la crisi degli ideali è legata a doppio filo alla crisi della filosofia, la quale a sua volta si rivelerà essere strettamente intrecciata alla crisi delle scienze e dell'umanità.

Va notato che qui la prospettiva della riflessione è piuttosto distante dall'analisi eidetica del primo capitolo, ma già con la riflessione storico-teologica affrontata nel secondo capitolo si è sottolineata la sempre maggiore attenzione dell'ultimo Husserl al piano storico. Tale prospettiva nella *Crisi* sembra seguire due direttive fondamentali, che si intersecano: una sempre maggiore attenzione epistemologica al mondo-della-vita e alla sua storicità, come abbiamo mostrato in conclusione del primo capitolo, ma anche dalla diagnosi della crisi storico-esistenziale del suo tempo. Come nota Piana, «è stato fatto giustamente notare la frequenza con cui compare il "noi"»¹, oltre al riferimento allo stato di cose presente, che evidenzia un coinvolgimento personale del filosofo stesso nella riflessione, la quale avviene dunque su un piano culturale in cui egli stesso è immerso: con la diagnosi della crisi il filosofo interagisce con la cultura dell'epoca e si inserisce in un'analisi «dall'interno»² del divenire temporale. L'analisi di questa diagnosi e la ricerca della sua origine storica è tuttavia fondamentale, non contingente, perché come riconosce Trizio è proprio «partendo dalla situazione insoddisfacente

¹ PIANA, Giovanni, "Conversazioni sulla 'Crisi delle scienze europee' di Husserl", in *Opere complete. Volume ventitreesimo*, 2013, p. 116.

² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 99. Cfr. anche DODD, James, *op. cit.*, p. 66.

odierna» della crisi, ad esempio delle scienze, che «troviamo motivi per intraprendere una riflessione storica sull'idea di scienza. Guardando al passato della nostra cultura [...] ci rendiamo conto che le nostre scienze non sono sempre state influenzate dalla mancanza di senso»³. Tale analisi storica dunque risulta essenziale per il riconoscimento della stessa crisi, che così si rivela fattuale e ciò non può che significare, per Husserl, un suo possibile superamento. Già da queste osservazioni si nota come l'approccio storico che Husserl adotta non coincide con la storiografia tradizionale (intesa come raccolta di fatti documentari o la concatenazione di eventi del passato), ma si connota come una riflessione storico-teleologica, che rivela cioè le motivazioni insite al procedere storico, la «fondazione originaria dei fini che legano la catena delle generazioni successive perché questi fini continuino a vivere sedimentati in esse, perché possono sempre venir svegliati e criticati nella loro rinnovata vitalità»⁴. Si tratta dunque di risalire a questa «fondazione originaria dei fini» e comprenderne l'evoluzione storica, per giungere a spiegare quando e come avvenga la crisi di senso attuale. Si tratta di rivolgersi al passato con un'ottica rivolta al presente, dalle parole di Husserl stesso:

poter comprendere meglio noi stessi a partire dalla storia, [...] come quando ci troviamo in una situazione difficile dal punto di vista del vivere pratico, e cerchiamo di ottenere una visione di insieme rimemorativa per capire come ci siamo finiti, che tipo di errori abbiamo commesso, che cosa ci siamo lasciati sfuggire, quali possibilità di intervento autonomo e razionalmente dovuto non abbiamo preso in considerazione. Spetta a noi come liberi esseri umani - ai quali è data la capacità di riflettere, ponderare e prendere decisioni con coscienza - comportarci in una situazione difficile in maniera corrispondente e - laddove non si possa migliorare nulla - ricominciare daccapo ammettendo la bancarotta⁵.

Queste considerazioni dunque si collegano anche a quanto detto nel precedente capitolo: indicano come la crisi non infici la razionalità degli ideali che abbiamo tentato di giustificare, riconoscendo insieme la libertà dell'agire umano, il suo carattere non-deterministico, nella possibilità che qualcosa, anche se «razionalmente dovuto», possa non essere stato preso in considerazione.

³ TRIZIO, Emiliano, «What is the Crisis of Western Sciences?», in *Husserl Studies* Vol. 32, 2016, p. 199 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

⁴ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 100.

⁵ HUSSERL, Edmund e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, cit., p. 31.

Restando per un momento ancora sul tema degli ideali, è necessario ricordare che Husserl individua la crisi attuale come crisi dell'ideale 'europeo': l'Europa non intesa come spazio storico o geografico, ma come unità di vita, di un lavoro spirituale rivolto verso i poli ideali; dunque «la premessa di questa comprensione [della crisi] è che si riesca innanzitutto a cogliere il nucleo essenziale e centrale del fenomeno “Europa”»⁶. Tutto questo perché l'Europa non è considerabile per Husserl come una comunità storica fra le altre, ma come la forma spirituale che grazie alla nascita della filosofia ha scoperto e si è lasciata guidare dalle idee razionali: «l'idea filosofica immanente alla storia Europea [...] si rivela con la nascita e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità 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»⁷. L'Europa sta dunque ad indicare, per Husserl, non una comunità storica tradizionale ma il reale tentativo di una vita indirizzata alla realizzazione di quanto mostrato nel precedente capitolo, una attuazione degli ideali secondo una teleologia autentica, una volontà unitaria indirizzata alla loro realizzazione. L'Europa quindi incarna, per Husserl, quello che è il fine dell'intera umanità, ovvero una società retta dagli sforzi verso la ragione, che si impegna nel forgiare la propria intera esistenza sulla base della ragione e di norme assolutamente valide. L'Europa è dunque, in questo suo tendere, l'emblema della società filosofica, in cui la cultura non è più guidata da compiti finiti e dall'abitudine della tradizione, ma una cultura che si pone come norma e come orizzonte di lavoro inesauribile per infinite generazioni il compito di realizzazione degli ideali, nonché il compito di continua “auto-considerazione” e “auto-responsabilità” del proprio sviluppo verso la piena razionalità. Tutto questo è la “forma spirituale dell'Europa”. Tale “forma”, tuttavia, nella sua concreta realizzazione, si trova in uno stato di crisi, ed è per questo che «per penetrare il groviglio della “crisi” attuale, era indispensabile elaborare il ‘concetto di Europa’ in quanto *teleologia storica di fini razionali infiniti*»⁸. La “fede” nella realizzabilità di questa forma spirituale è infatti ormai perduta, la fede in un'umanità che «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 [...] se già prima della guerra tale fede era diventata vacillante, ora è crollata del tutto»⁹.

⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 358.

⁷ *ivi*, p. 332.

⁸ *ivi*, p. 358.

⁹ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 3. Vedremo come in effetti, nello sviluppo storico, tale crisi sembra si sia sviluppata in diverse fasi (vedi *infra*, paragrafo 2).

Quest'ultima citazione dall'inizio degli articoli pubblicati sulla rivista *Kaizo* ci permette intanto di sottolineare un'altra questione: sembra infatti che, come avevamo visto nel precedente capitolo, la crisi di un ideale si sviluppi dalla delusione che sorge nella mancata realizzazione di "valori genuini e sempre più elevati", dalla insoddisfazione rispetto all'opera realizzata ad immagine dell'idea. L'opera infatti è intrinsecamente inadeguata rispetto all'idea, e sembra che «l'articolazione della crisi [sia] guidata dalla sensibilità alla differenza tra l'ideale della scienza e la sua manifestazione storica»¹⁰: posto un ideale, la sua realizzazione sembra deludere l'aspettativa di un valore assoluto.

Tale considerazione sembrerebbe assurda circa le scienze, le cui manifestazioni storiche sono ben più che confortanti, ma vedremo come Husserl stesso parta proprio da questa stessa considerazione: nel primo paragrafo della *Crisi* egli riconosce che «noi non cesseremo mai di ammirare quali esempi di una scientificità rigorosa e destinata a continui successi»¹¹ e tuttavia non si può evitare di riconoscere come «procedendo da un altro ordine di considerazioni [...] ci vengano incontro motivi che ci inducono a sottoporre a una critica seria e peraltro estremamente necessaria la scientificità di tutte le scienze, senza pertanto rinunciare al primo senso della loro scientificità, quel senso che è inattaccabile data la legittimità delle sue operazioni metodiche»¹². È dunque "la scientificità di tutte le scienze", ma non dal punto di vista del loro metodo, che bisogna indagare. Vedremo che il secondo aspetto della scientificità non può che essere la fondazione dell'obiettivo stesso delle scienze, il loro scopo: come per ogni compito, infatti, anche per l'ideale della conoscenza è decisiva «la chiarezza sul percorso da seguire e dunque, sul punto di partenza, di inizio e di prosieguo di un metodo»¹³; il metodo di per sé indica l'agire mediante il quale raggiungere un obiettivo, ma evidentemente ciò è valido solo dopo che «esercito la presa di coscienza di me stesso cercando la chiarezza in ciò che voglio effettivamente»¹⁴. Per le varie scienze, dice Husserl, l'obiettivo era quello di costituirsi come diramazione di una filosofia universale, la quale dunque sarebbe capace di indagare razionalmente la totalità dell'essere e di fornire una guida per l'esistenza umana e i suoi valori. La crisi nasce dal fatto che questo ideale di filosofia universale ha subito un «intimo dissolvimento»¹⁵: le scienze, in forza della validità dei loro risultati, si sono rese indipendenti dalla filosofia universale, nell'evidenza che «il contrasto tra la "scientificità" [metodica] di

¹⁰ DODD, James, *op. cit.*, p. 41.

¹¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 33.

¹² *ivi*, pp. 34-35.

¹³ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 104.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 40.

questo gruppo di scienze e la “non-scientificità” della filosofia è indiscutibile. Le scienze si sono dunque specializzate in ambiti indipendenti di indagine, ma a causa di ciò si sono ridotte a “mere scienze di fatti”. «Il concetto positivistico della scienza del nostro tempo è dunque - da un punto di vista storico - un *concetto residuo*»¹⁶: diventando scienze puramente positive e specialistiche esse hanno lasciato cadere i problemi supremi e si sono separate dalla radice filosofica. «Il positivismo decapita per così dire la filosofia»¹⁷, con il problema che proprio la filosofia universale costituiva la loro fondazione e giustificazione.

È dunque proprio dal venir meno della struttura dell’ideale che si origina la crisi: è nella perdita di chiarezza del fine delle scienze, del loro obiettivo unitario, che si perde la direzione dell’agire. Per le scienze, nel grande valore della scoperta di un metodo valido si è creduto che il metodo fosse la stessa attuazione dell’ideale e si è persa invece la direzione dell’obiettivo. E così in generale per l’umanità europea: «questa nuova umanità, gratificata e animata da questi alti propositi spirituali, non riuscì [...] perché la forza di propulsione emanante dalla fede in una filosofia universale smarri il suo ideale»¹⁸; negli articoli per la rivista *Kaizo*, Husserl già indicava che «l’umanità europea si è allontanata dal *telos* che le è innato. È caduta in una colpevole degenerazione poiché, pur essendo già divenuta consapevole di questo *telos*, non lo ha portato alla più piena coscienza né ha insistito nel tentativo di realizzarlo»¹⁹. La crisi è dunque uno scetticismo, e per descriverlo aderiamo pienamente alla definizione del senso generale della crisi (applicabile alla crisi della filosofia, della scienza, dell’umanità, ma anche ad altre) delineata da Trizio: «X è in crisi = l’idea teleologica che caratterizza X nel suo essere vero e genuino è diventata discutibile/enigmatica/oggetto di scetticismo»²⁰. Vedremo approfonditamente come questo scetticismo sia il venir meno della fede nella ragione e la ricerca di un fondamento stabile nell’oggettività delle scienze che però, come abbiamo brevemente anticipato, nel loro riduzionismo positivistico si rivelano inadeguate per tale compito.

Ci interessa, come ultimo aspetto introduttivo, indicare come il riconoscimento della crisi attuale sia, per Husserl, un *leitmotiv* che è riconoscibile in questi aspetti sopra presentati almeno dal saggio del 1911, *La filosofia come scienza rigorosa*: già lì, egli osservava che la nostra epoca

¹⁶ *ivi*, p. 38.

¹⁷ *ivi*, p. 39.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ HUSSERL, Edmund, *L’idea di Europa*, cit., p. 136.

²⁰ TRIZIO, Emiliano, “The Crisis of Philosophy and the Meaning of Sciences for Life”, in *Husserl Studies* Vol. 38, 2022, p. 333 (in questa e le successive occorrenze, la traduzione è nostra).

soffre dello scetticismo che ha dissolto gli antichi ideali non chiarificati. E proprio per questo essa soffre della mancanza di sviluppo e di forza della filosofia, che non è ancora sufficientemente avanzata, né sufficientemente scientifica, per poter superare il negativismo scettico²¹.

L'interesse per lo stato attuale della cultura non è dunque una novità nella produzione husserliana, così come la diagnosi dello scetticismo che la affligge. Già nel 1911 egli denuncia il “bisogno spirituale” dell'epoca, e propone la rigorizzazione della filosofia come risposta; la *Crisi* si rivela compimento di questa analisi e ultimo tentativo di una “introduzione alla filosofia fenomenologica”, come indica il sottotitolo dell'opera, in risposta allo scetticismo.

2. “Le” crisi

Il termine “crisi” non appartiene allo sviluppo tecnico originario del pensiero husserliano, ma costituisce una novità lessicale adottata nell'ultima opera, sembra per un condizionamento del diffuso clima culturale e retorico dell'epoca²². Anche all'interno del testo della *Crisi*, in realtà, l'utilizzo del termine appare circoscritto: esso compare nella prima parte, ovvero il testo derivante dalle conferenze tenuta a Praga nel novembre del 1935, e nella terza dissertazione a seguito del testo principale, che riporta la traccia delle conferenze tenute a Vienna nel maggio del 1935. Molte meno occorrenze si trovano sparse nella seconda e nella terza parte del testo principale, così come nelle appendici e nelle altre dissertazioni. Ancora, la presenza dei termini nei due testi collegati alle conferenze sembra differenziarsi a seconda della tematica principale: la conferenza di Praga, con cui inizia l'opera, si concentra sulla crisi della scienza, mentre le (comunque minori) comparse del vocabolo nel testo della conferenza di Vienna sono legate alla crisi dell'umanità europea. L'impiego del termine in questi due testi legati a delle conferenze appare dunque coerente con l'idea che si tratti di un uso associato ad un impiego retorico, volto a provocare il pubblico²³; tuttavia, come abbiamo accennato, il significato alla base del concetto di “crisi” sembra essere presente nel pensiero husserliano già

²¹ HUSSERL, Edmund, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 104.

²² Vedi TRIZIO, Emiliano, *What is the Crisis of Western Sciences?*, cit., p. 193.

²³ Cfr. *ivi*, nota 5 p. 193.

prima dell'occorrenza del vocabolo nel testo della *Crisi*, come questione generale della sfiducia nella ragione, come scetticismo. Sembra infatti trattarsi di un'evidenza storica che interessa il filosofo ancor prima dell'indagine della sua genesi. Husserl elenca anche alcune testimonianze storiche di tale scetticismo generale nella ragione nell'epoca presente, che porta «[al]la fuga nell'idealizzazione romantica del passato, l'estetismo, i ritorni inautentici dei fenomeni religiosi, il risorgere di vari misticismi tradizionali (eventualmente derivati dalla ricezione impropria di culture straniere). E così via»; la stessa filosofia «come espressione e guida si rovescia nell'irrazionalismo»²⁴. Ci sembra particolarmente evidente, in questi esempi, cosa tale crisi comporti: non manca di per sé la ricerca di un ideale, di un obiettivo che guidi e dia un riferimento normativo di senso, ma tale valore assoluto, la norma «del giusto e dell'ingiusto (dell'adeguato e dell'inadeguato, del bello e dell'odioso, dell'opportuno e dell'inopportuno), la quale motiva un agire corrispondente nell'ambito della conoscenza, della valutazione, dell'azione»²⁵ non è più riconosciuta come un prodotto della ragione e anzi, all'opposto, deriva da un (talvolta intenzionale) irrazionalismo. Il crollo della fede nel razionalismo porta a cercare una guida, all'opposto, attraverso un romanticismo e in una mitologia. Non essendo essi tuttavia un valore assoluto, universale, essi si rivelano guide fallaci e particolari, non sono capaci di indicare un senso valido razionalmente. In realtà, come vedremo, anche le scienze saranno sperimentate come sostituto della ragione filosofica nel momento in cui cade la fede nella capacità di quest'ultima di dare senso al mondo e le prime, invece, rivelano l'efficacia dei loro risultati. Prima però di analizzare specificamente la crisi della filosofia, delle scienze e dell'umanità ed il loro sorgere, è interessante capire da cosa possa derivare questo scetticismo nella ragione.

Abbiamo visto nel precedente capitolo le modalità del darsi dell'ideale; ci sembra però evidente la fragilità di questa struttura, basata su una volontà razionale e cosciente che intenziona un valore al di là delle possibilità del singolo, nonché la facilità con cui si può cadere nei pericoli a cui abbiamo più volte accennato. Il rischio principale è la negligenza dell'impegno critico che si accompagna al compito di realizzazione; nel trapasso del compito di generazione in generazione, abbiamo sottolineato l'importanza di una assunzione consapevole del compito ideale, ma anche nell'assunzione del singolo si è fatto presente il rischio di una sedimentazione passiva, che porta a non analizzare criticamente il proprio scopo e a cadere nell'unilateralità di un proprio pensiero relativo. Abbiamo inoltre evidenziato l'impossibilità di principio della

²⁴ HUSSERL, Edmund e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, cit., p. 30.

