

Studi

Un'etica della miglior vita possibile. Considerazioni sulla sezione finale della *Introduzione all'etica* di Edmund Husserl

Francesco Saverio Trincia

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 30 maggio 2010

Riassunto Il presente contributo intende mostrare come la parte conclusiva delle lezioni sulla *Introduzione all'etica* di Edmund Husserl si distingua nel metodo e nel contenuto dalle precedenti trattazioni dedicate dallo stesso Husserl all'esame dell'etica, poiché è in questo luogo che Husserl individua la posizione specifica dell'interrogativo etico come assoluto dovere morale, contestualizzato nella relatività di un'esistenza che può essere solo singolare. L'analisi di questa posizione teorica viene individuata e discussa come elemento originario e motivante la rivisitazione fenomenologica dell'imperativo categorico kantiano.

PAROLE CHIAVE: Husserl; Fenomenologia; Etica; Dovere morale; Imperativo categorico.

Abstract *An Ethics of Possible Best Life. Considerations on the Last Section of Edmund Husserl's Introduction to Ethics* - The purpose of this paper is to demonstrate that the final part of Edmund Husserl's lessons on ethics 1920-1924 shows a different theoretical attitude in method and in content, compared to the earlier lessons on ethics. Only in the last lessons does Husserl stress and underline the proper meaning of the ethical imperative as an absolute moral duty, which should however be connected or referred to the relativity of an individual existence, always seen as a singular one. The analysis of this theoretical point is highlighted and discussed as the original element in the phenomenological recovery and transformation of the Kantian categorical imperative.

KEYWORDS: Husserl; Phenomenology; Ethics; Moral Duty; Categorical Imperative.



UNA SINGOLARE ANALOGIA, SE NON una vera e propria convergenza nello stile e nell'ordine dell'argomentazione, salta agli occhi di chi si proponga di considerare il modo in cui si concludono i due principali cicli di lezioni dedicati da Edmund Husserl all'etica, quello del 1914¹ e quello

– del 1920-24.² Nell'analisi che qui si intende svolgere a proposito de *La prospettiva di un'etica della miglior vita possibile fondata sulla volontà*, ultima parte della *Introduzione all'etica* di Edmund Husserl, si vuole sottolineare l'esistenza di una specificità teoretica di questa sezione rispetto a tutto il resto

Il presente lavoro è una rielaborazione del testo presentato il 26 novembre 2009 ai lavori del seminario «Etica come scienza rigorosa», Università degli Studi di Roma "Tor Vergata". Una versione preliminare è disponibile presso il sito del *Phenomenology Lab* – Università degli Studi di Milano "Vita e Salute".

F.S. Trincia - Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici, Università di Roma "Sapienza" (✉)
E-mail: fstrincia@hotmail.it

dell'incedere dell'opera. Questo scarto è riconducibile a una diversità programmatica, che rende assolutamente caratteristica la parte finale di questo ciclo di lezioni, differenziandola tanto dalla sezione iniziale, dedicata alla messa a punto teoretica della specificità di una filosofia morale, nella sua distinzione da una mera *Kunstlehre*, quanto dalla trattazione svolta nella parte centrale del testo, costituita da argomentazioni di taglio storico.

Avviare il nostro discorso rilevando questa specificità propria dell'ultima sezione equivale a segnalare che nel procedimento fenomenologico di analisi dell'etica di Husserl risiede appunto una sorta di "scarto". Si tratta di una svolta non casuale ma strutturale, di un mutamento appunto di "prospettiva" che non rompe la continuità del corpo principale del testo, ma serve piuttosto a mostrare nei pressi della conclusione che quel che è stato quasi fino alla fine detto non è tutto, se non addirittura che le osservazioni più rilevanti posseggono la fisionomia di un'indagine ancora da svolgere e, in un certo qual modo, "interminabile". Il compito che da ultimo si delinea concerne niente di meno che la domanda in tutti i sensi *essenziale* che chiede: «che cos'è appunto morale?». ³ A questa questione, nonostante lo sviluppo di tutta sua trattazione, Husserl ritiene in tutta evidenza di non avere ancora risposto.