²⁵ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 71. Cfr. *supra*, capitolo 2 paragrafo 4.5.

chiarezza iniziale del compito ideale e dunque la necessità di un vero e proprio compito infinito di chiarificazione che gli si accompagni, al di là dell'impegno critico del singolo. Tutte queste situazioni stanno sotto la problematica generale di un'assunzione passiva del compito, che oblia la sua fondazione iniziale e perde lo scopo originario. In assenza di una continua riattivazione del compito, di una sua chiarificazione, esso subisce uno svuotamento di senso, si perde la sua fondazione originaria e l'agire diviene una mera abitudine. Le idee e le norme diventano così delle tradizioni sedimentate, si trasformano in ovvietà non indagate e in inavvertiti pregiudizi, intrappolando l'umanità in un "sonno dogmatico", in un procedere passivo guidato dalla sedimentazione di fini ormai dimenticati. Nel momento in cui sorge però una "richiesta di senso", una esplicitazione del fine e della direzione del procedere, è allora che si rivela la crisi: il senso iniziale è perduto e il procedere non ha più un obiettivo. Abbiamo evidenziato anche altre componenti che portano allo scetticismo, differenti, per quanto anch'esse legate a quest'oblio del vero scopo finale: l'inadeguatezza dell'opera realizzata rispetto al fine ideale, ad esempio, comporta una delusione e uno scetticismo circa la realizzabilità dell'ideale; solo se «questa infelicità divent[a] un mezzo di educazione»²⁶ e porta il soggetto a riconoscere il proprio valore assoluto nell'impegno stesso di realizzazione dell'ideale, infatti, il suo agire rimane motivato. Altrimenti, nel mancato riempimento della propria aspettazione, l'individuo perde la fede nella realizzabilità del compito e smarrisce l'ideale. A questo scetticismo circa la realizzabilità dell'ideale si collega anche la possibilità pratica che il singolo non colga il valore assoluto dell'ideale dettato dalla ragione, per cui «l'uomo si getta in braccio all'egoismo»²⁷ e non prosegue la catena generazionale che persegue l'ideale infinito; ciò in realtà è già segno di una crisi avvenuta della ragione, così come l'insorgere di una «"ragione pigra", che si sottrae alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi e dei fini e dei mezzi»²⁸ e dunque rinuncia alla responsabilità per il compito infinito.

Lo stesso distacco delle scienze dalla filosofia sembra una conseguenza di quest'ultima particolare rinuncia. Se il procedere delle scienze moderne è ancora un razionalismo, infatti, si tratta tuttavia di un razionalismo «ingenuo»²⁹: l'ingenuità è per Husserl quella dell'obiettivismo, quella di un atteggiamento che ritiene ovvio che il mondo "obiettivamente vero" coincida con l'universo di tutto ciò che è, ma «senza badare al fatto che la soggettività

²⁶ HUSSERL, Edmund, *Fichte's ideal of humanity*, cit., p. 129.

²⁷ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 135.

²⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 45.

²⁹ *ibid.* Cfr. *ivi*, p. 350 sgg.

che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva»³⁰, abbandonando dunque la prospettiva critica per seguire in maniera passiva una visione del mondo (la finalità soggettiva di cercare una verità obiettiva, appunto) che si sedimenta, diventando un'abitudine familiare, un orizzonte di ovvietà indiscussa, ed un presunto ordine obiettivo del mondo. Sta proprio nel sorgere del problema della soggettività, che in Husserl si trasforma nella critica ad una “scienza obiettiva della soggettività”, la quarta ed ultima concezione di “crisi” che, seppur con minore frequenza del termine, si ritrova nelle altre parti della *Crisi*: la «crisi della psicologia»³¹; di portata meno profonda rispetto all'intreccio tra la crisi delle scienze, della filosofia e dell'umanità, la crisi della psicologia dipende dal fatto che essa «si assunse fin dagli inizi l'onere dei compiti propri di una scienza parallela [alla scienza naturale matematica] e concepì l'anima - cioè il suo tema come un che di reale nello stesso senso della natura corporea, che era il tema delle scienze della natura. [...] Nessuna meraviglia quindi che essa dovesse fallire nel suo sviluppo»³², per Husserl, perché appunto la soggettività non può essere di per sé oggetto di una scienza obiettiva, si tratta di un controsenso. Si spiega così l'ampio spazio dedicato, in questo testo, alla trattazione della psicologia: essa è emblematica di questo riduzionismo della razionalità ad un mero obiettivismo, che nel caso della soggettività comporta un appiattimento di questa a mera prospettiva relativa, arbitraria, e la riconduce a “cosa del mondo” studiabile oggettivamente. L'errore fatale della psicologia, infatti, consiste per Husserl nell'aver assunto le scienze naturali come modello metodologico, concependo la soggettività psichica come una “cosa del mondo”, una realtà analoga a quella della natura corporea e non riconoscendo lo statuto peculiare della soggettività.

La ragione autentica dunque, da cui le scienze obiettivistiche si discostano, «non è altro che l'auto-comprensione realmente universale e radicale dello spirito, che assume la forma di una scienza universalmente responsabile»³³. Si tratta ovviamente della ricerca husserliana del motivo “trascendentale”, indagine che riconduce proprio al riconoscimento del ruolo trascendentale della soggettività quale elemento fondante ogni agire. Si scopre cioè la centralità del ruolo del soggetto, ineliminabile anche dalla scienza obiettiva, ma in generale dall'agire umano. Di fondo, infatti, un importante misconoscimento che si accompagna allo scetticismo nei confronti della ragione è lo scadimento della soggettività in tutti i suoi aspetti: si perde «[il] senso dell'umanità, nella sua libertà in quanto attiva possibilità dell'uomo di conferire un senso

³⁰ *ivi*, p. 353.

³¹ *ivi*, p. 236. Vedi TRIZIO, Emiliano, *What is the Crisis of Western Sciences?*, cit., p. 193.

³² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 236.

³³ *ivi*, p. 357.

razionale alla sua esistenza umana individuale e umana in generale»; l'uomo smarrisce «la fede “in se stesso”, nel vero essere che gli è proprio»³⁴, e si dimentica la fondazione soggettiva dei compiti già avviati, come il compito stesso della scienza.

La crisi degli ideali e lo scetticismo verso la ragione sono dunque strettamente connessi alla perdita di fiducia verso l'agire soggettivo, o addirittura alla dimenticanza del suo stesso ruolo fondante: per le scienze, ad esempio, Husserl individua la causa di questa crisi in un processo storico ed epistemologico che trasforma l'ideale dell'obiettività da strumento di conoscenza a dogma cieco. Il processo inizia quando l'ideale della scienza cessa di essere visto come un compito, e viene invece scambiato per la realtà stessa. Nella matematizzazione della realtà che Husserl riconduce alle operazioni di Galileo, si definisce «un ben confezionato abito ideale, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche»³⁵, ma «il pensiero originario, che conferisce propriamente un senso a questo procedimento tecnico e una verità ai risultati ottenuti conformemente alla regola, è qui escluso»³⁶. Manipolando simboli, lettere e formule secondo regole fisse, il pensiero originario che aveva conferito senso a quelle idealità viene dimenticato; la scienza degenera in una *téchne*, una applicazione ingenua di regole, che non si interroga sulla sua origine e sul suo scopo finale: non si riconosce che le idealità della matematica e della fisica sono "formazioni soggettive", prodotti dell'operare umano e del pensiero puro che affondano le proprie radici nel mondo-della-vita pre-scientifico, cioè l'orizzonte concreto in cui l'uomo vive, percepisce e agisce; dimenticando questa radice, le scienze oggettive perdono la comprensione del "senso della loro verità" e diventano incapaci di riflettere su se stesse, di individuare il loro fine ultimo. Esse possono continuare a produrre risultati, ma ignorano il senso del loro stesso operare. Nell'obiettivismo che caratterizza le scienze, si disconosce proprio quanto abbiamo mostrato nei capitoli precedenti, che come ogni ideale, anche quello della scienza è un compito infinito: l'idea “vera” ed eterna che si pone come obiettivo della scienza non è infatti un essere reale ma, appunto, un essere ideale, ed in questo è un telos rispetto alla prospettiva di una pratica di conoscenza reale: «il vero essere è *sempre* un fine ideale, un compito dell'episteme, della “ragione”, in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone “ovvio”»³⁷. Nell'obiettivismo invece la soggettività non è più portatrice della ragione, ma una mera prospettiva relativa rispetto alla validità mondo oggettivo; come Husserl evidenziava già nelle lezioni del 1927 poi confluite

³⁴ *ivi*, p. 42.

³⁵ *ivi*, p. 80.

³⁶ *ivi*, p. 75.

³⁷ *ivi*, p. 42.

nel testo di *Natura e spirito*, si è dimenticato il ruolo del soggetto nella costituzione del mondo, «si è diventati ciechi nei confronti di ciò che noi chiamiamo oggi intenzionalità: ciechi del fatto che una considerazione descrittiva di una percezione, e nemmeno di un vissuto di coscienza in generale, non è possibile e non può nemmeno incominciare, senza che nella descrizione sia compreso, come momento inseparabile da questo vissuto stesso, ciò che è di volta in volta l'oggetto percettivo in quanto tale»³⁸, ovvero nella sua manifestazione ad un soggetto. È in questo modo che il contenuto della *Crisi* si ricollega a tutto l'impianto fenomenologico: la fenomenologia stessa, con la chiarificazione della struttura intenzionale e della correlazione tra soggetto e mondo, con la definizione del compito trascendentale e la ristrutturazione dei compiti dell'ontologia del mondo-della-vita e delle ontologie regionali, è la ripresa del destino della filosofia, una «aderenza ultima e autentica alla propria origine»³⁹ di conoscenza del mondo e auto-comprensione della ragione.

Non si tratta, dunque, solo di ristabilire il senso della ragione filosofica, o del significato che le scienze in generale hanno per l'esistenza umana, o di ripristinare la fede in una ragione assoluta che dia senso al mondo; è la stessa possibilità di attuazione dei compiti ideali, tra i quali sono comprese le scienze, che viene meno con l'ideale della dissoluzione della filosofia e lo scetticismo della ragione. È dunque una richiesta che dovrebbe venire dalle scienze stesse, non una critica o un contrasto al loro operare; con la crisi dell'ideale della filosofia

tutte le scienze moderne finiscono col venire a trovarsi in una crisi, di tipo particolare e sentita come enigmatica, che investe il senso in cui sono state fondate, quel senso che esse continuano a recare in sé in quanto rami della filosofia. Si tratta di una crisi che non investe i successi teoretici e pratici della specializzazione professionale ma che tuttavia scuote da cima a fondo il senso della loro verità. [...] Perciò la crisi della filosofia equivale a una crisi di tutte le scienze moderne in quanto diramazioni dell'universalità filosofica; essa diventa una crisi, dapprima latente e poi chiaramente evidente, dell'umanità europea, del senso complessivo della sua vita culturale.

[...] [Ma] il crollo della fede in una filosofia universale capace di guidare l'uomo nuovo, indica appunto il crollo della fede nella "ragione". [...] È questa ragione che in definitiva conferisce un senso a tutto ciò che si suppone essente, a tutte le cose, ai valori, ai fini, che conferisce loro un riferimento normativo con ciò che dagli inizi della filosofia è indicato dal termine verità⁴⁰.

³⁸ HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, cit., p. 127.

³⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 47.

⁴⁰ *ivi*, pp. 41-42.

Si capisce dunque come, con la crisi della filosofia, ci troviamo di fronte al crollo di un'intera cultura: «ci troviamo senza una scienza dei valori e delle norme»⁴¹, con il disconoscimento di quella cultura che aveva permesso di intenzionare dei valori e delle verità validi “per tutti”, che aveva definito il sorgere delle idee universali ed eterne, che aveva tramite esse definito i compiti infiniti della società e dettato le norme ideali a cui adeguarsi. Ad essere diventata «discutibile/enigmatica/oggetto di scetticismo»⁴² è l'idea fondante il compito supremo di un'umanità guidata dalla ragione, la ragione stessa. La crisi è dunque in primis “crisi della filosofia” e scetticismo verso il compito supremo che essa pone di costituzione di un'esistenza (nella totalità dei suoi aspetti conoscitivi, valutativi, pratici) in base alle idee della ragione. Se, dunque, diversi ideali possono entrare in crisi, nel momento in cui la loro realizzazione appare discutibile, nel momento in cui lo scetticismo riguarda la filosofia, intesa come il compito supremo di perseguimento della ragione, è ogni ideale a divenire enigmatico. È la ragione, infatti, il «titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali “assolutamente”, “eternamente”, “sopra-temporalmente”, “incondizionatamente”, validi»⁴³, come abbiamo visto già nella trattazione delle idee. È la ragione ciò che determina i valori assoluti, ideali e norme di cui si si pretende l'assoluta validità, nel loro essere universali. «Finché queste norme non vennero contestate, minacciate da una qualche scempi e disprezzate, la sola questione vitale riguardava il modo migliore in cui esse potessero essere praticamente soddisfatte. Ma adesso, dove ogni norma è messa in discussione o è falsificata empiricamente ed è privata del proprio valore ideale?»⁴⁴. In passato, nessuno dubitava che “la verità” o “la giustizia” esistessero. Ora, come in epoca sofistica, la crisi “scuote da cima a fondo il senso della verità”, e nuovamente «noi uomini del presente [...] siamo di fronte al pericolo di soccombere nel diluvio scettico e di lasciarci sfuggire la nostra verità»⁴⁵. Com'è possibile? Come si è giunti, dalla nascita della filosofia e dalla scoperta delle idee universali, alla crisi che abbiamo fin qui tentato di rappresentare?

Senza ripercorrere le lunghe ricostruzioni di “storia del mondo” che Husserl formula⁴⁶, è interessante seguire quanto si evince nella prima parte della *Crisi*. Sembra che i riferimenti storici partano dalla considerazione che «a partire dal Rinascimento, [...] la scienza poté

⁴¹ TRIZIO, Emiliano, *What is the Crisis of Western Sciences?*, cit., p. 209.

⁴² TRIZIO, Emiliano, *The Crisis of Philosophy and the Meaning of Sciences for Life*, cit., p. 333.

⁴³ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 38.

⁴⁴ HUSSERL, Edmund, *La filosofia come scienza rigorosa*, p. 97.

⁴⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 43.

⁴⁶ Vedi es. HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 71 sgg.

pretendere di avere il senso di una guida. [...] Perché abbia smarrito questa funzione di guida, perché sia pervenuta a un mutamento essenziale, alla limitazione positivistica dell'idea di scienza»⁴⁷, si rivela il compito essenziale. Prima di indagare questo mutamento, è però interessante riportare le caratteristiche di quest'epoca rinascimentale in cui la scienza aveva il ruolo di una guida per l'umanità e si riconosceva dunque la sua valenza di senso, in quanto essa stessa riconosceva «gli interrogativi specificamente umani»⁴⁸ di senso. L'umanità europea, infatti, ritrova la capacità dell'uomo antico di «dare liberamente a se stessa, a tutta la propria vita, regole fondate sulla pura ragione, tratte dalla filosofia. La prima cosa è la teoresi filosofica. Dev'essere messa in atto una considerazione razionale del mondo, libera dai vincoli del mito e dalla tradizione, una conoscenza universale del mondo», e poi «all'autonomia teoretica succede quella pratica. [...] occorre riplasmare 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»⁴⁹. Dunque la scienza rinascimentale che funge da guida per l'umanità è una scienza fondata sulla ragione in senso pieno e critico, intesa come filosofia, e che riguarda infatti anche la sfera pratica; ed infatti è come «idea della filosofia» che «si trasforma in modo essenziale, ma formalmente essa mantiene nei primi secoli dell'epoca moderna il senso di una scienza onnicomprensiva», in cui «le scienze al plurale, sia quelle già in atto sia quelle che ancora devono essere, non sono che rami dipendenti di un'unica filosofia», la quale «persegue nientedimeno che lo scopo di riunire scientificamente nell'unità di un sistema teoretico tutte le questioni ragionevoli, attraverso una metodica apoditticamente evidente e attraverso un progresso infinito ma razionale di ricerca»⁵⁰. Si riconosce qui il compito infinito della filosofia, che dunque è già evidente “nei primi secoli dell'epoca moderna”; e con il metodo geometrico-deduttivo, «essa credette addirittura di aver scoperto il vero metodo universale con cui costruire una filosofia sistematica. [...] Su questa base è agevole comprendere lo slancio che animò tutte le imprese scientifiche [...] uno slancio che nel secolo XVIII, il quale si autodefiniva secolo filosofico, riempì cerchie sempre più larghe dell'entusiasmo per la filosofia»⁵¹. È tuttavia proprio in questo momento di massimo splendore che inizia l'“intimo dissolvimento” dell'ideale che segna l'inizio della crisi: «la forza di propulsione emanante dalla fede in una filosofia universale smarri il suo ideale e non comprese

⁴⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 37.

⁴⁸ *ivi*, p. 36.

⁴⁹ *ivi*, p. 37.

⁵⁰ *ivi*, p. 38.

⁵¹ *ivi*, p. 39.

la portata del suo metodo», infatti «risultò ben presto che questo metodo poteva essere applicato con indubbi successi soltanto nelle scienze positive»⁵². È questo il passaggio in cui la questione delle scienze si collega strettamente alla crisi della filosofia, ed il razionalismo si trasforma poco alla volta in un positivismo: le scienze positive, infatti, grazie al nuovo metodo guadagnano risultati sempre più strabilianti; la filosofia invece, iniziando a dubitare del proprio metodo, si sviluppa in una serie di filosofie, al plurale, di sistemi differenti e reciprocamente ostili. Così, «anche se nel secolo XVIII si poteva ancora essere convinti della possibilità di pervenire a un'unificazione, [...] in mezzo all'ammirazione generale, nelle scienze positive - alla lunga questa convinzione non riuscì a sopravvivere»⁵³. La filosofia trova così la propria crisi, nell'inadeguatezza dei propri risultati; ma ciò che ancor più porta all'abbandono del compito è la dimenticanza dell'ideale stesso: non è l'impietoso confronto tra i risultati delle scienze positive e gli insuccessi della filosofia, ma l'apparente sussistenza indipendente delle scienze, nella loro particolarizzazione e nei loro risultati, la perdita dell'ideale di unità. L'attenzione degli scienziati, ormai «professionisti estranei alla filosofia»⁵⁴ nella loro specializzazione, è rivolta ai risultati: sembra essere la capacità propria del mondo di presentare una certa obiettività, ciò che fonda i risultati scientifici, e null'altro: «il mondo diventa un mondo obiettivo di fronte alle rappresentazioni del mondo - alle rappresentazioni che mutano nella dimensione nazionale e soggettiva; la verità diventa dunque la verità obiettiva»⁵⁵, il metodo trova conferma nei successi delle scienze. Così «nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e [...] dalla "prosperity" che ne derivava», dimenticando l'origine filosofica e «quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica, [...] i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»⁵⁶. Si solidifica dunque l'obiettivismo che investe la visione del mondo ed anche la filosofia, fino a che quei problemi "del senso e del non-senso", in quanto intrinsecamente umani nella costituzione intenzionale del "tendere", non si palesano, come questioni sull'obiettivo delle scienze o direttamente come interrogativi sul «significato per l'esistenza umana»⁵⁷. Ed è nell'incapacità di dare una risposta che si apre la voragine della crisi che abbiamo delineato: se, infatti, «per millenni la filosofia poté procedere attraverso una teorizzazione ingenua, [...] attraverso una metodica ingenua», perché «la validità del senso

⁵² *ibid.*

⁵³ *ivi*, p. 40.

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ *ivi*, p. 351.

⁵⁶ *ivi*, p. 35.

⁵⁷ *ibid.*

finale della filosofia rimase continuamente intatta, i risultati teoretici attinti hanno sempre avuto la forza di un'operazione seria e verificata»⁵⁸ ed anche nel momento della scoperta e poi della crisi del metodo geometrico-deduttivo essa poté evitare la consapevolezza della crisi grazie ai risultati delle scienze, con la crisi moderna la filosofia sembra ad Husserl chiamata a chiarificare definitivamente il proprio compito.

La crisi che Husserl riconosce non è dunque uno smarrimento culturale o un generico lamento esistenziale ma la perdita dell'ideale supremo dell'umanità, che si manifesta nella cultura europea in quanto cultura filosofica e scientifica, indirizzata dalla ragione. La crisi è dunque crisi della filosofia, crisi delle scienze e crisi dell'umanità. Abbiamo voluto ricostruire il percorso storico disseminato da Husserl nella prima parte del testo della *Crisi* perché ci sembra giustificare tanto la prospettiva di Trizio, con cui concordiamo, che «si dovrebbe prendere sul serio la definizione generale di una crisi della scienza [...] secondo la quale essa consiste nel fatto che la sua autentica scientificità è diventata discutibile»⁵⁹, quanto il fatto che Husserl inizi in realtà sottolineando nel secondo paragrafo «la “crisi” della scienza come perdita del suo significato per la vita»⁶⁰, e non la crisi della sua propria scientificità. Ciò ha dato origine alle interpretazioni tradizionali che vedevano la crisi delle scienze esclusivamente nel loro allontanamento dai problemi del senso; in realtà, come abbiamo tentato di dimostrare, si tratta di due questioni differenti, per quanto intrecciate. Le scienze sono in crisi perché, nella dimenticanza della loro origine filosofica, perdono il loro fondamento ed il loro obiettivo; ma in quanto elevate a determinare la “visione del mondo complessiva del mondo moderno” grazie al valore dei loro risultati esse si rivelano anche inadeguate ad indicare il loro senso per l'esistenza umana: tale inadeguatezza è intrinseca ed è proprio questo che rivela la loro stessa crisi, perché tale senso è indicato solo nella loro unificazione nel compito della filosofia.

Tentiamo ora di ridefinire, differenziandoli, i percorsi che portano al sorgere delle crisi della filosofia, delle scienze e dell'umanità, esplicitando comunque i loro legami.

2.1 La crisi della filosofia

Se il testo della *Crisi* comincia dalla trattazione delle scienze, in realtà, come abbiamo visto, la loro crisi dipende dalla più profonda dissoluzione dell'ideale della filosofia. È a rigore

⁵⁸ *ivi*, p. 540.

⁵⁹ TRIZIO, Emiliano, *The Crisis of Philosophy and the Meaning of Sciences for Life*, cit., p. 314.

⁶⁰ *ivi*, p. 34.

difficile scindere i due aspetti perché la loro origine è comune, ed in comune anche alla questione della psicologia: come esplicita il titolo del paragrafo 11 della *Crisi*, c'è un unico presupposto «quale motivo dell'inafferrabilità dei problemi della ragione, quale premessa della specializzazione delle scienze, e quale base della psicologia naturalistica»⁶¹, da cui si origineranno le varie crisi. Tale motivo è interno allo sviluppo della filosofia moderna, nella cui visione, secondo Husserl, per tramite delle figure di Galileo e Cartesio, «il mondo si spacca per così dire in due mondi: natura e mondo psichico»⁶². Questa scissione è «il comprensibile effetto del riconoscimento di quell'esemplarità del metodo delle scienze naturali»⁶³ inaugurato da Galileo che, attraverso la matematizzazione della natura, raggiunse risultati conoscitivi e predittivi sul mondo inaspettati. Tale metodo di conoscenza divenne dunque nuovo compito, l'ideale di una matematizzazione totale del mondo, che tuttavia, per essere applicato, implica la sussistenza di tale razionalità matematica nel mondo stesso. Il mondo matematizzato appariva come in sé concluso e stabile, in contrasto alla relatività dell'esperienza singolare; il soggetto si ridusse a “cosa del mondo”. Il dualismo che Husserl riconosce come motivo unitario dei problemi che generano le diverse crisi, è dunque inscindibilmente legato al fenomeno della matematizzazione del mondo e all'applicazione di tale metodica ad ogni realtà che si presenta nel mondo: la matematizzazione, infatti, implica l'astrazione da ogni elemento soggettivo, pratico o spirituale, perché mira a superare la relatività per attingere ad una verità identica e irrelativa che si presenta come obiettiva. Nel momento in cui la natura viene concepita, tramite la matematizzazione, come un mondo di puri corpi (*res extensa*), realmente concluso in sé e dominato da «una coesistenza matematicamente razionale»⁶⁴, il mondo psichico risulta separato da esso in un campo altrettanto circoscritto. Quest'ultimo, tuttavia, «non porta ad una mondanità autonoma»⁶⁵, in quanto la sfera psichica può essere individuata, nella prospettiva obiettiva, unicamente per via astrattiva dai corpi in cui essa si manifesta. Essa è comunque una “cosa del mondo”, nel suo manifestarsi, ed in questo si cercò, in base all'esempio delle scienze naturali, una sua indagine obiettiva: il metodo della razionalità matematica, nei suoi importanti risultati, convinse infatti che «il nuovo ideale [generale della razionalità] era possibile soltanto sull'esempio della nuova matematica e delle nuove scienze naturali. Esso dimostrò le sue vere possibilità nel ritmo entusiasmante della sua realizzazione»⁶⁶. È tuttavia proprio nel momento

⁶¹ *ivi*, p. 90.

⁶² *ivi*, p. 89.

⁶³ *ibid.*

⁶⁴ *ibid.*

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ *ivi*, p. 94.

in cui si tentò di indagare le caratteristiche di tale particolare “cosa” della soggettività attraverso l’indagine di una “psicologia naturale” che però, dice Husserl, l’ideale venne bruscamente frenato e la filosofia iniziò ad essere in crisi: «la nuova *psicologia naturalistica* mostrò già molto presto come la matematizzazione del mondo, o meglio la razionalizzazione attuata sul suo esempio - la filosofia *ordine geometrico* - fosse discutibile»; con la problematica che «fra gli oggetti della psicologia rientrano anche le attività conoscitive e le nozioni dei filosofi, dei matematici, degli studiosi della natura, ecc., tutte quelle attività mediante le quali sono state elaborate le nuove teorie»⁶⁷, al punto che paradossalmente la filosofia, ma anche la stessa matematica, potevano sembrare ricondotta a mere funzioni psicologiche di un individuo. «Già con *Hume* questa scepsi giunse fino in fondo, giunse a sradicare l’intero ideale della filosofia e quel genere di scientificità che era proprio delle nuove scienze»; ma «ciò che questa critica colpiva, ed è questo quel che conta, non era soltanto l’ideale filosofico *moderno*, ma *l’intera filosofia* del passato, i compiti complessivi di una filosofia concepita come scienza *universale obiettiva*»⁶⁸. Se tale impossibilità di applicazione non impensieriva direttamente gli scienziati, nella validità evidente dei loro risultati particolari, intaccava invece profondamente il compito infinito della filosofia, l’ideale di costituirsi come “filosofia universale” ed invece limitata, nell’utilizzo del metodo geometrico-matematico, al solo mondo naturale. L’assunzione del metodo matematico-obiettivo a metodo dell’intera filosofia, altrimenti, avrebbe comportato al controsenso reso evidente dalla psicologia, alla caduta nel “diluvio scettico” humeano e all’irrazionalismo. La validazione del metodo, dunque, comporterebbe il ridimensionamento dell’ideale, mentre la conferma di quest’ultimo comporterebbe l’abbandono del primo.

Non si è certo esaurita la spiegazione husserliana né la giustificazione di tutti i passaggi in questa rapida schematizzazione, tuttavia importante per mostrare il giungere storico della crisi nella prospettiva di Husserl. Se all’inizio dell’epoca moderna la filosofia era animata da un ideale definito, quello di costituirsi come una “filosofia universale” e di elaborare un metodo adeguato, con la formulazione del metodo *more geometrico* l’ideale subisce invece un intimo dissolvimento. La crisi nasce dunque in seguito ad uno scetticismo riguardo al metodo, all’impossibilità di quest’ultimo di ergersi a metodo universale; nell’incapacità della filosofia di pervenire al raggiungimento dei propri compiti, essa «diventò un problema per se stessa»⁶⁹, dando origine ad un’epoca di filosofie sistematiche in contrasto tra di loro che elaboravano costruzioni concettuali “mitiche” per giustificare la sussistenza della filosofia e le operazioni

⁶⁷ *ivi*, p. 96.

⁶⁸ *ibid.*

⁶⁹ *ivi*, p. 40.

della scienza⁷⁰. La crisi dunque succede ad una mancanza di chiarificazione del compito della filosofia, in questo caso sembra in primis rispetto al «percorso di lavoro che va compiuto»⁷¹, al metodo, più che circa la chiarezza dell'obiettivo: la speranza di aver sviluppato nel nuovo metodo un procedimento adatto ad una scienza della totalità dell'essere e del suo senso ultimo. Ma con la perdita della fede nel metodo, «la conseguenza necessaria di tutto ciò fu un curioso mutamento di tutto il pensiero. La filosofia diventò un problema per se stessa»⁷², appunto, nello scetticismo circa l'intera problematica razionale: la razionalità risultava infatti inscindibilmente legata alla irrelatività dell'obiettività, che tuttavia si era rivelata inadeguata. «Il problema dell'ideale autentico di una filosofia universale e di un metodo autentico diventa propriamente l'intima forza di propulsione di tutti i movimenti filosofici successivi»⁷³: nel momento in cui il metodo razionalistico non riesce a fondare o a comprendere la soggettività operante che produce le stesse evidenze scientifiche in modo "obiettivo", appunto, l'intero ideale moderno della filosofia contraddistinto come obiettivismo diventa inadeguato, crolla la fede nella possibilità di realizzare l'idea di una conoscenza universale della totalità dell'essere e del suo senso ultimo mediante l'approccio obiettivistico. Per Hume, dice Husserl, «tutte le categorie dell'obiettività [...] sono finzioni», spiegabili attraverso leggi psicologiche di associazione,

ma anche le categorie del mondo prescientifico, del mondo direttamente intuitivo, [...] non sono che finzioni. [...] Così, nel *Treatise* di Hume, il mondo in generale, la natura, [...] e perciò anche la scienza obiettiva che lo conosce nella sua verità obiettiva, si trasforma in finzione. [...] Si tratta dunque di una vera e propria *bancarotta della conoscenza obiettiva*⁷⁴.

«Lo scetticismo empiristico», continua Husserl, «mette in luce ciò ch'era già contenuto, per quanto implicitamente, nelle fondamentali considerazioni cartesiane, come cioè *la complessiva conoscenza del mondo*, quella pre-scientifica come quella scientifica, sia un *enigma inaudito*»⁷⁵. L'enigma che sorge è cioè il problema del mondo nella sua relazione con una soggettività, la fondazione e la legittimità di una realtà obiettiva e trascendente, il problema della connessione tra la ragione e l'essente in generale, che per lo scetticismo che deriva

⁷⁰ Sembra questa la critica husserliana al trascendentale di Kant, vedi es. *ivi*, p. 225.

⁷¹ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 75.

⁷² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 40.

⁷³ *ivi*, p. 41.

⁷⁴ *ivi*, p. 115.

⁷⁵ *ivi*, p. 117.

dall'obiettivismo, è paradossale ed impensabile. «Il problema del mondo» viene così alla luce, «il problema delle connessioni profonde ed essenziali della ragione e dell'essente in generale»⁷⁶, il nucleo teoretico, ontologico e costitutivo la cui mancata risoluzione da parte del metodo obiettivistico genera la crisi nella filosofia. Si perde cioè la fede nella pretesa della filosofia di direzionare i risultati di tutte le scienze: non solo a causa dell'esclusione dell'ambito della soggettività dalla sua indagine, e quindi abbandonando la prospettiva di una conoscenza onnicomprensiva della totalità dell'essere, ma arrivando addirittura, nelle estreme conseguenze del suo sviluppo, ad una paradossale separazione tra la ragione e l'essente e allo scetticismo rispetto alla possibilità stessa di una scienza obiettiva, prerogativa che determinava il porsi del compito medesimo, per come individuato dalla filosofia moderna. La filosofia stessa, dunque, “assume il carattere di una lotta per la sua esistenza”: si delinea infatti l'epoca di una riflessione volta alla giustificazione della filosofia stessa, all'indagine della sua validità ma addirittura di una sua possibilità. Senza avventurarsi oltre nell'analisi husserliana della storia della filosofia è interessante notare che, come riporta il titolo del paragrafo 16 della *Crisi*, in Cartesio viene riconosciuta la fondazione «dell'idea moderna di un razionalismo obiettivistico», ma anche, «insieme, del motivo trascendentale chiamato a diromperlo»⁷⁷; se nel filosofo francese «la prevalenza degli interessi obiettivistici»⁷⁸ lo porta all'auto-fraintendimento, la seria presa di consapevolezza dell'originarietà delle operazioni soggettive, a fondamento anche delle scienze obiettive, porta ad una «rivoluzione, la più grande di tutte, [che] può essere designata come una *trasformazione dell'obiettivismo scientifico*, di quello moderno ma anche di quello di *tutte le filosofie precedenti, sviluppatasi attraverso i millenni, in un soggettivismo trascendentale*»⁷⁹, che dunque Husserl si impegna a realizzare.

2.2 La crisi delle scienze

Se dunque la crisi della filosofia è evidente nella storia della filosofia, ed è del resto “sentita” nella crisi dell'umanità, come vedremo, sembra invece più difficile parlare, nel senso comune, di una crisi delle scienze. Husserl stesso dedica il primo paragrafo della *Crisi* a

⁷⁶ *ivi*, p. 43. Cfr. *ivi*, p. 424.

⁷⁷ *ivi*, p. 101.

⁷⁸ *ivi*, p. 109. Cfr. *ivi*, p. 458.

⁷⁹ *ivi*, p. 97. Cfr. *ivi*, p. 473.

chiedersi se «esiste veramente una crisi delle scienze, malgrado i loro continui successi»⁸⁰; il progresso e la scientificità obiettiva delle scienze, quantomeno di quelle naturali, non sono in discussione, il nuovo metodo matematico ha portato ad un progresso costante e rivoluzionario. Eppure, nonostante questo progresso, «le scienze moderne finiscono col venire a trovarsi in una crisi, di tipo particolare e sentita come enigmatica, che investe il senso in cui sono state fondate, quel senso che esse continuano a recare in sé in quanto rami della filosofia»⁸¹. Tale crisi dunque non riguarda il metodo, ma la loro fondazione ed il loro senso; qualcosa che in realtà Husserl già anticipava nel paragrafo riferito al successo dei loro risultati, notando che «la crisi di una scienza comporta nientemeno che la sua peculiare scientificità, *il modo in cui si è proposta i suoi compiti*, e perciò in cui ha elaborato la propria metodica, siano diventati dubbi»⁸². Se le scienze fossero auto-fondanti, “il modo in cui si pongono i propri compiti” sarebbe giustificato da sé, ma le scienze sono frutto dell’ideale di una scienza universale dell’essere, che poi si divide nell’indagine di diversi settori, le “regioni”, dell’essere; perciò la crisi della filosofia non può che portare ad una crisi di tutte le scienze moderne. Non bisogna con ciò credere che si tratti della stessa problematica, per quanto la seconda consegua alla prima; le scienze si caratterizzano come dei compiti subordinati all’ideale supremo della filosofia, dotati di una propria indipendenza anche se non di una vera autonomia. Esse sono caratterizzate quindi da un compito particolare, un fine intermedio rispetto alla conoscenza universale, e da un ambito definito all’interno del quale si muovono. Ciò detto, a caratterizzare sia il compito che l’ambito delle scienze particolari è la filosofia: come sottolinea Trizio, «una scienza autentica è quella che può essere sviluppata in completa responsabilità teorica, cioè in modo tale che qualsiasi affermazione possa essere completamente giustificata. Questo tipo di scientificità richiede che una scienza sia chiarita dalla fenomenologia trascendentale»⁸³; solo qui una scienza trova la propria fondazione.

Curiosamente, dunque, nel caso delle scienze la genesi della crisi sembra in qualche modo opposta a quanto avveniva per la filosofia: se allora era il metodo in primis ad essere contestato, per le scienze naturali il metodo sembra valido e porta ad indiscutibili risultati, ma è il loro fine e la loro fondazione che entrano in crisi. Ciò è significativo per sottolineare l’importanza fondamentale della filosofia, in Husserl, come fondamento dei compiti razionali:

⁸⁰ *ivi*, p. 33.

⁸¹ *ivi*, p. 41.

⁸² *ivi*, p. 33. Cfr. già le affermazioni in ID., *Natura e spirito*, cit., p. 69.

⁸³ TRIZIO, Emiliano, *The Crisis of Philosophy and the Meaning of Sciences for Life*, cit., p. 317. Vedi HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 219, 237.