Il richiamo al fatto che la prospettiva della definizione dell'etica, che costituisce e completa l'orizzonte della sua ricerca, sia chiamata a coniugare l'idea della "migliore vita" con l'idea in certo senso condizionante l'assolutezza del suo contenuto, grazie a un riferimento comparativo o contestualizzante o ancora gerarchizzante e comunque aperto a eventualità morali diverse e non garantite (la migliore vita "possibile" è ciò di cui significativamente si parla), assegna al riferimento fondativo alla "volontà" un significato del tutto particolare.

Si tratterà infatti di comprendere il valore teoretico assegnato al tema alla volontà come fondamento, allorquando lo si collochi esplicitamente in rapporto con il doppio registro della ricerca del "meglio" o di ciò che può essere inteso come "ottimo", entrambi conside-

rati dal punto di vista etico; in particolare nel loro essere "obiettivamente" tali, ⁴ in quanto determinati dal volere autoconsapevole, il cui ruolo di fondamento attivo dell'azione morale coincide con la propria consapevole evidenza, ossia con il valore stesso di quel volere che chiama in gioco la soggettività trascendentale valutante e decidente.

Già da questa osservazione si ricava l'ulteriore elemento di connessione interna, contenutistica, che si potrebbe definire come "progressiva" e "riempiente", tra la conclusione delle lezioni del 1914, dove si produce il primo scarto rispetto al tema centrale del parallelismo tra logica ed etica sulla base della notazione dell'insufficienza, per la determinazione dell'essenza dell'etica, di un agire semplicemente "corretto", e lo scarto temporalmente successivo. Qui, giunto ormai alla conclusione delle lezioni più tarde, Husserl pone, affinché dall'assiologia formale si passi all'etica vera e propria, la questione, fin qui non esplicitata, del come «il fine supremo della vita buona si rapporta a quello dell'esser-buono-del Sé». ⁵ È chiaro infatti che la questione circa la bontà soggettiva (ma non empirica, non psicologica, essa stessa essenziale) del Sé che persegue il fine della vita buona, che cioè è guidato dal riferimento all'oggettività dell'ottimo scopo, diviene legittima solo sul presupposto della confutazione della congruenza dell'immagine dell'azione etica sulla base all'analogia con la freccia che, scoccata senza intenzione, colpisce comunque l'obiettivo corretto. Ogni valore del volere soggettivo sarebbe in questo caso fuori causa, così come lo è ogni possibile esibizione del darsi di un esser buono del Sé, impossibile a pensarsi senza il riferimento a un atto di volontà ancora una volta consapevole, ossia evidente.

Proprio alla fine dell'ultimo capitolo delle lezioni del 1914, Husserl ribadisce il punto più volte richiamato. È necessario riconoscere che «soltanto ed unicamente ciò la cui preferibilità non può essere oltrepassata, che soltanto il migliore dell'intera sfera pratica di un dato momento è ciò che non può più essere privato del suo carattere obiettivo, del carat-

tere del dovere». ⁶ Tuttavia l'assolutamente dovuto è tale «sempre dal punto di vista obiettivo». Poco oltre Husserl pone la questione che indica le necessità di prendere in esame ancora qualcosa d'altro, introducendo così lo scarto o la svolta cui poco si è fatto cenno. Quanto fin qui detto, infatti, non basta. «Il concetto del dover fare non ha forse un altro senso...?». La “considerazione obiettiva” è conclusa, ma la determinazione formale di ciò che è dovuto assolutamente non sembra esaurire l'esigenza posta dall'imperativo categorico autentico. Appare inevitabile fare riferimento a quel momento dell'attribuzione di valore che «giace originariamente nel giudicare». ⁷

La correttezza viene investita dall'evidenza e questo «determina originariamente l'atteggiamento del valore». «Solo nel giudicare evidente, chi giudica vive il dovere autentico». Egli non si limita a dire “è così”, ma orienta secondo ragioni il suo giudizio di correttezza. L'atteggiamento oggettivo ci offre la “correttezza del volere”. In questo caso, la massima correttezza della meta sta in un volere che «ha per oggetto il meglio tra ciò che è raggiungibile»; la considerazione “originaria” ci dice che il valore non appartiene al volere che pure si orienta verso una giusta meta e, inoltre, la attinge. Il punto cruciale è dunque il seguente: non basta evocare la correttezza del comportamento di «un qualsiasi soggetto razionale».