è nella filosofia, quale indagine della razionalità, che si fonda ogni compito ideale, tra cui appunto l'agire delle scienze⁸⁴. Esse, nella complessiva indagine della totalità di ciò che è, sono indirizzate alla verità, ma la dissoluzione dell'ideale di filosofia universale «scuote da cima a fondo il senso delle loro verità»⁸⁵. La filosofia è infatti ciò che ha da subito determinato il fine delle scienze, secondo Husserl, nella prospettiva di una conoscenza completa del mondo: è questo fine che dà il senso al procedere delle scienze particolari. Ma anche la stessa possibilità di chiarire il dominio delle varie scienze, la loro divisione in ontologie regionali, così come la giustificazione del metodo e la chiarificazione delle loro verità dipende dalla fondazione filosofica⁸⁶, ed Husserl sottolinea come da essa le nuove scienze naturali attinsero anche l'impulso alla «scoperta di nuovi territori»⁸⁷. Per il filosofo sembra che la finalità delle scienze sia dunque posta nel solco della più ampia finalità di una filosofia universale come scienza della totalità dell'essere, fondata quindi nel sorgere della filosofia stessa in epoca greca. Questa fondazione, tuttavia, non sembra esaurire il compito della filosofia universale: la definizione rigorosa delle ontologie regionali è principalmente un compito inesauribile per il futuro, che non deve esaurirsi nel procedere intrinseco delle scienze ma includerle in un ininterrotto compito di sistematizzazione nell'ordine di un compito unitario⁸⁸. Ora, con la crisi della filosofia e lo scetticismo empirista, la possibilità stessa della conoscenza sembra essere venuta meno: con l'«enigma di tutti gli enigmi»⁸⁹ avviene la separazione paradossale tra la ragione e l'essente in generale, per cui l'oggetto indagato dalla scienza rimane affetto da una fondamentale oscurità. Resta il contenuto empirico della sua conoscenza, il riscontro nel reale, ma in questo le scienze restano «mere scienze di fatti», dunque non possono pretendere una universalità.

In realtà, ancor prima dell'evidenza di questa crisi del fondamento delle scienze, Husserl già negli articoli pubblicati nella rivista *Kaizo*, redatti nell'inverno 1922-1923, riscontrava una «insoddisfazione provata, alla fine del XIX secolo, nei confronti della scienza moderna»⁹⁰; tale insoddisfazione sembra dovuta al fatto che le scienze particolari hanno 'dimenticato' la loro fondazione nella filosofia. Tale oblio sarebbe anche ciò che, nonostante

⁸⁴ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 38.

⁸⁵ *ivi*, p. 41.

⁸⁶ Cfr. TRIZIO, Emiliano, *What is the Crisis of Western Sciences?*, cit., p. 203, ID., *The Crisis of Philosophy and the Meaning of Sciences for Life*, cit., p. 317. Husserl sottolinea che la fondazione filosofica è anche ciò che garantisce che la scienza sia «priva di presupposti» (HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 219).

⁸⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 91.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 38, 52.

⁸⁹ *ivi*, p. 43.

⁹⁰ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 131.

la parvenza di una “insoddisfazione”, ha permesso alle scienze di procedere nel loro sviluppo: in questo modo infatti, nella loro apparente indipendenza, le scienze hanno proseguito indifferenti alla crisi della filosofia, riscontrando la loro validità nei successi dei propri risultati e non interrogandosi sul senso o i fondamenti del proprio procedere. Husserl stesso riconosce in realtà questo oblio che anticipa la consapevolezza dell’infondatezza delle scienze anche nella *Crisi*, riconducendolo al fatto che gli scienziati, «nelle imprese specializzate delle scienze positive, erano diventati sempre più professionisti estranei alla filosofia»⁹¹. Tale oblio sembra iniziare a manifestarsi solo come “insoddisfazione” non conscia della propria genesi, nell’inutilità delle scienze a rispondere a quesiti di senso.

Sembra così che alla più profonda infondatezza delle scienze a causa della crisi della filosofia, in realtà, si anticipi e sia più evidente la loro mancanza di fondamento a causa dell’isolamento rispetto alla filosofia. Il problema di fondazione quindi, in questa prospettiva, non riguarda tanto la loro giustificazione, quanto il loro scopo: le scienze ed il loro progresso si riducono ad una questione tecnica di calcolo, alle operazioni con simboli, lettere e segni direzionate da regole formali, ma prive del senso del loro procedere. Lo scienziato moderno, abbagliato dall’efficacia del metodo, decade al compito di mero tecnico. Si noti che, qui, la questione del senso è ancora interna alle stesse scienze: come per l’infondatezza determinata dalla crisi della filosofia, anche in questo caso la problematica è collegata al fondamento del loro senso interno; in questo caso, però, il fondamento non è problematico quanto “dimenticato”. Si tratta dunque sempre di una «oscurità circa i fondamenti, cioè circa il metodo di principio che prescrive il senso della loro impresa conoscitiva e che, alla fine, determina la razionalità del loro lavoro; [...] le scienze credevano di potersi autofondare»⁹², senza riconoscere la loro dipendenza da una filosofia che ne indichi il senso e le fondi «su una comprensione ultima evidente»⁹³. Così nelle interpretazioni husserliane della crisi delle scienze, questa duplice problematica di dimenticanza o crisi dei fondamenti, sembra essere presentata ambigualmente. A questi temi, sempre negli articoli per la rivista *Kaizo* si ritrovano altre questioni che segnano la riflessione di Husserl sulla crisi delle scienze: si sottolinea «una forma di egoismo che nella veste scientifica ha accresciuto oltre ogni limite la miseria dell’umanità», nella «cieca coscienza di avere, in quanto scienziato e per il vincolo della scienza, molto potere e di realizzare sempre nuove “prestazioni”»⁹⁴: le scienze naturalistiche

⁹¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 40.

⁹² HUSSERL, Edmund, *L’idea di Europa*, cit., p. 132.

⁹³ *ivi*, p. 133.

⁹⁴ *ibid.*

portano infatti ad «un dominio sempre più perfetto sul mondo pratico circostante»⁹⁵ ma, sottolinea Husserl, esse forniscono solo «*mezzi* per la realizzazione di scopi pratici *accidentali*»⁹⁶; incapaci dunque di fornire gli scopi ed ancor più esplicitare i fini essenziali, le scienze si limitano a perfezionarsi nel proprio isolamento, fino al momento in cui si accorgono della propria infondatezza.

Tale enfattizzazione circa l'isolamento delle scienze, il loro limitarsi ad un ambito prestabilito di indagine, indica anche l'incapacità di interrogarsi sui «problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»⁹⁷. Già nel senso di “insoddisfazione” verso le scienze, che abbiamo evidenziato a partire dagli articoli per la rivista *Kaizo*, questa problematica iniziava a manifestarsi: l'incapacità delle scienze di rispondere alle domande di senso. Bisogna tuttavia distinguere le questioni del senso in base a due differenti dimensioni: la dimensione “interna”, che riguarda cioè il senso delle scienze stesse, va distinta dalla dimensione “esterna”, che si interroga cioè sul senso delle scienze della vita. Se questa seconda questione è indicata dalla letteratura tradizionale come “la” dimensione che genera la crisi delle scienze, ciò che preliminarmente esprime il crollo della loro pretesa di valore, ci sembra di aver dimostrato, in accordo con la innovativa lettura di Trizio, che la reale crisi delle scienze è invece interna alla loro stessa scientificità: essa riguarda infatti la «oscurità circa i fondamenti, cioè circa il metodo di principio che prescrive il senso della loro impresa conoscitiva e che, alla fine, determina la razionalità del loro lavoro»⁹⁸. Certo insieme al sorgere di questa crisi, nel momento in cui «la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive»⁹⁹, si accompagna anche la scoperta dell'incapacità delle scienze obiectivistiche particolari di avere significato per l'esistenza umana, di rispondere alle domande esistenziali di senso. Ma questo per la costituzione stessa delle scienze, il loro essere dei compiti intermedi direzionati dalla filosofia. È solo a quest'ultima, nella sua universalità, che per Husserl spettano le questioni di senso. Esplicitamente, sottolineerà il filosofo, «di scienza simpliciter di può parlare soltanto quando, nell'ambito della totalità inscindibile della filosofia universale, si delinea un'articolazione del compito universale e quindi una scienza in sé conclusa, nel cui compito specifico, assolto progressivamente, si manifesta il compito universale»¹⁰⁰.

⁹⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 94.

⁹⁶ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 135 (corsivo nostro).

⁹⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 35.

⁹⁸ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 132.

⁹⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 35.

¹⁰⁰ *ivi*, p. 237.

Husserl dunque non intende certo rigettare le scienze naturalistiche, nel valore dei loro risultati concreti e nel valore della scoperta del metodo, ma intende ‘salvarle’ proprio dalla loro crisi di fondamento, di senso e di giustificazione del loro procedere, riorientandole a ciò da cui si sono astrattamente separate. Con l’adozione di una filosofia obiettivistica si è creduto, secondo Husserl, nella razionalità propria del mondo come entità separata dal soggetto, come una razionalità che dunque si rivelava per lo scienziato “da scoprire” in un mondo esterno a sé; ciò porta ad una enfaticizzazione del valore delle scienze naturali, fino al momento in cui, tuttavia, ci si accorse della loro costituzione attraverso azioni soggettive (ed in generale, in un mondo storico), della loro incapacità di ergersi a modello per tutte le scienze e della incomprendibilità dei problemi del senso a partire dalle loro indagini. Secondo il filosofo, tutto ciò deve portare dunque ad una revisione di principio dell’intera fondazione delle scienze, ed in questo senso dell’intera forma culturale che soggiace ad esse, la forma razionale dell’Europa, «nel suo decadere a “naturalismo” e a “obiettivismo”»¹⁰¹. L’obiettivismo è identificato come la «fonte di tutti i mali attuali»¹⁰², configurandosi come un’ingenua unilateralità che la scienza moderna (e la filosofia) non ha avvertito come tale. Si capisce così il titolo dell’intera prima parte della *Crisi*, che indica «la crisi delle scienze *quale espressione* della crisi radicale di vita dell’umanità europea»¹⁰³: pur nel valore dei propri risultati, le scienze si rivelano “inutili”¹⁰⁴, «nella miseria della nostra vita - si sente dire - questa scienza non ha niente da dirci», ma per il fatto stesso che «essa esclude *di principio* proprio quei problemi che sono i più scottanti per l’uomo»¹⁰⁵, per il fatto che tali “problemi” non sono prerogativa del loro compito ma del compito della filosofia; dunque, tale prospettiva che erge le scienze obiettive a visione complessiva del mondo, si rivela inadeguata. Addirittura, nell’indagine stessa di queste scienze, anch’esse si rivelano fondate sulla filosofia e, nello scetticismo verso il suo metodo e nell’oblio del suo ideale, anch’esse si rivelano infondate. L’intreccio delle crisi e delle loro manifestazioni si rivela profondamente complesso e articolato, riconducendo tuttavia all’origine unitaria del crollo della fede in una filosofia universale capace di guidare l’uomo, di giustificare i suoi compiti parziali ed i suoi riferimenti normativi, nel crollo della fede nella ragione che dunque porta alla crisi del senso complessivo e dei significati particolari dell’intera forma di vita razionale dell’umanità europea.

¹⁰¹ *ivi*, p. 358.

¹⁰² *ivi*, p. 353.

¹⁰³ *ivi*, p. 33 (corsivo nostro).

¹⁰⁴ Cfr. HUSSERL, Edmund, *L’idea di Europa*, cit., p. 132.

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 35.

2.3 La crisi dell'umanità

L'incapacità costitutiva delle scienze di rispondere ai problemi fondanti, dunque, rivela la crisi «dapprima latente e poi sempre più chiaramente evidente, dell'umanità europea, del senso complessivo della sua vita culturale, della sua complessiva “esistenza”»¹⁰⁶. «Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto»¹⁰⁷, come riassume una delle più famose citazioni husserliane della *Crisi*, ma per il fatto che il loro ambito è intrinsecamente estraneo alle questioni del senso; è quindi in un'indagine rispetto alla loro stessa costituzione che esse rivelano tale mancanza, che è invece prerogativa della indagine più profonda che riguarda una scienza della ragione, la filosofia. «La verità scientifica obiettiva è *esclusivamente* una constatazione di ciò che il mondo [...] di fatto è»¹⁰⁸, ma appunto è limitata a questo per sua stessa costituzione: è stato assurdo pensare, sembra dire Husserl, che tali scienze potessero esprimere veramente la visione complessiva del mondo di una società dato che queste scienze concernono il mondo essente, i suoi fatti, mentre i problemi, le domande di senso che originano da una visione complessiva del mondo «concernono *l'uomo* nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere»¹⁰⁹. La scienza tuttavia, continua Husserl, non ha sempre inteso la verità come fondata nel senso di una obiettività; e «non sempre gli interrogativi specificamente umani sono stati banditi dal regno della scienza e non sempre ne sono state misconosciute le intime relazioni con tutte le scienze, anche con quelle che (come le scienze naturali) non hanno come tema l'uomo»¹¹⁰: lo smarrimento delle indagini del senso è l'effetto della riduzione positivista del senso delle scienze in generale. Tali questioni di senso tuttavia non spariscono, per quanto nella prospettiva obiettiva ne sia contestata la scientificità, ed è interessante notare che Husserl indica il ripresentarsi dei problemi con l'uso del termine “*Lebensnot*”: se Filippini rende il termine nella traduzione italiana con l'idea che le scienze non abbiano nulla da dirci «nella miseria [*Lebensnot*] della nostra vita»¹¹¹, esprimendo già la situazione della crisi dell'umanità, è opportuno far notare che, più universalmente, il vocabolo indica anche la dimensione attiva del

¹⁰⁶ *ivi*, p. 42.

¹⁰⁷ *ivi*, p. 35.

¹⁰⁸ *ivi*, p. 36 (corsivo nostro).

¹⁰⁹ *ivi*, p. 35 (corsivo nostro).

¹¹⁰ *ivi*, p. 36.

¹¹¹ *ivi*, p. 35.

“bisogno”, prospettiva che non può che richiamare a quel «”bisogno metafisico” dell’essere umano»¹¹² che abbiamo più volte citato. Anche in un paradigma obiettivistico, l’uomo non cessa di porsi domande che richiedono una soluzione universale, non fattuale, alle quali tuttavia le scienze obiettive sono escluse di principio. Tali domande sono ciò che appunto Husserl definisce «problemi [...] di metafisica», i quali, «a ben guardare, [...] contengono i problemi della ragione - della ragione in tutte le sue forme particolari»¹¹³; essi riguardano kantianamente i problemi di dio, dell’immortalità e della libertà¹¹⁴ ma anche, a partire da questi, le questioni sulla teleologia ed il senso del mondo¹¹⁵, il ruolo della soggettività e connessi a questa i problemi della nascita e della morte¹¹⁶. Si tratta dunque di problemi riguardanti il soggetto ed il suo rapporto con il mondo, come abbiamo visto, per i quali tuttavia «la scienza dei fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto»¹¹⁷; anche le scienze dello spirito, nell’orizzonte del paradigma positivista, considerano l’uomo nel suo aspetto obiettivo, guardano alla cultura umana nelle sue raffigurazioni di credenze e atteggiamenti e nel loro sviluppo intesi quali “fatti” del mondo, e non si interrogano invece sulle questioni stesse del soggetto. Stando a ciò, va sottolineato nuovamente che questa prospettiva “dimentica” dunque non solo le questioni somme, i problemi metafisici, ma l’intera dimensione soggettiva, nell’impossibilità che abbiamo visto di una psicologia naturalistica. Tale questione ci interessa particolarmente, rispetto alla possibilità del darsi degli ideali che abbiamo visto fin qui: se la soggettività, perno del manifestarsi delle idee e dell’agire concreto volto alla loro attuazione, diventa “inspiegabile” come agire razionale e ridotta a prospettiva psicologica rispetto all’obiettività dei fatti, gli ideali diventano necessariamente delle costruzioni psicologiche irrazionali. Ma, ancor più, si rivelano infondate le stesse idee, in quanto travalanti il mero mondo dei fatti. Crolla dunque l’intera costruzione delle idealità razionalmente giustificate. Crolla la validità delle norme, degli ideali, ma addirittura la stessa concezione della validità e dell’invalidità viene ignorata o ridotta a questione relativistica: nella prospettiva obiettiva «tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini, si formano e poi si

¹¹² HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 114.

¹¹³ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 38.

¹¹⁴ *ibid.*

¹¹⁵ *ibid.*

¹¹⁶ *ivi*, p. 214. Ma già accennato in *ivi*, p. 38. Vedi su questo anche DE SANTIS, Daniele, *Problemas límite de la fenomenología trascendental*, cit., p. 244. Interessante, nella critica all’obiettivismo, che De Santis riconosca in tali questioni fondamentali un collegamento all’irrazionalismo del mondo nei vari sensi del “caso”, del “fatto”, di una “dis-teleologia”, del “caos” e della mancanza di razionalità dell’ente come “fatto” (vedi *ivi*, p. 245 sgg.).

¹¹⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 36.

dissolvono come onde fuggenti»¹¹⁸, in quanto mere costruzioni soggettive. Se portata alle sue conseguenze più estreme, dunque, la crisi non si limita alla dimenticanza dei fondamenti della razionalità, ma ne provoca un intimo sradicamento; per questo il rischio concreto è di «soccombere nel diluvio scettico»¹¹⁹ attraverso il quale entrano in crisi i valori e le norme fondanti l'umanità europea. Se, nel mondo concreto, si può dire che le norme e i valori sussistano nelle logiche di sedimentazione della tradizione, nella radicalità dell'atteggiamento positivista esse risultano mere costruzioni storiche, relative. È questa la crisi dell'umanità che si delinea soprattutto nella prima parte del testo della *Crisi*, in cui Husserl sottolinea che

non si tratta tanto della situazione di una forma culturale particolare, della “scienza”, o della “filosofia”, di *una* delle forme culturali dell'umanità europea. Perché la fondazione originaria della nuova filosofia coincide, come abbiamo illustrato, con la fondazione originaria dell'umanità europea moderna, di un'umanità che, attraverso la filosofia, e soltanto attraverso la filosofia, vuole rinnovarsi radicalmente¹²⁰.

Dunque la crisi della filosofia, la dissoluzione dell'ideale di una filosofia universale e di un metodo adeguato, intacca l'intera umanità: crolla la fede nella ragione in ogni suo aspetto, nell'attuabilità di fini razionali, ma anche nel senso della storia, nel senso stesso dell'umanità e sui suoi valori. La realtà, la forza dei “fatti”, sembra essere l'unica fonte attendibile di verità, di fronte alla quale la soggettività umana è una “cosa” tra le altre oppure, al più, una prospettiva relativa rispetto all'obiettività. L'unica possibilità di senso, l'unico obiettivo, sembra essere quello di fissare questi fatti obiettivi nella loro verità: la scienza naturalistica è l'unica possibilità di razionalità. Del resto, anche tale possibilità è in realtà valida soltanto tralasciando l'origine soggettiva del suo agire: abbiamo visto infatti che, nello scetticismo di Hume, anch'essa perde la piena obiettività che sembrava caratterizzarla. Si arriva così ad uno scetticismo estremo, che ha influenzato l'intera umanità europea: essa ha perso «la fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura»¹²¹, perché la sua stessa prospettiva fondante, l'ideale della filosofia, sembra ridursi ad una assurdità. Se infatti l'Europa, come abbiamo visto, è di per sé una “forma spirituale”, uno sviluppo verso quella forma di vita che costituisce il polo ideale di una umanità guidata dalla filosofia e dalla ragione,

¹¹⁸ *ibid.*

¹¹⁹ *ivi*, p. 43.

¹²⁰ *ivi*, p. 41.

¹²¹ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 3.

con la crisi di queste essa perde il suo stesso senso d'essere. E con la sfiducia verso la ragione, verso la sua possibilità di determinare ciò che è “vero”, “giusto”, “buono” in senso universale, gli ideali e le norme diventano mere opinioni, tradizioni o preferenze culturali, e perdono anche il loro valore assoluto, tanto che scompare «quello zelo per una riforma dell'educazione e delle complessive forme sociali e politiche di esistenza dell'umanità»¹²², oltre alla sfiducia verso la conoscenza. La vita diventa pragmatica o relativistica, e così si genera anche quell'egoismo a cui abbiamo più volte accennato: non si dà più un compito comune dell'umanità e dunque i fini diventano appunto relativi, personali; Husserl fa derivare dallo scadimento dell'idea di umanità anche la formazione di un «egoismo nazionale»¹²³, che dunque non riconosce più il valore dell'intersoggettività universale ma solo quello di una comunità ristretta, indirizzata al proprio benessere. In questo, per Husserl, «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»¹²⁴: i compiti ideali persistono dunque, eventualmente si manifestano nel singolo, e del resto continuano a sorgere come “bisogni metafisici”, ma nella crisi dell'umanità si perde la fiducia nella realizzabilità dei compiti infiniti. Abbiamo visto velocemente come tali bisogni cerchino una risposta attraverso «la fuga nell'idealizzazione romantica del passato, l'estetismo, i ritorni inautentici dei fenomeni religiosi»¹²⁵, mentre gli ideali sembrano assumere la sembianza di progetti utopici: i soggetti restano capaci dell'ideazione e del riconoscimento dei valori assoluti, ma il singolo si sente impotente di fronte ad una realtà ormai concepita come un ordine di fatti puramente oggettivi e indipendenti dalla ragione.

Come abbiamo già accennato, la soluzione che Husserl presenta parte dall'elemento che scardina la stessa prospettiva obiettivistica: la soggettività. L'analisi della psicologia che interessa buona parte dell'opera della *Crisi* è infatti indirizzata a mostrare l'impossibilità di una psicologia naturalistica, ma il fatto stesso che la scienza obiettiva presupponga una soggettività che la attua è già un segnale del valore fondante della soggettività. Ciò, dunque, porta alla giustificazione della fenomenologia trascendentale husserliana, che «supera l'obiettivismo naturalistico e qualsiasi altro obiettivismo in generale nell'unico modo possibile: il filosofo parte dal proprio io»¹²⁶.

¹²² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 39.

¹²³ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 141.

¹²⁴ *ivi*, p. 142.

¹²⁵ HUSSERL, Edmund e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, cit., p. 30.

¹²⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 356. Si evidenzia qui una questione che già per Husserl è fondamentale: sembra infatti che con questa considerazione la soggettività trascendentale collassi sulla soggettività particolare;

In realtà, dunque, la crisi avviene a causa del “pericolo di cadere in unilateralità” che avevamo presentato come rischio per il porsi degli ideali: l’obiettivismo è infatti riconosciuto da Husserl come «un’ingenua unilateralità che non è stata avvertita come tale»¹²⁷, valida per l’ambito naturale ma non per l’intera concezione del mondo ed addirittura la sfera oggettiva. Si tratta di un’assunzione a-critica, che Husserl riconduce all’atteggiamento naturale rivolto alla mondanità circostante¹²⁸, che poi, giustificata dagli importanti risultati delle scienze naturali, si è sedimentato ed è stato altrettanto a-criticamente assunto dai posteri ed esteso ad ogni ambito: «colui che è stato educato alle scienze della natura ritiene ovvio che tutta la sfera meramente soggettiva debba venir esclusa e che il metodo delle scienze naturali [...] sia obiettivamente determinato»¹²⁹. L’obiettivismo va dunque ricondotto ad una prospettiva unilaterale, lavoro che secondo Husserl porta anche ad una rivalutazione del «senso autentico del razionalismo»¹³⁰, capace dunque di ripristinare una ricerca della razionalità universale. Per fare tutto ciò, «occorrono esaurienti considerazioni storiche e critiche»¹³¹ che dunque ricostruiscano la genesi dell’obiettivismo ma, ancor più, indaghino poi «ciò che originariamente si perseguiva con la filosofia»¹³², ripristinando così il senso e la fede nella possibilità della filosofia come compito.

Husserl dedica i paragrafi 53 e 54 della *Crisi* alla tematica del «paradosso della soggettività umana» (*ivi*, p. 205 sgg.), che comprende questa questione. L’“io di partenza” del filosofo è in questa determinata situazione l’io che poi attua l’epochè e raggiunge una soggettività trascendentale per cui «l’io che [poi] attingo nell’epochè», questa soggettività trascendentale, «è denominato “io” soltanto per un equivoco, anche se si tratta di un equivoco essenziale, perché quando io cerco di definirlo riflessivamente non posso dire che: questo sono io, io che attuo l’epochè, io che interrogo il mondo quale fenomeno, [...] io che sto al di sopra di tutta l’esistenza naturale che ha senso per me» (*ivi*, p. 210); questa distinzione sottolinea dunque che tra la soggettività psicologica, formata dai vissuti e costituente un carattere personale, un corpo, a cui inserisce un passato, un presente e un futuro, è distinta dalla soggettività trascendentale quale istanza costitutiva, struttura intenzionale fungente-operante. Eppure l’equivocità sottolinea anche l’intima e necessaria unità tra la soggettività trascendentale e l’io personale: «qualsiasi uomo “reca in sé un io trascendentale» (*ivi*, p. 212). L’io umano empirico è la concreta presenza della soggettività trascendentale all’interno del mondo obiettivo, nel senso che l’uomo è di questa una concreta auto-obiettivazione. Ma, sottolinea Husserl, «ogni uomo che abbia attuato l’epochè può riconoscere il suo io ultimo, l’io che funge in tutte le sue azioni umane» (*ibid.*): il soggetto fenomenologico riconosce e sperimenta dunque una fondamentale coesistenza, nell’essere attraverso il suo io empirico un umano nel mondo ed insieme, in quanto io trascendentale, nel suo fungere da soggettività costitutiva del mondo. Si tratta esattamente dello stesso “io”, colto prima nell’ingenuità dell’atteggiamento naturale (dove la sua funzione costituente resta oscura) e poi rivelato nella sua profondità originaria attraverso l’esecuzione dell’epochè trascendentale. Interessante a questo proposito è anche notare che, nel rivelare attraverso il riconoscimento analogico dell’altro che “qualsiasi uomo” reca in sé un io trascendentale, Husserl parli di una «intersoggettività universale» (*ibid.*), attraverso la cui funzione costituente si definisce il «mondo per tutti in quanto mondo per tutti» (*ibid.*). La risoluzione di questa equivocità, comunque, è stata dibattuta dalla critica (cfr. es. DODD, James, *op. cit.*, p. 200 sgg.).

¹²⁷ *ivi*, p. 353.

¹²⁸ *ivi*, p. 355.

¹²⁹ *ivi*, p. 353.

¹³⁰ *ivi*, p. 45.

¹³¹ *ivi*, p. 46.

¹³² *ibid.*

3. *Il conflitto e la riflessione*

Sembra dunque che l'origine della crisi sia data dall'accettazione incondizionata dell'obiettivismo come espressione del razionalismo, dalla dimenticanza della sua origine come prospettiva filosofica, grazie alla validità dei risultati concreti raggiunti delle scienze naturali. Guardando ad essi e perdendo la consapevolezza che l'impostazione delle scienze è un compito delineato dalla filosofia e orientato da un metodo da essa delineato, si è creduto che la fondazione della razionalità dei risultati dipendesse da un elemento reale del mondo. Si è creduto che il mondo obiettivo esaurisse in questo modo tutto ciò che è, ignorando la soggettività stessa che produce la scienza, dimenticandosi della differenza della sua regione e tentando invece di ridurre anch'essa ad una dimensione oggettiva. Si assiste, in fondo, a quanto abbiamo già visto nella trattazione dei compiti: la sedimentazione dell'abitudine. Come, in generale, «ciò che è posto come fine viene costantemente assorbito [...] dal mondo già dato»¹³³, sembra essere qui anche per il fine della filosofia obiettivistica: la prospettiva del raggiungimento di una "verità obiettiva" incondizionata, basata sulla matematizzazione della natura, ha costituito già con Galileo un universo di oggettualità ideali, trasformando la forma indeterminata del mondo-della-vita in una totalità di forme obiettive o obiettivabili; attraverso la storicità e la prassi scientifica, queste formazioni sembrano subire quindi un processo di sedimentazione, diventando prodotti abituali e disponibili, la cui origine intenzionale, operata dai soggetti, non viene più indagata e riattivata. Di conseguenza, l'"abito ideale" delle verità obiettive e logico-matematiche viene sovrapposto al mondo dell'esperienza concreta, facendo sì che quello che nasceva come compito e come metodo venga scambiato per il vero essere della natura stessa¹³⁴. La sedimentazione trasforma così le teorizzazioni in 'ovvietà' non problematiche, occultando il conferimento originario di senso e generando l'illusione obiettivistica che la sustruzione teoretica coincida con la costituzione reale del mondo. L'intera prospettiva obiettivistica, così, diventa dogma: nella sua apparente ovvietà, confermata dai risultati concreti dell'operare delle scienze naturali, diventa «un'ingenua unilateralità che non

¹³³ *ivi*, p. 491.

¹³⁴ Husserl, riguardo alla genesi di tale compito e metodo, si spinge anche oltre: come abbiamo accennato, infatti, riconduce la genesi di tale prospettiva dualistica dell'obiettivismo all'atteggiamento naturale, ed infatti riconduce la genesi delle diverse scienze a vari compiti e bisogni empirici, come nella famosa ricostruzione dell'origine della geometria dalla agrimensura (vedi *ivi*, p. 352).

è stata avvertita come tale»¹³⁵. E sull'esempio degli ottimi risultati pervenuti, tale prospettiva viene estesa all'intero ambito del tematizzabile. Nel momento in cui essa, però, si rivolge all'ambito psicologico e non lo riesce a tematizzare obiettivamente, si rivela la sua incapacità di avviare un metodo di indagine di "tutto ciò che è"; nel momento in cui ci si interroga sul senso a cui porta tale procedere, come abbiamo visto, si svela la sua infondatezza. Sorge così la crisi della visione obiettivistica del mondo, che lega la crisi della filosofia, delle scienze da essa fondate, dell'umanità da essa determinata.

La sedimentazione, sottolinea Dodd, è una «tendenza fondamentale all'oscurità che segna qualsiasi manifestazione del compito come compito»¹³⁶, la quale porta ad una «esternalizzazione del senso»¹³⁷ nel momento in cui il compito non è più sentito come tale: il fine viene riassorbito dal mondo, il telos ed i suoi risultati si sedimentano in una visione del mondo che dunque non è più consapevole, non è più critica, ma diventa "ovvia", diventa parte della costituzione di un mondo che, in questo modo, diviene familiare. Lo scienziato obiettivista rimane cieco di fronte al fatto che il mondo dato, assunto come universo di fatti e fondamento delle formule esatte, è una formazione della propria vita operante; ma parimenti il filosofo obiettivista rimane cieco al fatto che la stessa ricerca dell'obiettività è un compito da lui stabilito. Senonché, in una nuova fase dello sviluppo storico, l'ovvietà viene messa in crisi: subentra un fattore non considerato, una delusione, che scuotono questa ovvietà; nel nostro caso, la considerazione dell'ambito soggettivo o la deriva stessa dell'approccio obiettivo, che porta ad interrogarsi sul senso del suo operare. Ma è proprio questo, dunque, il 'valore' che la crisi deve generare: l'interrogazione, il dubbio, deve portare a comprendere che se la sedimentazione e l'esternalizzazione del senso avvengono «interamente all'interno dello spazio interiore della comprensione, [che] è una crisi della vita interiore»¹³⁸, per rispondere all'insorgenza del dubbio è necessario ri-interiorizzare il compito attraverso un'azione critica. Si tratta dunque di un elemento decostruttivo che dev'essere inserito in un più ampio movimento di analisi critica volto a portare alla luce la genesi della crisi stessa, ma anche (e soprattutto) la fondazione iniziale del compito il quale, poi rivalutato, può essere riattivato o coscientemente modificato qualora la rivalutazione portasse a riconoscerlo come inadeguato rispetto al fine stesso o al proprio metodo di realizzazione.

¹³⁵ *ivi*, p. 353.

¹³⁶ DODD, James, *op. cit.*, p. 67.

¹³⁷ *ivi*, p. 71.

¹³⁸ *ibid.*

Abbiamo già accennato all'importanza della delusione e del conflitto per il sorgere delle idee e delle norme: nella delusione rispetto alla manifestazione empirica del giudice si evidenzia l'idea del "vero giudice", nella discussione con gli altri abbiamo visto delinearsi la presupposizione comune di un'idea, sulla quale poter discutere. «La rottura rende manifesta la norma nella sua normatività»¹³⁹ e, possiamo dire, finché non vi è alcuna rottura le norme rimangono implicite e date per scontate; nella delusione tra l'aspettazione ed il suo riempimento si rivela per il singolo la necessità di un'analisi critica della propria intenzione, e parimenti a livello intersoggettivo il conflitto tra diverse istanze solleva una discussione sulla fondatezza delle posizioni. È proprio da questo conflitto tra due diverse comunità che abbiamo visto sorgere storicamente, secondo la ricostruzione di Husserl, la filosofia: nell'incontro con l'estraneo, i greci riscontrarono un conflitto di opinioni rispetto ad un fondamento comune e, nella sospensione della propria norma tradizionale, poterono riconoscere l'idea di una nuova norma, quella del "per tutti". Il conflitto, la delusione, e più in generale la crisi in quanto messa in discussione/scetticismo rispetto ad una istanza caratterizzante, ha dunque il potere di esplicitare le norme implicite che guidano il pensiero e la vita del singolo, di una società. Husserl riconosce questa stessa funzione allo scetticismo dei sofisti: se nelle sue prime formulazioni la filosofia ricorre «rozze analogie, e si estendevano le modalità della rappresentazione intuitiva e le regole empiriche proprie della sfera dell'esperienza quotidiana alle dimensioni cosmiche»¹⁴⁰, dando origine a singole filosofie incompatibili e originando così «la nascita di uno scetticismo che <dubitava> della possibilità di qualcosa come la "filosofia", della possibilità cioè di una scienza oggettiva, [...] questo scetticismo *spinse*, infine, il pensiero alla salutare svolta verso la conoscenza»¹⁴¹. È infatti la crisi generata dallo scetticismo sofista che, secondo Husserl, porta allo sviluppo «di una nuova filosofia, che sorge da fondazioni più radicali, e per l'umanità, quindi, l'epoca della scienza rigorosa»¹⁴² con la filosofia di Socrate e Platone. La crisi scettica dischiude dunque il campo della riflessione filosofica, e anzi «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 [...] e devono essere determinate le norme

¹³⁹ DESMEULES, Marie-Hélène, *De la description à la prescription*, cit., p. 298. Interessante l'intero approfondimento di tale lavoro sui diversi aspetti di "rottura", a cui rimandiamo per una prospettiva critica complessiva.

¹⁴⁰ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., pp. 94-95.

¹⁴¹ *ivi*, p. 95.

¹⁴² HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 35. Vedi anche ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 94, ID., *La crisi*, cit., p. 298.

essenziali ed i metodi che le appartengono»¹⁴³; riportando il compito ad interrogarsi su se stesso, la crisi avvia quel processo di riflessione e di analisi critica che esso, sedimentandosi, aveva dimenticato. Si tratta di quel processo di chiarificazione che avevamo identificato come necessario per ciascun compito e che, se viene dimenticato, porta dunque alla crisi. Dodd sottolinea tale processo di sedimentazione e la relativa ingenuità, in realtà, come caratteristica intrinseca del darsi dei compiti, la tendenza ad una oscurità che è conseguenza irremovibile dal procedere storico: «la sedimentazione inizia, si potrebbe dire, quando qualcosa viene compresso da qualcos'altro che è stato posto sopra di esso. [...] Ora, la “storia” è una sorta di massa, si potrebbe dire in senso lato; non è semplicemente una serie di eventi, ma eventi che in qualche modo sono “compressi insieme”»¹⁴⁴, si stratificano e costituiscono un mondo familiare che, fissato, tende a diventare oggetto di un'assunzione passiva, un'abitudine. Abbiamo sottolineato più volte come gli stessi compiti, oltre agli “eventi”, tendano ad essere riassorbiti nel mondo; è in questo senso, dunque, che si rivelano fondamentali «esaurienti considerazioni storiche e critiche per giungere, prima di qualsiasi decisione, a un'auto-comprensione radicale»¹⁴⁵, chiarificazioni iniziali che esplicitino la sedimentazione e che quindi permettano di ri-comprenderla come stratificazione di compiti, di eventi e di fini inizialmente dotati di senso. A questa analisi critica iniziale che svela quanto dimenticato si lega poi indistintamente la chiarificazione stessa del compito nell'esplicitazione dell'obiettivo, del metodo e delle sue possibilità di realizzazione. In questo, è dunque la crisi che rende evidente tale bisogno di chiarezza: «il concetto di crisi descrive una situazione che provoca una “*Besinnung*” [riflessione] riguardo al nostro fallimento»¹⁴⁶ ma anche al compito rispetto al quale questa riflessione si rivela come fallimento. La crisi, infatti, come il conflitto, «rende impossibile il semplice mantenimento di ciò che fino ad allora era dato per scontato»¹⁴⁷ e comporta una presa di posizione: una rivalutazione del fine iniziale e una decisione conseguente, che porti ad una ri-adozione consapevole del compito ed un suo eventuale reindirizzamento, qualora dopo la sua sedimentazione si fosse perseguito un percorso sbagliato, oppure che porti ad una svalutazione complessiva del compito e alla formulazione di un nuovo compito.