Bisogna evocare piuttosto quel soggetto che «nel suo volere si lascia determinare da autentiche motivazioni razionali», che «non si consegna al voto del suo volere ciecamente, ma in modo da costituire originariamente nel suo stesso volere la correttezza della meta». ⁸ La razionalità della volontà investe e trasforma la semplice correttezza della meta. In questo caso e solo in questo caso «il soggetto del volere è in se stesso coscienza di un dovere cui il volere corrisponde adeguatamente», e possiede perciò un “valore originario”. L'ultima parola delle lezioni del 1914 è dunque: «se il tuo volere è corretto non è ancora per ciò stesso ricco di valore: solo il volere razionale è ricco di valore». ⁹

È qui che vengono poste le basi per la que-

stione della bontà del Sé quale soggetto di una vita buona, che occupa un posto e gioca un ruolo al tempo centrale ma anche conclusivo e soprattutto *prospettico*, nelle lezioni del 1920-24. È chiaro infatti che la bontà soggettiva del Sé coincide con quello che è il punto teoretico cruciale della conclusione delle lezioni del 1914, ossia con l'assegnazione di “valore” al volere razionale, che non si limita a condurre il soggetto lungo i sentieri obiettivi e da chiunque controllabili di una vita buona.

La curvatura della determinazione del nucleo essenziale dell'etica verso il valore del soggetto di una volontà razionale consente di comprendere che nella domanda etica di fondo (etica della vita buona o etica del Sé buono?), affrontata e risolta nel senso della reciprocità dei due poli dell'alternativa, è implicita la possibilità di sottrarre al tema della bontà del Sé agente ogni coloritura di emotività extrarazionale.

Tale bontà, tuttavia, si presenta al tempo stesso come in tutti i sensi *necessitata* dall'impossibilità di ancorare il valore etico alla semplice obiettività del valore di una meta raggiunta. Che si dia il valore evidente di un volere che *perciò* corrisponde al dovere, questo è il punto profondo dell'etica vivente husserliana, la quale travalica i confini della trattazione obiettivamente teoretica, pur senza smentirla o revocarla in dubbio, rimodellandone il senso in una direzione che accentua il significato che si vorrebbe definire “esistenziale” o “concreto”, o comunque vissuto, del nesso tra volontà, dovere e *possibilità* di attingere *l'ottimo vitale*, un superlativo, questo, che è assoluto solo perché è al tempo stesso relativo.

Ciò è talmente vero e tanto rilevante per Husserl, che l'inizio del § 48, dedicato alla differenza tra l'atteggiamento assiologico e l'atteggiamento etico, ¹⁰ lo porta a ritenere che la domanda sull'essenza dell'etico prende spunto dall'analisi di ciò che vi è di “non etico” all'interno nell'edonismo, trattazione già svolta in diversi momenti delle lezioni precedenti. Per quanto sia rilevante un'indagine sul genere e sulle modalità di valore dei beni, per quanto sia importante fissare una gerarchia dei beni etici, è chiaro che essa non può essere

svolta se non si è in possesso di un «criterio di ciò che è etico». Perciò la questione sui beni orientati eticamente deve essere distinta dalla domanda su ciò che è etico. La seconda non si ricava dalla prima. Nonostante la rilevanza di un'assiologia, una dottrina dei valori non ci dice che cosa sia etico né circoscrive l'etico in quanto tale. L'ambito dell'indagine è diverso, sebbene si debba supporre che l'orientamento eidetico della ricerca non muti.

Se concordiamo sul fatto che anche in questo capitolo, come alla conclusione delle lezioni più antiche, si collochi una presa di distanza da quel che si è argomentato fin quasi alla fine, ebbene questo è il luogo in cui tale presa di distanza e tale apertura di una prospettiva ulteriore, hanno luogo. Non si sfugge all'impressione che ciò serva a Husserl per mostrare una sorta di interminabile apertura della domanda sull'etica, la cui irriducibilità alla *dottrina* dei valori viene avvertita e si vuole venga avvertita come realmente eversiva rispetto al modo comune di concepire l'etica. Quel che Husserl intende indicare è quale debba essere l'atteggiamento fenomenologico fondamentale che solo permette di partecipare in forma vivente (e non più solo in forma dottrinale e teoretica) della questione essenziale dell'etica. Su uno sfondo di un'oggettività assiologica insostituibile, è tuttavia la vivente etica o eticità di un soggetto ciò che occupa la scena. A lui si può e si deve rivolgere la domanda sulla sua propria bontà in quanto soggetto consapevole di una vita buona.