Si dà in questo modo nella storia, seguendo la naturalità del processo di sedimentazione, un'alternanza tra momenti di agire cosciente, fondati sull'autodeterminazione attiva dell'io, e

¹⁴³ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., pp. 95-96.

¹⁴⁴ DODD, James, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 46.

¹⁴⁶ TRIZIO, Emiliano, *The Crisis of Philosophy and the Meaning of Sciences for Life*, cit., p. 333.

¹⁴⁷ DESMEULES, Marie-Hélène, *De la description à la prescription*, cit., p. 324.

periodi di agire abitudinario, in cui le precedenti decisioni attive e coscienti si sedimentano trasformandosi in un *habitus* durevole che direziona un agire passivo, perseguendo comunque il fine iniziale. Abbiamo visto Dodd sottolineare tale processo come caratteristica intrinseca al processo storico, ma in effetti avevamo già visto lo stesso Husserl sottolineare tale dinamica riguardo alla formazione dei compiti, nella formulazione di “*habitus* complessivi”, per il motivo che dopo la formulazione di un compito «la persona non persevera nel senso che resta definitivamente risolta nella propria decisione, ecc. Le validità fondate in modo permanente non hanno bisogno di essere permanenti per questo Io. Esso persevera, anche nelle “modificazioni” qui possibili e così attuali, [...] all’occasione ridà valore»¹⁴⁸. Tuttavia, qualora la sedimentazione dimentichi la fondatezza di tali validità e non è dunque capace di “ridare valore” all’occasione propizia, o qualora l’azione svii dal compito iniziale e non è più capace di realizzazione, è allora che si verifica la crisi. A questa crisi segue di conseguenza, come visto fin qui, la necessità della riattivazione di un agire cosciente e la rifondazione di un compito. Si costituisce così la storia del mondo, in cui «i cambiamenti, ossia i punti di rottura nella storia, sono allo stesso tempo i punti in cui diventa evidente una motivazione ad una presa di coscienza nuova e del tutto radicale, i punti, cioè, dove sono in questione la possibilità e l’autentica struttura di senso»¹⁴⁹. Ciò vale per tutti i compiti, ma in modo particolare per la storia della filosofia che determina la variazione della visione complessiva del mondo. Così

una storia della filosofia che, nel senso indicato, più profondamente comprende-
mostrando ed una storia dei momenti di passaggio, esplicitati per suo tramite, consistono
contemporaneamente in una preparazione carica di valore con la finalità di renderci
sensibili, come si mostrerà, a quel lavoro immane relativo ai problemi dei presupposti
ultimi e dell’apoditticità, mediante la cui soluzione soltanto <è> distinguibile o, meglio,
risolvibile, il maggiore problema filosofico che è quello della chiarificazione
dell’effettiva aderenza ad un senso di una filosofia e del suo metodo d’inizio e prosiegua,
come *philosophia perennis*¹⁵⁰.

Si delinea quindi una storia della filosofia che non è solo erudizione, ma ha una funzione fondante e chiarificatrice del compito unitario e infinito; ed è proprio attraverso i “momenti di passaggio”, i punti di rottura, che si evidenzia maggiormente la teleologia della storia della

¹⁴⁸ HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 63.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 128.

¹⁵⁰ *ibid.*

filosofia, di “una” filosofia. È per tale motivo che le considerazioni storiche e critiche si rivelano tanto importanti, svolgendo il compito di chiarificazione iniziale a cui poi si lega quello di precisazione continua che abbiamo mostrato deve procedere di pari passo al compito stesso. Con tale approccio storico si scopre che l’essere umano «ha sempre già alle spalle una tradizione infinita»¹⁵¹, nel caso della filosofia una tradizione che ci riporta fino alla sua fondazione greca. È attraverso questa analisi storica che dunque è possibile mettere in luce i processi che hanno portato alla crisi ma anche la fondazione iniziale del compito e dei metodi, la chiarificazione del percorso, e dunque attraverso essi esplicitare il senso di tale compito e rinnovare in esso la fiducia, nonché tracciare una tendenza che ne espliciti la direzione da seguire. Si tratta quindi di una vera e propria «trasformazione dell’esistenza storica delle forme della cultura spirituale (oppure dell’umanità culturale) attraverso la storiografia»¹⁵², una consapevolezza teleologica che ci permette di giudicare ed indirizzare la storia, invece di subirla: le forme culturali vengono “riattivate”, si scopre cioè la loro fondazione intenzionale e dunque l’istituzione di un compito che dava loro un senso¹⁵³.

Nella storia della filosofia, oltre all’intervallarsi dei periodi di agire “desto” a quelli in cui la prospettiva si sedimenta e direziona passivamente l’agire, si presenta un procedere caratterizzato da «poderose tensioni tra la filosofia obiettivistica e la filosofia trascendentale»¹⁵⁴. Se l’obiettivismo si caratterizza, come abbiamo visto, nella ricerca della verità sul terreno del mondo dato come ovvio, il trascendentalismo riconosce che «il senso d’essere del mondo-della-vita già dato è una formazione soggettiva, [...] in essa si costituisce il senso e la validità d’essere del mondo»¹⁵⁵. Senza addentrarci nell’esame di queste tensioni¹⁵⁶, è interessante notare sulla scia di De Santis che tali diverse prospettive sono riconducibili alle due diverse forme di razionalità che abbiamo presentato nel primo capitolo: la razionalità “ontologica”, che si interessa della razionalizzazione sistematica dell’empirico, e la razionalità “trascendentale”, impegnata nella espressione della razionalità del senso. Si tratta dunque di

¹⁵¹ *ivi*, p. 86.

¹⁵² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 467.

¹⁵³ Proprio perché il passato è ora a disposizione in quanto costituito di fini e intenzioni, sono così comprensibili le motivazioni e gli obiettivi che guidavano l’agire. In questo senso il giudizio sulla storia, e dunque sui telos che l’hanno guidata, è problema filosofico fondamentale, perché nell’interpolazione dell’intero percorso sembra possibile giudicare il senso finale verso cui tende la storia. È in questo senso che Husserl può attribuire un così grande valore alla cultura europea, perché egli vede espressa in essa l’autentica entelechia dell’umanità, ovvero un orientamento verso la ragione (cfr. *ivi*, pp. 44-45, p. 535 sgg.).

¹⁵⁴ *ivi*, p. 98.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 97.

¹⁵⁶ Per un approfondimento vedi *ivi*, p. 97 sgg., PIANA, Giovanni, *Conversazioni sulla Crisi*, cit., p. 87 sgg., DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 247 sgg.

due compiti differenti, due obiettivi differenti, che si intervallano come prospettive filosofiche che guidano la ricerca della razionalità. Husserl ricostruisce l'evoluzione della storia della filosofia, soprattutto da Cartesio a Kant, come un conflitto tra queste due concezioni, tra la ricerca della verità obiettiva nel mondo dato ed il tentativo di emersione della razionalità soggettiva, portatrice del senso. In realtà, sembra che tale tensione si origini già dall'antichità: in *Storia critica delle idee*, Husserl riconnette l'origine dell'obiettivismo al fatto che «l'antichità non riuscì a soddisfare quest'idea», l'idea della “filosofia come scienza assolutamente giustificata” in contrasto allo scetticismo sofista, «nonostante tutti i suoi sforzi appassionati che pure, da certi punti di vista, ebbero un esito felice. Essa creò la scienza razionale obiettiva, una scienza che era in apparenza del tutto soddisfacente, ma che restò nonostante tutti i suoi risultati, intimamente scettica»¹⁵⁷. È nella sua fenomenologia trascendentale che Husserl vede la riuscita istituzione della filosofia come scienza assolutamente giustificata, in cui tuttavia non si ha l'abbandono della prospettiva obiettiva, l'eliminazione di una forma di razionalità a favore dell'altra ma, «l'idea della filosofia intesa come “teoria razionale unificata” il cui compito è quello di indagare la razionalità immanente al mondo; è l'idea di un'ontologia universale della totalità dell'essere il cui compito è quello di “rendere giustizia” alle molteplici “razionalità” (ontologiche)»¹⁵⁸, in cui dunque i principi che governano il conoscere, ma anche il valutare e l'agire, sono portati alla luce, fondando l'intelligibilità ontologica nella più profonda intelligibilità del senso.

Questo è interessante ai nostri fini, oltre che per il superamento della crisi attuale, a cui abbiamo accennato, perché sembra che in una corretta attuazione di questa prospettiva si possa idealmente superare l'evento drastico della formazione della crisi in generale o, quantomeno, ridimensionarlo: non si può non concordare, per quanto detto fin qui, con la prospettiva di Dodd, per il quale «la crisi non è semplicemente un evento singolare nel tempo, ma appartiene alla struttura della realizzazione dell'idea»¹⁵⁹ quale modalità in cui l'ideale si mantiene “vivo” o, meglio, si ri-problematizza come compito. Però, appunto per questa sua appartenenza intrinseca al compito, tale aspetto può essere interiorizzato: come ‘critica’. Dodd stesso riconosce che «l'esercizio della critica, come gesto intellettuale, è semplicemente un'altra espressione dell'essere in crisi, che per Husserl significa preoccuparsi delle possibilità che si presentano sulla scia di un impegno verso l'ideale»¹⁶⁰, preoccuparsi della chiarezza del compito,

¹⁵⁷ HUSSERL, Edmund, *Storia critica delle idee*, cit., p. 159.

¹⁵⁸ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 259.

¹⁵⁹ DODD, James, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶⁰ *ivi*.

ma ci sembra anche che nella sua caratteristica di azione consapevole, la critica possa sminuire gli effetti della crisi e prevenire quella «estraniazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie»¹⁶¹ a cui la crisi può portare. Per dirlo con le parole di Husserl, «il fallimento *in quanto possibilità prevista* motiva, in altri termini, il libero intervento *preventivo*, vale a dire una libera presa di coscienza, una direzione dell'agire della volontà diretta a portare ad evidenza il proposito esplicando»¹⁶². Si tratta certamente di una prospettiva ideale, di un compito che come ogni altro può essere dimenticato; ma il tentativo di attuarlo non può che aiutare a prevenire la situazione di totale destabilizzazione della crisi, e nell'esplicitazione dei principi che governano il conoscere, il valutare e l'agire e fondando così l'intelligibilità ontologica nella più profonda intelligibilità del senso, la fenomenologia trascendentale sembra indirizzarsi verso questa prospettiva, verso un «vivere come Io consapevole, desto», che «non significa soltanto vivere in un modo qualsiasi, bensì è voler vivere con il proposito di riuscire»¹⁶³.

4. *Rinnovamento e responsabilità*

La crisi si presenta dunque all'umanità come una situazione di apertura, di presa di coscienza critica del passato ma anche e soprattutto, in una prospettiva pratica, delle nuove possibilità. La stessa opera, la *Crisi*, si presenta del resto come un lavoro critico e insieme propositivo; già dal sottotitolo, abbiamo notato, essa si presenta come una “introduzione alla filosofia fenomenologica” e nelle sue analisi storiche sembra giustificare la fenomenologia come approdo presente e futuro della fenomenologia. Come nota Dodd, «la *Crisi* non è un'opera di disperazione, ma piuttosto un'opera che, semmai, rimane fedele al percorso che Husserl aveva esplorato per decenni»¹⁶⁴ e sembra, anzi, inserire tale percorso nel quadro più ampio dell'intera storia della filosofia e ancor più della storia del mondo, nel presentare attraverso essa una possibile risposta alle crisi della filosofia, delle scienze e dell'umanità.

Più in generale, da quanto abbiamo visto fin qui, le crisi non sembrano decretare direttamente la fase finale di un processo quanto, piuttosto, un “punto di rottura” in cui il

¹⁶¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 358.

¹⁶² HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 86 (corsivo nostro).

¹⁶³ *ivi*, p. 87.

¹⁶⁴ DODD, James, *op. cit.*, p. 2.

soggetto è chiamato a decidersi, rivalutare la causa del fallimento ed il compito iniziale, di cui il fallimento è l'approdo negativo. Le crisi sono un misconoscimento dei compiti o della loro realizzabilità, che deve portare dunque ad una loro rivalutazione; abbiamo visto nell'ultimo paragrafo come tale fallimento possa essere previsto ed interiorizzato (almeno ipoteticamente) nel darsi del compito stesso, portando quindi ad una acquisizione veramente consapevole della finalità, in cui all'azione diretta alla sua realizzazione si accompagna il secondo compito orientato alla chiarificazione, ovvero all'evidenza della possibilità dell'obiettivo e del metodo, e che, qualora la chiarificazione lo renda necessario, compie una correzione rispetto alla direzione dell'agire. In concreto, dunque, le crisi sembrano essere il momento del ri-sorgere di un ideale dimenticato, di un necessario rinnovamento del compito: solo in tale rinnovamento che cerca di chiarire il senso dell'agire e le sue modalità, l'ideale diventa esplicito, diviene nuovamente compito. Qualora il fallimento si rivelasse definitivo invece, nella riscoperta della struttura intenzionale del compito, la crisi potrebbe costituire comunque il terreno del sorgere di un compito che, consapevole del fallimento del precedente, definirebbe un nuovo obiettivo. La crisi rappresenta dunque il punto di svolta strutturale in cui l'ingenuità delle certezze tradizionali si spezza, costringendo la ragione a una decisione fondamentale, nel senso letterale di "fondante".

«Rinnovamento è l'appello generale nel nostro tormentato presente, e nell'intero ambito della cultura europea»¹⁶⁵; ma in generale «qualsiasi intento, in particolare gli intenti che implicano intenzionalmente una molteplicità di mediazioni, [come i compiti infiniti], richiede una reiterata considerazione, una riproduzione, un rinnovamento dell'originalità, dell'evidenza del senso proprio»¹⁶⁶. Il rinnovamento è dunque quanto abbiamo visto come necessità sia del singolo che del tramandarsi dei compiti infiniti di generazione in generazione, la ri-attualizzazione degli scopi della volontà affinché essi non siano assunti passivamente e non si sedimentino in mera abitudine, scadendo in questo modo in ingenuità, false supposizioni o conclusioni. Non si tratta in questo di perpetrare un compito solamente in base alla sua fondazione originaria, ma appunto di "rinnovarlo": cogliere con chiarezza la sua origine più profonda, la teleologia che la guida, e farla propria anche grazie ad i guadagni che avvengono nel tempo attraverso i suoi tentativi di realizzazione razionale. In questo modo il rinnovamento non è mera ri-assunzione di consapevolezza del compito, ma lo spazio di apertura a nuove considerazioni: l'esempio della fenomenologia come indagine del mondo-della-vita e della

¹⁶⁵ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 3.

¹⁶⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 510.

ragione stessa, i due compiti già presentati nel primo capitolo del presente lavoro, è significativo in questo senso dell'apertura a nuovi fronti nell'ambito della filosofia. Tale nuova apertura, soprattutto se a seguito di un «tragico fallimento»¹⁶⁷ può essere sia un «cominciare completamente da capo»¹⁶⁸, qualora il rinnovamento sia la tematizzazione di un nuovo metodo o obiettivo parziale rispetto al fine ultimo del compito, ma può essere anche la ricomprensione di quanto attuato fin qui sotto una prospettiva nuova. Proseguendo con l'esempio della fenomenologia, tali possibilità si danno entrambe: se per la formazione di una ontologia del mondo-della-vita secondo Husserl «inutilmente cercheremo di reperire nella letteratura filosofica mondiale ricerche che ci possano servire di base»¹⁶⁹, per quanto riguarda il compito delle ontologie regionali non è pensabile abbandonare la scienza e la ricerca della verità obiettiva, ma, come abbiamo visto, l'approccio obiettivista va ricompreso nel senso di una totalità più grande e ne vanno riscoperti i fondamenti, con lo scopo di «smascherare gli errori dell'oggettivismo, ma anche indagare l'unità e la coerenza della teleologia interna della cultura scientifica come tradizione vivente»¹⁷⁰, come sottolinea Dodd.

In questo senso ci sembra di non poter concordare con Piana nell'idea che la fenomenologia, integrando diverse tradizioni ed arrivando quasi a poter sostenere che «dire *fenomenologia* è dire la stessa cosa che *filosofia tout court*», «tende a perdere i propri appigli con la realtà ed a dissolversi negli orizzonti dell'utopia»¹⁷¹; certo essa assume i contorni di un compito infinito di attuazione e di chiarificazione, ma si declina anche in compiti intermedi ed in obiettivi concreti. Soprattutto, nella continua sottolineatura del valore del rinnovamento e della assunzione volontaria e critica, con la messa in rilievo del ruolo della soggettività attiva, la teleologia autentica si rivela legata alla dimensione pratico-volitiva dell'esistenza umana e all'esercizio della ragione: l'idea non si identifica solo come norma astratta, né si attua da sé, ma diventa obiettivo e compito di una soggettività umana, concreta e particolare, che la intenziona e si sforza di realizzarla attraverso la prassi. Tale dimensione, nella crisi, viene accentuata ancor più: nel momento in cui si analizza la domanda di senso, si svela che la questione del senso dipende dalla costituzione di un compito di cui si è dimenticata l'origine. Le domande di senso, infatti, «concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero

¹⁶⁷ *ivi*, p. 47.

¹⁶⁸ *ivi*, p. 183.

¹⁶⁹ *ibid.*

¹⁷⁰ DODD, James, *op. cit.*, p. 208.