Non sembra oziosa la questione del rapporto che connette l'insostituibile assiologia formale con quel margine propriamente etico che residua da essa e a cui Husserl attribuisce un ruolo che sembra sbilanciare il rapporto a favore di quel che solo oltre tale margine si rende finalmente visibile. Quel che intanto è importante, anzi discriminante, tuttavia, è l'obiettivo di non confondere l'attenzione che si rivolge a una "vita di prestazioni" gerarchicamente disposte e così valutabili, ossia alla molteplicità ordinata dei beni disponibili nel mondo e variamente fatti propri dagli esseri umani, con quella dimensione genuinamente

etica in senso fenomenologico, che si riassume nel vivere la dimensione della evidente, voluta, consapevole, non ingenua normatività, e nell'empatico partecipare a essa. In questo ambito l'assiologia viene letteralmente "consumata" dall'etica, o tradotta in essa. E l'etica, a sua volta, si dispone a veder mutare il suo tradizionale significato filosofico.

Dunque, «una dottrina dei valori e una dottrina dei beni ancora non rappresentano come tali un'etica», perché finora non si sono affrontate le «questioni concernenti i doveri». ¹¹ Si osservi in qual modo Husserl esclude la dimensione propriamente morale dal rapporto tra ciò che io devo fare e ciò che è, per questo motivo, dovuto, se il dovuto viene identificato con il bene. Qualora si risponda alla domanda su ciò che devo fare, ossia su ciò che è dovuto, indicando il "bene" o il "meglio" tra vari beni, si resta all'esterno dell'ambito della morale. Si può fare bene e meglio pur se si è privi di "motivazioni morali". La risposta che indica il bene come il dovuto lascia inesa quindi la questione: che cosa è morale? È ben vero che la critica del formalismo kantiano induce ad attribuire rilievo al valore di quel che si è fatto, ma «il valore materiale [...] non è sufficiente». ¹² La "valutazione etica" propria o altrui non può coincidere con la valutazione della vita umana come "vita di prestazioni".

All'interno di una prospettiva assiologica, le persone e le loro prestazioni vengono valutate come "beni di questo mondo" il cui numero merita di essere il più possibile accresciuto. Non potrebbe essere più chiaro in Husserl l'orientamento rivolto a collocare nella soggettività della valutazione quella dimensione dell'etico che sfugge completamente, se esso viene identificato con l'universo dei beni. La radicalità e originarietà del valore del volere che vuole quel che deve, si coglie a patto di saper distinguere la «questione etica di coscienza: 'che cosa devo fare?'» dalla questione che non è più affare "di coscienza", relativa al problema: «che cosa, di ciò che qui potrei fare, è la più ricca di valore?». Il riferimento alla coscienza distingue la domanda:

“sono un uomo morale?” dalla domanda: “sono un uomo di valore?”. Sarebbe difficile sottovalutare il rilievo che nella determinazione dell’etico, come distinto da quel che si ricava da una opzione di valore autoassegnata, gioca l’intervento della coscienza.

È nella presenza della coscienza valutante, ossia nella evidenza della soggettività giudicante, che vive la propria valutazione che si estingue ogni traccia di derivabilità dell’etico da un valore dato, da un bene. Valore è anzitutto il puro valutare vivente di una soggettività: «nel volere effettivamente etico, oppure mediante l’empatia vivente in un tale volere, nella quale per così dire ci immedesimiamo in chi vuole eticamente e in un certo qual modo vogliamo con lui, conosciamo originariamente l’atteggiamento realmente ed esclusivamente etico di contro a quello assiologico». ¹³ L’erosione dell’ontologia dei beni avviene a vantaggio del ruolo attribuito all’originarietà razionale della volontà valutante.

Siamo al cospetto, secondo l’annuncio dato nel titolo del § 49, di una prospettiva di trascendimento della volontà «diretta alla legittimità normativa», ossia alla conformità a una norma che si presume sia legittimante il darsi dell’etico. Tale volontà mira all’obiettivo della “vita migliore” che deve tuttavia essere ancorata alla mia volontà. In questo contesto, la norma cui è tenuta a conformarsi la «vita universale della volontà» coincide con l’universalità della volontà, e, in quanto perde la propria caratteristica di imposizione esterna, coincide a sua volta con la «idea etica», che non sopporta l’immagine di una normazione costrittiva.

Il processo di *raffinamento verticale* dell’atteggiamento del soggetto autenticamente etico incontra qui un passaggio essenziale. L’impressione di circolarità offerta dall’argomentare di Husserl nasce dalla sua volontà di mantenersi sul vertice di tale raffinamento verticale, per illuminare di lì la scena fenomenologica divenuta finalmente etica in senso pieno. La distinzione fondamentale da fare è qui tra la vita della volontà, che resta al livello della ingenuità, e quella che si eleva al piano «normati-

vamente cosciente» e per questo è “coscienziosa”, ossia appunto pienamente cosciente.

Va messo in rilievo il nesso strettissimo che Husserl stabilisce tra volontà coscientemente non ingenua e volontà *per questo motivo* normativamente guidata. La normatività è nella coscienza o è la coscienza stessa, ma solo a condizione che la coscienza non ingenua sia a sua volta tale perché normativa. Husserl esprime questa situazione concettuale, osservando che il contrario dell’ingenuità della coscienza «è l’intenzione collegata alla certezza normativa e la stessa certezza normativa riempita: noi viviamo nella volontà di pensare, valutare e volere in maniera evidente». ¹⁴ Vivere nella volontà di volere e valutare in maniera evidente è la stessa cosa che vivere nella certezza del riempimento della certezza normativa, che quindi non resta mero oggetto di un’intenzione. Il suo riempimento comporta la coincidenza di coscienza e normatività.

Tale coincidenza comanda il punto successivo dell’argomentazione, dove centrale diventa la nozione della vita che si realizza – in senso lato – nel “tendere”. In quanto si tratta di «autentica vita della volontà», nella vita «si può stabilire un volere» riempito di razionalità attuale, ossia di una «razionalità non solo ingenua, ma vista e volontariamente acquisita», in quanto accompagnata dalla “evidenza”. Nel caso specifico, evidenza significa autoconvincimento dell’evidenza stessa, in quanto “legittimità normativa”. Su questo aspetto del discorso può innestarsi il richiamo all’universalità.

Universalizzare una qualsiasi professione significa fare di tale professione la professione dell’essere «l’uomo più completo, più autentico, più vero». ¹⁵ La vita per me dovuta è quella di cui “Io” dico che la voglio vivere «in tutti i suoi atti [...] in modo tale che essa sia la mia miglior vita possibile». L’universalizzazione di questo mio volere la vita migliore di cui sono capace dipende dal fatto che «l’essenza del volere è talmente mirabile, che esso non può avere la sua verità nell’isolamento, come il giudicare». La verità di volontà non è isolabile; tuttavia, si noti bene, l’universalizzabilità della vita per me migliore

che ne consegue consiste nella unificazione universale di tutti i contenuti e processi vitali di un individuo. «Si può parlare della verità di qualunque volontà, ossia di ciò che qui il soggetto deve veramente, solo in rapporto alla vita individuale nel suo complesso». Universalizzare la vita della volontà equivale a unificare in un senso universale unitario tutta la vita di ciascuno. Devo, dice Husserl correggendo Kant, quel che “posso”; e tuttavia poiché il mio “io posso” non si restringe al momento presente, il mio volere che segue il mio potere copre il mio passato, lo vuole, e si allunga verso il futuro che la mia volontà predelinea.

Otengo così un peculiare rapporto con la mia vita che si rivela ancora una volta l'ambito stesso in cui il valore del mio volere si realizza come il valore che è. La vita appare qui effettivamente come il mio ambito, come l'ambito della mia volontà. Per questa ragione, io la trovo giacente «distesa davanti a me e così disteso giace anche il mio mondo ambiente disposto intorno a me in forma di orizzonte». ¹⁶ Non ho e nemmeno desidero una qualche disponibilità *materiale* sulla vita, se non nel senso che posso ora investirla del riferimento a quel che è dovuto, al «mio dovuto, il dovuto di questo individuo». La vita dell'individuo che io sono è il referente universalizzato della fondazione di una «volontà normativa universale» che, nella forma di imperativo categorico, mi impone ¹⁷ di compiere «sempre il meglio, sempre il *mio* meglio», riconoscendolo praticamente in un'intuizione conforme a norma e desiderandolo in «una volontà consapevolmente normativa». Come accade alla fine delle lezioni del 1914, viene considerato essenziale che la scelta del meglio non sia casuale e ingenua, ma emerga da una volontà che fonda una volta per tutte la vita etica. Questo non significa che a tale volontà etica fattasi abito etico non debba aggiungersi, per determinarla di volta in volta, una «speciale motivazione [...] che la situazione singola implica come materia determinante», il che offre solo il suo determinato «orientamento contenutistico» alla volontà razionale. In questo modo, ossia solo a

patto che un momento contenutistico del volere si dia, la totalità della vita che giace davanti a ciascuno diviene l'ambito di realizzazione della volontà eticamente normativa.