¹⁷¹ PIANA, Giovanni, *Conversazioni sulla Crisi*, cit., p. 188.

di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda»¹⁷². E tale consapevolezza è ancor più forte nel momento in cui deriva dalla crisi, nel momento in cui dallo scetticismo rispetto ad un senso che guida l'agire si scopre che tale senso è in realtà legato al fatto della propria libertà. La crisi della modernità deriva infatti dall'equivoco della pretesa di perseguire la "verità obiettiva" sul terreno del mondo già dato, senza riconoscere che è «la soggettività che in definitiva produce, nei modi scientifici come in quelli pre-scientifici, tutte le validità del mondo e i loro contenuti, e al che cosa e al come delle attuazioni razionali, può rendere comprensibile la verità obiettiva e raggiungere il *sensu d'essere ultimo* del mondo»¹⁷³. Ciò «vuol dire riconoscere che il "senso d'essere" non appartiene all'essere stesso, ma rientra nell'ambito della ragione pratico-volitiva, vale a dire della capacità che essa possiede di realizzarlo»¹⁷⁴. La crisi, nella destrutturazione dell'ovvietà, sembra cioè portare alla consapevolezza della libertà nella costituzione del senso, alla consapevolezza che essa dipende dalla costituzione soggettiva di compiti, che determinano norme ("validità") e ideali, che direzionano l'agire secondo un senso. Si tratta cioè di «un ritorno serio e autentico da ciò che è "quello che è" alle sue origini intenzionali», perché il risalire alle origini intenzionali è proprio il risalire «alle unità della formazione di senso [e] significa attingere una comprensione che, una volta raggiunta (almeno idealmente), non lascerebbe in sospeso nessuna domanda provvista di senso»¹⁷⁵. "Ritornare alle origini intenzionali" è dunque l'obiettivo per una piena intelligibilità del senso della cosa, nel fatto che ciò significa che essa è «considerata come un senso costituito»¹⁷⁶. Se ciò vale in linea generale, nell'approccio trascendentale che esplicita in generale la correlazione di soggettività e mondo, in realtà è ancora più evidente per ciò che interessa a noi qui, per i compiti assunti volontariamente dai soggetti: il senso, il metodo, il compimento di questi compiti, non possono che dipendere da loro. Nel momento in cui la crisi chiede di chiarire il senso, porta a riconoscere la fondazione del compito nella soggettività. Porta, dunque, ad una consapevolezza del ruolo del soggetto e, nell'assunzione di quel compito a "proprio" compito, porta a riconoscere la propria responsabilità ed insieme la propria libertà del darsi compiti.

Tale prospettiva non è altro che quanto avevamo già riconosciuto nella teleologia autentica, in cui il soggetto si riconosce come l'autore di questo processo che porta all'ideale;

¹⁷² HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 36.

¹⁷³ *ivi*, pp. 97-98.

¹⁷⁴ DE SANTIS, Daniele, *Problemas límite de la fenomenología trascendental*, cit., p. 262.

¹⁷⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 194.

¹⁷⁶ DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori*, cit., p. 318.

così, in risposta alla crisi, nello «spirito della libera critica» il soggetto torna a scoprirsi impegnato in un compito che dipende da una «libera normatività»¹⁷⁷, per cui «il senso del suo ottimismo è che l'umanità vive nella convinzione - che è anche ferma decisione - di poter dare forma a sé stessa e al mondo in maniera sensata a partire dalla propria ragione»¹⁷⁸. L'ottimismo dipende dalla fiducia nella soggettività stessa, nella sua capacità di agire razionalmente in direzione di un obiettivo per come abbiamo mostrato nel precedente capitolo, per cui la fede è legata al fatto che «non è il volere che si fonda sul credere in un essere futuro, ma è vero piuttosto che la credenza in ciò che accadrà sorge dall'atto stesso del volere»¹⁷⁹. In questo dunque, non possiamo che concordare con Dodd che la crisi è legata alla dimensione della responsabilità, così come l'impegno critico:

il compito è compreso appieno solo dalla prospettiva di questa responsabilità, che implica una preoccupazione, una convinzione, un impegno; l'ideale è "reale" prima di tutto come possibilità aperta da tale responsabilità, dall'avere un interesse in ciò che l'ideale "dice", o meglio: in ciò che promette. L'ideale, da questo punto di vista, non è mai una realtà data; [...] invece, l'idealità è la funzione di un soggetto che guarda oltre la realtà verso il possibile e che comprende che è proprio una "possibilità" ad essere in gioco¹⁸⁰.

La crisi risveglia l'interrogazione circa il senso del compito e la sua realizzabilità, se non addirittura verso la sua stessa costituzione come compito. Ancor più ciò è evidente nel caso della consapevolezza critica, che come la crisi è una situazione di dubbio e incertezza ma "sa" già, nella propria consapevolezza, che "è una 'possibilità' ad essere in gioco" e che tale possibilità dipende dalla propria chiarificazione del compito e dal proprio agire. Certo tale possibilità è rivolta ad un valore assoluto che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, motiva in quanto tale alla sua realizzazione. Perché ciò avvenga è tuttavia necessario che essi vengano riconosciuti in quanto tali; l'interrogazione sul senso sembra essere il primo passo in questa direzione.

Husserl stesso constata che «la filosofia della decadenza [*Verfallphilosophie*] [...] non è soltanto quella che tenta di giustificare l'umanità accecata dal progresso, ma anche quella che, reagendo criticamente ad essa, assume grandiosi atteggiamenti esistenziali», intendendo con

¹⁷⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 347. Sulla qualifica di tale soggettività vedi *supra*, nota 126 p. 154.

¹⁷⁸ HUSSERL, Edmund e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, cit., p. 30.

¹⁷⁹ HUSSERL, Edmund, *Lineamenti di etica formale*, cit., p. 122.

¹⁸⁰ DODD, James, *op. cit.*, p. 50.

quest'ultimi «la responsabilità e le verificazioni che l'esistenza dell'uomo esige»¹⁸¹. La crisi «ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, [...] oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione»¹⁸² che altro non è che il volere consapevole del soggetto, guidato dalla ragione. L'eroismo va di pari passo all'ottimismo, nella consapevolezza della soggettività “di poter dare forma a sé stessa e al mondo in maniera sensata a partire dalla propria ragione”; è la «fede in se stessa e nella bellezza e bontà della [propria] vita»¹⁸³, nell'intenzione cosciente di un obiettivo di valore assoluto, la cui realizzazione, però, dipende esclusivamente dalla propria responsabilità. Certo, dalla consapevolezza della soggettività quale fondazione trascendentale ultima, nella razionalità che la contraddistingue, ma anche nella soggettività concreta del singolo che, solo, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la può realizzare. Piana formula la nozione interessante di un «ottimismo passivo» che caratterizzava le scienze obiettive, il quale «riteneva di poter lasciare ai fatti, una volta conosciuti e diventati perciò tecnicamente dominabili, la capacità di delineare essi stessi il cammino di una *systematisation humaine*»¹⁸⁴, e ci sembra che proprio in contrasto a questo si riveli al meglio l'eroismo della ragione: se nel «dominio tecnico da promuovere all'infinito» l'umanità «non persegue in fondo che una “tranquillità” e, in un certo modo, un'assicurazione contro il destino»¹⁸⁵, come dice Husserl, la crisi mostra invece come tale convinzione porti, in realtà, ad una radicale perdita di senso. Solo la durezza dell'impegno, solo il peso della responsabilità, porta al perseguimento del senso; nuovamente, il senso appartiene soltanto «alla soggettività che in definitiva produce [...] tutte le validità del mondo e i loro contenuti»¹⁸⁶. Si tratta dunque di riacquisire quella struttura dei compiti infiniti che abbiamo presentato nel precedente capitolo, in cui al perseguimento della realizzazione dell'idea si accompagna il compito di chiarificazione continua, nella prospettiva della serie delle generazioni, in cui la ragione può realizzare sé stessa *in infinitum*.

«È fuori di dubbio che per Husserl la crisi è superabile»¹⁸⁷, ma non per un ottimismo provvidenzialistico; il superamento della crisi è la prima decisione di questa nuova soggettività consapevole, capace di tendere nuovamente alla ragione in piena responsabilità, con un atto di “eroismo”. La ragione può essere obliata, ignorata, distorta, e la crisi è proprio la dimostrazione

¹⁸¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 447.

¹⁸² *ivi*, p. 358. Cfr. HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 4.

¹⁸³ HUSSERL, Edmund, *L'idea di Europa*, cit., p. 3.

¹⁸⁴ PIANA, Giovanni, *Conversazioni sulla Crisi*, cit., p. 29.

¹⁸⁵ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 447.

¹⁸⁶ *ivi*, pp. 97-98. Cfr. *ivi*, pp. 491, 528.

¹⁸⁷ PACI, Enzo, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 126.

che la tendenza alla ragione non è una necessità, che la teleologia può essere tradita. Abbiamo inoltre già espresso, nel precedente capitolo, la dimensione infinita di questa teleologia. Ma nella consapevolezza del valore assoluto di tale tendenza, nello scetticismo della crisi, Husserl conclude la conferenza di Vienna dicendo:

combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto “buoni europei”, in quella vigorosa disposizione d’animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall’incendio distruttore dell’incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione 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 immortale¹⁸⁸.

In questo slancio, come abbiamo visto, spetta di per sé all’io la felicità di stare perseguendo il valore assoluto, la realizzazione delle idee.

¹⁸⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 358.

CONCLUSIONE

Possono il mondo e l'esistenza umana avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini, si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione è destinata a trasformarsi sempre di nuovo in non-senso, gli atti provvidi in flagelli? Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni?¹

Husserl sembra espressamente non accontentarsi di ciò e invita “noi” al riconoscimento di tale inadeguatezza, in una impossibilità di accontentarsi di questo vivere che pare intrinseca all'umanità per sua stessa costituzione. L'urgenza di questa insoddisfazione ben sottolinea l'importanza della questione degli ideali per il filosofo e, proprio in contrasto allo scetticismo esposto nella citazione, il presente lavoro ha inteso mostrare come il darsi degli ideali sia una possibilità rigorosamente giustificabile all'interno della prospettiva fenomenologico-husserliana. La filosofia stessa, si è visto, si configura come un ideale, come “compito supremo” dell'umanità rivolta alla verità, e la struttura del darsi degli ideali si è rivelata essere strettamente intrecciata a concetti fondamentali dell'impianto fenomenologico.

Nel primo capitolo si è analizzato il costituirsi dell'ambito ideale, caratterizzato da oggetti eternamente identici, universali e intersoggettivi, a partire dalla loro manifestazione nella coscienza originariamente offerente ed anzi, a partire dalla costituzione di quest'ultima come ‘intenzionale’. Si è visto il legame di questi oggetti con l'ambito della ragione e nel secondo capitolo si è evidenziato come, nell'unità dei diversi aspetti della ragione (teoretico, assiologico, pratico), su una fondazione teoretica delle idee si innesti la dimensione pratica: l'idea, riconosciuta assiologicamente come “valore assoluto”, si trasforma in “ideale”, ovvero in un compito di realizzazione assunto coscientemente dalla volontà, motivata dal valore assoluto che le idee presentano. In questa realizzazione, l'azione è guidata dalla struttura del

¹ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 36.

“tendere” che, come il pensare e come ogni atto egologico in generale, è riconosciuta come un vissuto “intenzionale”: ogni compito o azione si prefigura come un’azione rivolta a un futuro riempimento, nel quale si compie la validazione. Si è insistito sulla necessità di un “vivere desto” alla base di questo compito di realizzazione: un agire in cui l’individuo non è guidato da mere abitudini o passivi automatismi, ma opera attraverso un’azione libera e responsabilmente orientata alla realizzazione dei valori assoluti riconosciuti dalla ragione. Questa necessità di un agire cosciente è data dal fatto che l’idea posta come obiettivo rappresenta l’unità anticipante di un processo di perfezione pensabile nella prospettiva di un riempimento solo *in infinitum*, e dunque all’agire volto alla sua realizzazione si accompagna un compito di chiarificazione continua; non si dà cioè, nella progettazione iniziale, una anticipazione piena e perfetta del possibile riempimento dell’ideale. Inoltre, poiché l’adeguazione della realtà a quest’idea intesa come perfezione assoluta è raggiungibile solo in un progresso infinito, tale realizzazione supera le possibilità della singola vita umana e il compito si riconosce dunque come responsabilità dell’intera umanità, nel suo svolgersi infinito di generazione in generazione. Nonostante questa necessità, tuttavia, nell’ultima parte della ricerca si è evidenziata la tendenza della prassi umana a strutturarsi in abitudine e quindi al fatto che questo scadere del vivere desto in un agire passivo conduce all’oblio dell’originaria fondazione soggettiva dei compiti, per cui tale struttura intenzionale si sedimenta progressivamente in una prospettiva ed in risultati apparentemente obiettivi. Questa dimenticanza della fondazione soggettiva del compito genera la crisi, ovvero lo scetticismo verso il senso di un ideale razionale, perché se ne è persa la struttura intenzionale del compito. Ne deriva la convinzione che la verità risieda soltanto in ciò che è obiettivamente constatabile; da questa prospettiva, gli ideali soggettivi, non obiettivamente riscontrabili, risultano meramente storici e illusori. Questa ingenua unilateralità ha segnato la nascita della crisi della filosofia, delle scienze ed in generale dell’umanità, generando il relativismo e l’irrazionalismo, l’oblio di un orizzonte di senso, appunto per il fatto che la finalità era data dalla struttura di compito. È proprio questo apparente fallimento, tuttavia, nel suo fungere da “punto di rottura”, che ha il potere di risvegliare l’interrogazione critica, costringendo l’individuo ad una profonda riflessione e a riconoscere il ruolo fondante della soggettività intenzionale. La crisi si caratterizza così come ‘momento’ nella vicenda storica di realizzazione degli ideali in sé, in quanto idee, eterni.

In conclusione, dunque, il concetto di ideale si dà a partire dalle strutture fondamentali dell’analisi fenomenologica: l’intenzionalità stessa e l’aspettazione del riempimento, che quindi non caratterizzano solo il pensiero ma anche la dinamica dell’agire; la variazione

eidetica, che permette il raggiungimento dell'idealità; l'unità della ragione, nelle diverse sfere teoretica, assiologica e pratica, che permette il passaggio da una prospettiva descrittiva ad una normativa; l'intersoggettività, che consente l'assunzione del compito da parte di una "personalità d'ordine superiore" qual è l'umanità.

Merita di essere sottolineata l'importanza che l'ideale viene ad assumere nella prospettiva dell'ultimo Husserl: la filosofia stessa si configura infatti come compito infinito, sia nella dimensione ontologica di conoscenza del vero essere, il quale «è sempre un fine ideale, un compito dell'episteme, della ragione, in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone "ovvio"», per cui la filosofia universale si dà come «idea infinita [...] di una conoscenza che investa la totalità dell'essente e la ponga come compito»², sia nella dimensione dell'analisi della ragione stessa, della chiarificazione delle sue strutture, per cui essa si dà come «movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'auto-normatività»³.

Inoltre, poiché l'ideale è strettamente connesso alla dimensione intenzionale caratteristica della soggettività e per il fatto che esso si rivolge alla sfera dei valori "assoluti", ai quali ogni altro valore è subordinato, l'indagine sugli ideali sembra costituire l'ambito in cui si articola la comprensione delle domande di senso: sono cioè gli ideali, attivi o sedimentati, ad indicare la direzione dell'agire di un singolo o di un'intera cultura. Il "tendere" «è, in conformità alla sua irrevocabile essenza, un'intenzione rivolta a qualcosa, esso intende qualcosa, implica un senso, che può essere chiarito, e insieme implica il riferimento a una possibile coscienza di riempimento, nella quale il senso meramente intenzionato diverrebbe un senso realizzatosi»⁴; la ricerca del senso è, perciò, costitutiva dell'uomo in quanto soggetto intenzionale⁵. L'uomo è spinto dalla propria struttura intenzionale a cercare e conferire un senso; nel momento in cui scopre il valore assoluto, eterno ed universale delle idee, è spinto da

² *ivi*, p. 42. Vedi anche *ivi*, pp. 284, 484.

³ *ivi*, p. 44. Vedi anche *ivi*, pp. 287-290, 492. Sull'unione di questo compito con il precedente, vedi *ivi*, p. 525 sgg.

⁴ HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, cit., p. 83.

⁵ Vedi HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 509 sgg. È interessante notare che lo studio cognitivo-evoluzionistico di Vittorio Girotto, Telmo Pievani e Giorgio Vallortigara raggiunga per altre vie il riconoscimento che «la metafora progettuale - sostiene [già] Darwin - è per la nostra mente un sentiero implicito pressoché obbligato» (GIROTTI, Vittorio e PIEVANI, Telmo e VALLORTIGARA, Giorgio, *Nati per credere*, Codice, Torino 2008, p. 5), indichi che a tale impostazione è legata la visione teleologica della natura e al sorgere dei sentimenti religiosi, nonché al sorgere di quelle che potremmo definire le caratteristiche di un'umanità razionale: «il linguaggio articolato, l'intelligenza riflessiva e la coscienza del proprio sé» (*ivi*, p. 164). Si tratta ovviamente di una mera suggestione comparativa che, pur restando ai margini dell'orizzonte metodologico del presente lavoro, non si è voluto sottacere per la fecondità dei nessi che sembra suggerire: se, infatti, la tesi fin qui sostenuta, è strettamente intrecciata all'impianto fenomenologico (fondandosi sui concetti di intenzionalità, sulla sussistenza e sul valore assoluto delle idee, nonché sull'unità della ragione), risulta particolarmente incoraggiante osservare come una prospettiva scientifica completamente esterna giunga, per altre vie, a conclusioni affini.

questo stesso valore a perseguirne la realizzazione. Il mondo “provvisto di senso” è dunque il mondo in quanto umano; «il mondo che è per noi, che nel suo senso e nel suo essere-così è il nostro mondo, attinge il suo senso d’essere esclusivamente alla nostra vita intenzionale, attraverso un complesso di operazioni tipiche che possono essere rivelate a priori»⁶ perché presentano la struttura tipica della intenzionalità, la cui esplicitazione compete alla fenomenologia.