La correzione introdotta nell'imperativo categorico kantiano appare ora molto chiara. Essa è funzionale alla cattura normativa dell'intera vita di ognuno. Ossia alla decisione di non dimenticare che ciascuno è appunto “un ciascuno”. Soltanto una sorta di contraccolpo dalla formalità dell'imperativo kantiano che in quanto tale vale “per ciascuno” e per nessuno in particolare, alla determinazione etica propria di ognuno, per il quale è imprescindibile la ricezione del “contenuto particolare” del suo dovere «mediante le situazioni motivazionali concrete», ossia soltanto quando il valore dell'imperativo “per ciascuno” non sorvola quel che fa di ciascuno un ognuno, la “razionalità categorica” proveniente dal “tu devi” si innesta sulla motivazione offerta dai valori di volta in volta migliori. In questa situazione, in cui le motivazioni concrete vengono sovra determinate, ma non cancellate, dalla razionalità categorica, la volontà si trova nella «connessione universale di questa vita individuale, e la subordina a un fondante “io voglio compiere il bene”, che abbraccia la vita nel suo complesso». ¹⁸

La totalità della vita di ogni singolo individuo non risulta più subordinata al *Sollen* sovraindividuale, poiché essa risulta piuttosto catturata, ma anche riconosciuta, impegnata ma anche penetrata, in quanto vita di ogni singolo, dalla volontà etica pura. In quanto vita di ogni singolo, essa dunque non scompare.

È in tale contesto, dominato dal riferimento alla miglior vita di ciascuno, che si apre la domanda finale a cui si accennato in apertura. È qui che incontriamo il punto forse più profondo della svolta verso la soggettività che contrassegna il capitolo: «tuttavia ci si deve ancora chiedere in che modo il fine supremo della vita buona si rapporta a quello dell'esser-buono del Sé». Per un verso, in base alla tesi che l'agire consegue dall'essere (*operari sequitur esse*), si dovrebbe dire che è a partire dalla cosciente posizione della mia

volontà rivolta al conseguimento della miglior vita possibile, cioè da ciò che io sono, che tale scopo può essere raggiunto. La volontà è qui pensata nella sua estroffessione. Che si attinga la miglior vita di un Io implica che si dia un Io fornito di tale volontà “fondante”. Ciò tuttavia non basta a esaurire le potenzialità di tale volontà dell’Io. Proprio in quanto l’Io conduce la miglior vita possibile, deve chiedersi se la sua realizzazione non debba essere vista come la condizione del fatto che io «voglio essere una persona che fa del bene» e sono dunque buono grazie alla vita buona.

Senza il riferimento a un Io in sé buono e che fa del bene, non posso pensare che «da me sgorgano necessariamente solo gli atti buoni e i migliori possibili». E tuttavia la bontà dell’Io sembra derivare viceversa dal fatto che io agisca, che io viva bene. Quando provo però a porre la questione in termini antinomici (“giungo ad una vita migliore mediante l’esser-buono oppure giungo all’essere buono mediante una vita migliore possibile?”) mi accorgo che l’antinomia non sussiste. Il modo in cui Husserl esibisce la reciprocità del Sé buono e della sua vita migliore è chiaro ed esemplare. Posso vivere nell’universalità della pura «motivazione d’atto», dunque libero ed estraneo a ogni eteronomia, solo se presuppongo che il mio Io sia capace abitualmente di volersi come soggetto etico, e dunque di affiancare e di intrecciare alla volontà della vita migliore possibile il riconoscimento che tale volontà funziona come “mia” volontà, come volontà di un Io che si rivolge a sé come Io che vuole «essere una persona che agisce eticamente, tale che da essa nascono solo atti diretti al bene e quelli sempre giusti, che sono possibili».¹⁹