Al soggetto, in generale, spetta dunque l’azione volta a cercare la realizzazione dell’ideale, l’attuazione di un “nostro mondo” indirizzato da prerogative razionali, dalle idee. Spetta per questo al singolo il riconoscimento della propria responsabilità nell’attuazione concreta dell’ideale, operando in un “agire desto”, nonché il compito corollario di una continua analisi critica che porti alla chiarificazione dell’ideale stesso, nella necessità di una continua messa in discussione della verità assoluta di tale obiettivo e della validità delle sue realizzazioni concrete; l’ideale si giustifica dunque nel suo stesso darsi: nell’azione che tenta di attuarlo trova un indizio della propria possibilità di realizzazione, nei suoi tentativi di realizzazione trova una progressiva chiarificazione. In questo senso si dà una costitutiva tensione nell’impianto husserliano: la verità universale e la validità degli ideali non si risolvono in un possesso definitivo e pienamente dimostrato, ma restano legate ad un procedere infinito, un obiettivo da conquistare continuamente. Nella ricostruzione che abbiamo tentato “nessun dio ci può salvare”, ma, facendo nostre le parole di De Santis, possiamo riconoscere che «la fede nell’assoluto è la fede che la ragione ha in sé stessa e nella sua capacità di realizzare costantemente, [di generazione in generazione], il bene, così dando senso all’essere»⁷; la possibilità di realizzazione è quindi interamente affidata all’agire responsabile dei singoli soggetti agenti e delle generazioni a loro successive.

L’importanza che l’ideale viene ad assumere nella prospettiva filosofica husserliana, apre a ulteriori possibili linee di ricerca, in relazione a diversi temi centrali della fenomenologia. Innanzitutto, il legame dell’ideale con il tempo e con una temporalità infinita, che l’aspettazione infinita del riempimento di un ideale richiede. In secondo luogo, emerge l’importanza del ruolo dell’azione, che offre un ampio spazio di riflessione, soprattutto nel possibile confronto con Fichte, la cui lettura sembra rilevante per comprendere l’evoluzione dei temi husserliani verso quelli caratteristici dell’ultimo periodo. Ancora più radicalmente, in connessione al tema dell’azione, va sottolineato nuovamente il legame tra compito e

⁶ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 207. Cfr. *ivi*, pp. 514, 528 sgg.

⁷ DE SANTIS, Daniele, *Problemas límite de la fenomenología trascendental*, cit., p. 262. Vedi HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., pp. 289-290.

intenzionalità, ma in prospettiva inversa: Husserl afferma nella *Crisi* che l'analisi della vita intenzionale rivela come «già nella semplice percezione [...] sia inclusa una posizione di fini»⁸, suggerendo una lettura della fenomenologia molto più incentrata su una dimensione “attiva” rispetto alla sua interpretazione tradizionale. Sempre in relazione ad una rilettura attiva della tematica intenzionale merita attenzione anche il ruolo dell'inadeguatezza continua rispetto ad una perfezione ideale, che sembra motore trainante dell'azione sia nella percezione sia nel perseguimento degli ideali. Tale perfezione sembra darsi esplicitamente nelle idee, le quali rappresentano infatti il risultato di una «serie dei perfezionamenti»⁹, ma anche implicitamente come mancanza nella consapevolezza dell'inadeguatezza. A questo secondo aspetto della “mancanza” si ricollega un'altra questione importante che non abbiamo potuto approfondire: il sorgere dei “bisogni metafisici”, che costituirebbe dunque, assieme alla questione di un'idea di perfezione, un ulteriore interessante ambito di ricerca. Il campo di possibili ricerche future è dunque assai vasto e diverse altre tematiche interne al presente lavoro, del resto, non possono dirsi qui esaurite; possiamo tuttavia ritenere soddisfatta la ricerca di una giustificazione sensata degli ideali in una prospettiva fenomenologica-husserliana. Ciò, del resto, non comporta una necessità del loro realizzarsi ma, come abbiamo visto, tutto spetta all'autonoma azione razionale umana; questa consapevolezza, se raggiunta, è del resto un interessante augurio per il futuro: «guadagneremmo l'autonomia e l'umiltà di chi, non potendo delegare ad alcun agente intenzionale nascosto le ragioni della sua esistenza, sa che può contare soltanto sulla sua libertà e, insieme, responsabilità»¹⁰.

⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisi*, cit., p. 204.

⁹ *ivi*, p. 374.

¹⁰ GIROTTI, Vittorio e PIEVANI, Telmo e VALLORTIGARA, Giorgio, *Nati per credere*, cit., p. 178.

BIBLIOGRAFIA

Opere e scritti di Husserl

HUSSERL, Edmund, *HUA VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di BIEMEL, Walter, De Haag 1952 (trad. italiana: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, traduzione di FILIPPINI, Enrico, Il Saggiatore, Milano 1961).

- *Fantasia e coscienza d'immagine*, a cura di ROZZONI, Claudio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.
- *Fichte's ideal of humanity [Three Lectures]*, traduzione di HART, G. James in *Husserl's Studies* Vol. 12, 1995, pp. 111-133.
- *Introduzione all'etica*, a cura di TRINCIA, F. Saverio, Laterza, Bari 2009.
- *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di SINIGAGLIA, Corrado, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- *La filosofia come scienza rigorosa*, traduzione di SINIGAGLIA, Corrado, Laterza, Roma-Bari 2005.
- *La storia della filosofia e la sua finalità*, a cura di GHIGI, Nicoletta, Città Nuova, Roma 2004.
- *Le emozioni e i valori*, a cura di PARRELLA, Angelo, Scholé, Brescia 2025.
- *Lineamenti di etica formale*, a cura di BASSO, Paola e SPINICCI, Paolo, Le Lettere, Firenze 2002.
- *Meditazioni cartesiane*, a cura di ALTOBRANDO, Andrea, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

- *Natura e spirito*, a cura di CRISTIN, Renato, Studium, Roma 2022.
- *Storia critica delle idee*, a cura di PIANA, Giovanni, Guerini e Associati, Milano 1989.
- “Teleologie. <Die Implikation des Eidos Transzendente Intersubjektivität im Eidos Transzendentes Ich. Faktum und Eidos>”, in *Husserliana, Band XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 378-386.
- “Universale Teleologie. Der intersubjektive, alle und jede Subjekte umspannende Trieb transzendental gesehen. Sein der monadischen Totalität”, in *Husserliana, Band XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 593-610.
- e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di DE SANTIS, Daniele e MANCA, Danilo, Edizioni ETS, Pisa 2023.

Letteratura secondaria e opere di altri autori

ALDEA, S. Andreea, “Phenomenology as Critique: Teleological-Historical Reflection and Husserl’s Transcendental Eidetics”, in *Husserl Studies* Vol. 32, 2016, pp. 21-46.

ALTOBRANDO, Andrea, “Dalla fondazione della conoscenza alla comunità degli uomini liberi: Husserl, Paci, Waldenfels sul rapporto tra conoscenza e rapporto intersoggettivo”, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Vol. XIII N. 1, 2011, pp. 16-37.

- *Esperienza e Infinito. Contributo per una fenomenologia dell'idea di infinito a partire da Husserl*, Verifiche, Trento 2013.
- “Prefazione” in HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, a cura di ALTOBRANDO, Andrea, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 7-21.

BARBERO, Carola, “Il problema dell’infinito nella fenomenologia di Husserl”, in *Rivista di Estetica* Vol. 40 N. 15, 2000, pp. 128-170.

BERNET, Rudolf, “Zur Teleologie der Erkenntnis: eine Antwort an Rudolf Boehm”, in *Tijdschrift voor Filosofie* Vol. 40, N. 4, Dicembre 1978, pp. 662-668.

- e KERN, Iso e MARBACH, Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg 1996 (trad. italiana: *Edmund Husserl. Un'introduzione alla fenomenologia*, Pgreco, Milano 2021).

BIEMEL, Walter, “Introduzione”, in HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di BIEMEL, Walter, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 21-29.

BRANDL, Johannes e TEXTOR, Mark, “Brentano’s Theory of Judgement”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Stanford, Winter 2018, pp. 1-51.

BRENTANO, Franz, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari 1997.

- *Sull'origine della conoscenza morale*, Morcelliana, Brescia 2005.

BRUNO, Simone e ELIA, Lucia, “Origine e sviluppo della coscienza morale. Una rassegna teorica”, in *Tredimensioni* Vol. 8, 2011, pp. 29-42.

BUCCI, Paolo, *La ‘Crisi delle scienze europee’ di Husserl*, Carocci, Roma 2018.

BUONGIORNO, Federica, “Fondazione dell’etica e materia del dovere in Edmund Husserl”, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia* Vol. 2 N. 1, 2011, pp. 32-40.

COSTA, Vincenzo, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.

CRISTIN, Renato, “Dare senso. La fenomenologia come scienza rigorosa e lo scientismo come degenerazione della scienza” in HUSSERL, Edmund, *Natura e spirito*, a cura di CRISTIN, Renato, Studium, Roma 2022, pp. 171-223.

DE SANTIS, Daniele, *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*, “Contributions to Phenomenology” Vol. 114, Springer, Switzerland 2021.

- “Problemas límite de la fenomenología trascendental: Teología, generatividad, absoluto”, in DE HARO, A. Serrano, *Guía Comares de Husserl*, Madrid 2021, pp. 243-264.

- “Husserl e i «buoni europei» (di Nietzsche?)”, in *Meditazioni sull'Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzschiano del 'buon europeo'*, Istituto italiano di studi germanici, Roma 2023, pp. 195-208.
- “Il ‘mestiere’ dello storico. Husserl e la fondazione fenomenologica della storiografia”, in HUSSERL, Edmund e KLEIN, Jakob, *Fenomenologia e metodo storico*, a cura di DE SANTIS, Daniele e MANCA, Danilo, Edizioni ETS, Pisa 2023, pp. 11-25.

DELL'ORTO, Francesca, “Ontologia e riduzione. Sulla realtà in fenomenologia”, in *Spazio Filosofico* Vol. 2 N. 8, 2013, pp. 311-319.

DEODATI, Marco, *L'intenzionalità all'opera. Studi sul sentiero pratico di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

DESMEULES, Marie-Hélène, codirettrici di tesi BENOIST, Jocelyn e ARRIEN, Sophie-Jan, *De la description à la prescription. Recherches pour une phénoménologie de la normativité à partir de l'œuvre de Husserl*, Tesi discussa per il conseguimento del titolo di dottore in filosofia presso l'Université Paris 1 e presso l'Université Laval, 22 Giugno 2017.

- “Normativité et intentionnalité: pour un pluralisme normatif”, in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* Vol. 14 N. 2, 2018, pp. 1-33.

DI CHIRO, Antonio, “Lineamenti di una fenomenologia dell'attenzione. Da Husserl a Waldenfels”, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia* Vol. 14 N. 3, 2023, pp. 192-205.

DODD, James, *Crisis and reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Springer Science, Dordrecht 2004

FERRARELLO, Susi, *Il progetto etico e l'idea di scienza in Husserl*, libreriauniversitaria.it edizioni, Padova 2010.

FERRARIN, Alfredo, “Hegel e Husserl sull'immaginazione”, in MANCA, Danilo e MAGRÌ, Elisa e FERRARIN, Alfredo, *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa 2015, pp. 101-120.

GAMBAROTTO, Andrea, “Modernità e crisi delle scienze in Husserl e Heidegger”, in *Philosophia* Vol. VIII n. 1, Bologna-Napoli, Berlino, Parigi, Madrid, Ginevra 2013, pp. 149-167.

- GARRISON, W. James, "Husserl, Galileo and the process of idealization", in *Syntheses* Vol. 66 N. 2, 1986, pp. 329-338.
- GHIGI, Nicoletta, "La teleologia nella storia della filosofia", in HUSSERL, Edmund, *La storia della filosofia e la sua finalità*, a cura di GHIGI, Nicoletta, Città Nuova, Roma 2004, pp. 11-55.
- "La 'Historische Besinnung' del vero essere. L'attualità della teleologia fenomenologica di Husserl", in *Bollettino Filosofico* Vol. 39, 2024, pp. 289-300.
- GIGLIOTTI, Gianna, e CENTI, Beatrice, a cura di, *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- "Alla ricerca dell'apriori materiale. A proposito dell'*Introduzione all'etica* di Edmund Husserl", in *Rivista di storia della filosofia* Vol. 65 N. 2, 2010, pp. 307-312.
- GIROTTI, Vittorio e PIEVANI, Telmo e VALLORTIGARA, Giorgio, *Nati per credere*, Codice, Torino 2008.
- GUIDETTI, Luca, "Il problema delle categorie tra neokantismo e fenomenologia", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* Vol. 109 N. 3, 2017, pp. 613-542.
- HART, G. James, "Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on 'Fichte's ideal of humanity'", in *Husserl's Studies* Vol. 12, 1995, pp. 135-163.
- HEDWIG, Klaus, "Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept", in *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 39 N. 3, International Phenomenological Society, Marzo 1979, pp. 326-340.
- KANT, Immanuel, *Critica della ragion pura*, a cura di MATHIEU, Vittorio, Laterza, Bari-Roma 2005.
- *Critica della ragion pratica*, a cura di MATHIEU, Vittorio, Bompiani, Firenze-Milano 2017.
 - *Critica della capacità di giudizio*, a cura di AMOROSO, Leonardo, BUR, Milano 2020.
- MÁRQUEZ, G. Alfonso, "Europa y La Teleología De La Razón en Edmund Husserl", in *Daimon, Revista de Filosofía* N. 10, 1995, pp. 145-151.

- MICHELIS, Robert, "Husserlian eidetic variation and objectual understanding as a basis for an epistemology of essence", in *Logos & episteme* Vol. XI N. 3, 2020, pp. 333-353.
- NATANSON, Maurice, "Phenomenology and existentialism: Husserl and Sartre on Intentionality", in *The Modern Schoolman* Vol. XXXVII, Madison, Novembre 1959, pp. 1-10.
- NIETZSCHE, Friedrich, *la gaia scienza* a cura di DESIDERI, Fabrizio, Editori Riuniti, Roma 1985.
- PACI, Enzo, "Prefazione", in HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di BIEMEL, Walter, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 5-18.
- *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- PASETTO, Sara, "L'«Europa» secondo Husserl: l'enigmatica sfida del filosofo", in *InCircolo. Rivista di Filosofia e Culture* N. 2, dicembre 2016, pp. 1-18.
- *L'idea di Europa nel pensiero di Edmund Husserl. Attualità e inattualità*, Mimesis, Milano 2023.
- PASCOLETTI, M. Giuseppe, relatore ALTOBRANDO, Andrea, *Per un'analisi dell'intenzionalità attraverso il pensiero del primo Heidegger. dalla fenomenologia all'ermeneutica ontologica*, Tesi discussa alla Corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche all'Università degli Studi di Padova, A.A. 2021-2022.
- PELLIZZER, Fabio, "Il fascino dell'ideale. Heidegger e il lotzismo di Husserl", in *Philosophical Readings* Vol. X N. 2, 2018, pp. 146-158.
- PIANA, Giovanni, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1965.
- "Conversazioni sulla 'Crisi delle scienze europee' di Husserl", in *Opere complete. Volume ventitreesimo*, 2013.
- PRETI, Giulio, *Fenomenologia del valore*, Principato, Messina-Milano 1942.
- RISIO, Loreta, "Il carattere teleologico del mondo nella fenomenologia di Husserl", in *Forum. Supplement to Acta Philosophica* Vol. 3, 2017, pp. 129-153.

- SACCONAGHI, Rocco, “Teleologia e questione degli inizi in Husserl”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* Vol. 100 N. 4, Vita e Pensiero, ottobre-Dicembre 2008, pp. 537-560.
- SARTRE, Jean-Paul, *La trascendenza dell'Ego*, a cura di RONCHI, Rocco, Christian Mariotti Editore, Milano 2011.
- SEMERARI, Giuseppe, “Prefazione” in HUSSERL, Edmund, *La filosofia come scienza rigorosa*, traduzione di SINIGAGLIA, Corrado, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. VII-XXV.
- SEPP, Hans-Rainer, “Teleologia y ética en la obra tardía de Edmund Husserl”, trad. di FERRER, Urbano, in *Anuario Filosófico* Vol. 28, 1995, pp. 19-39.
- SINI, Carlo, “Recensioni. Enzo Paci - Funzione delle scienze e significato dell'uomo”, in *Il Pensiero*, Vol. IX n. 1-3, S.T.E.U., Urbino 1964, pp. 1-6.
- *Introduzione alla fenomenologia*, Shake, Milano 2012.
 - e PIEVANI, Telmo, *E avvertirò il cielo. La nascita della cultura*, Jaca Book, Milano 2020.
- TOURINHO, C.D. Cortes, “Do telos espiritual da humanidade europeia à teleologia originária na fenomenologia de Husserl”, in *Prometheus* N. 29, Gennaio-Aprile 2019, pp. 173-186.
- “Unidade fenomenológica e teleologia da vida intencional nas ‘Investigações Lógicas’ de Husserl”, in *Sofia* Vol. 10 N. 1, Vitória Luglio 2021, pp. 194-209.
- TRINCIA, F. Saverio, “Introduzione”, in HUSSERL, Edmund, *Introduzione all'etica*, a cura di TRINCIA, F. Saverio, Laterza, Bari 2009, pp. V-XLV.
- TRIZIO, Emiliano, “What is the Crisis of Western Sciences?”, in *Husserl Studies* Vol. 32, 2016, pp. 191-211.
- “The Telos of Consciousness and the Telos of World History”, in *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies* Vol 34, 2018, pp. 77-103.
 - “Husserl's *Timaeus*. Plato's creation myth and the phenomenological concept of metaphysics and the teleological science of the world”, in *Studia Phaenomenologica* Vol. 20, 2020, pp. 77-100.

- “The Crisis of Philosophy and the Meaning of Sciences for Life”, in *Husserl Studies* Vol. 38, 2022, pp. 313-334.
- “Phenomenology, teleology and theology”, in JACOBS, Hanne, a cura di, *The Husserlian Mind*, Routledge, USA 2022, pp. 521-531.

TRUDU, Maurizio, “Husserl lettore di Fichte: un’introduzione all’interpretazione fenomenologica del pensiero fichtiano tra teleologia, filosofia pratica e sistema trascendentale”, in *Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience* N. 24, 2024, pp. 114-136.

WALDENFELS, Bernhard, “Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme”, in *Revue de métaphysique et de morale* Vol. 45 N. 1, 2005, pp. 57-67.

ZAHAVI, Dan, *Husserl’s phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003.