La miglior vita possibile che ogni “Io voglio” etico vuole, comprende in sé tale Io voglio. Essa ne è alimentata e lo alimenta. Se nella miglior vita possibile voluta da un Io etico mancasse la presenza in lei di tale Io, essa si ridurrebbe a essere un semplice bene, apprezzato nel contesto di un confronto tra “prestazioni” vitali, ma tale *reductio* della vita a oggetto è resa impossibile dalla radicalità

della presenza *in lei* (non prima né accanto) della dimensione definita “fondante” di un Io che giunge a una vita migliore perché è buono, nell’atto stesso in cui giunge all’essere buono grazie alla vita migliore possibile che egli vive. Una eco potente della correlazione noetico-noematica fondante la fenomenologia è dunque avvertibile in un’etica certo “fondata fenomenologicamente” nella forma di una «scienza [...] della ragion pratica e assiologica»,²⁰ ma che non si risolve completamente in tale fondazione. Se infatti propriamente “etica” è la correlazione tra bontà dell’Io e miglior vita possibile, ciò che chiamiamo “etica” ospita in sé un qualche residuo, una qualche eccedenza rispetto alla stessa fondazione, di cui pure non può fare a meno. Che tale eccedenza e tale residuo costituiscano il lascito non pienamente visibile e tematizzabile in forma più esplicita, lasciatoci in eredità dall’etica husserliana come compito del pensare?

Forse tale spazio che l’etica teoreticamente fondata apre oltre se stessa dovrebbe essere riempito da qualcosa che, in termini negativi, si può definire come una vera e propria “fine dell’etica” filosofica, e, in termini positivi, come l’impegno propriamente fenomenologico di cogliere il punto sfuggente – ma essenziale – in cui l’agire etico esalta la propria fisionomia originariamente *pratica*, ossia il suo essere una prassi che non può rinunciare a trovare nel giudizio la propria voce (ciò che secondo Husserl contrassegna la “onnipotenza” della ragione logica), ma non si riduce a questo. Se tale ipotesi è fondata, la connessione husserliana tra etica, volontà, valore della volontà, valore del suo oggetto intenzionale e possibilità dell’ottimo vitale, ci consegnerebbe la fisionomia di un modo nuovo dell’etica e, prima ancora, del rapporto tra etica e filosofia.

Note

¹ E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, herausgegeben von U. MELLE, in: *Husserliana*, Bd. XXXVIII, Kluwer, Dordrecht

1988 (trad. it. *Lineamenti di etica formale*, a cura di P. BASSO, P. SPINICCI, Le Lettere, Firenze 1988).

² E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, herausgegeben von H. PEUCKER, in: *Husserliana*, Bd. XXXVII, Kluwer, Dordrecht 2004, (trad. it. *Introduzione all'etica*, a cura di F.S. Trincia, traduzione di N. ZIPPEL, Laterza, Roma-Bari 2009).

³ E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik*, cit., p. 245 (trad. it. p. 240).

⁴ È questa una delle questioni cruciali delle lezioni husserliane del 1914, che, come noto, condiziona la radicale riformulazione husserliana dell'imperativo categorico kantiano. Cfr. E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, cit., pp. 138-153 (trad. it. pp. 151-167).

⁵ E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik* 253 (trad. it. p. 249).

⁶ E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, cit., p. 152 (trad. it. p. 165).

⁷ *Ivi*, p. 152 (trad. it. p. 166).

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 153 (trad. it. p. 167).

¹⁰ E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik*, cit., p. 244 (trad. it. p. 239).

¹¹ *Ivi*, p. 245 (trad. it. p. 240).

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, pp. 246-247 (trad. it. pp. 241-242).

¹⁴ *Ivi*, p. 248 (trad. it. p. 243).

¹⁵ *Ivi*, p. 252 (trad. it. p. 247).

¹⁶ *Ivi*, p. 252 (trad. it. p. 248).

¹⁷ Si tratta di un imperativo che impone a me e che tuttavia, nella forma di comando individuale e ultraindividuale, si impone in una modalità che è sottratta alla cattura nel tempo presente e nella sua contingenza.

¹⁸ E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik*, cit., p. 253 (trad. it. p. 249).

¹⁹ *Ivi*, p. 254 (trad. it. p. 250).

²⁰ *Ivi*, p. 255 (trad. it. p. 250).