

*I diritti relativi ai testi sono dei rispettivi autori. Sono consentite le citazioni, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Si richiede, dove possibile, l'indicazione della fonte "Biblioteca husserliana/Rubrica dei testi. Registrazione ISSN:1826-1604. URL: <http://www.biblioteca-husserliana.net/rivista.html>*

## **Le Ricerche Logiche e la questione dell'etica scientifica**

- Estratto da Arcangelo Licinio, *Etica controsenso. La fondazione scientifica dell'etica in Edmund Husserl*, Edizioni dal Sud, Bari 2005-

[Arcangelo Licinio]

### *1. L'etica e le Ricerche Logiche.*

Ciò che in questo capitolo è innanzitutto opportuno discutere è la presenza stessa di un'analisi delle *Ricerche Logiche* in un lavoro dedicato all'etica husserliana.

Per quanto sia chiaro che le *Ricerche* siano un testo indirizzato esplicitamente alla riflessione sulla logica e sulla teoria della conoscenza è, però, possibile «affermare che l'idea husserliana di logica pura resta essenzialmente legata a motivi pratici. Non soltanto perché una tecnologia normativa ha bisogno di una fondazione teoretica, ma anche perché una teoria che tratti delle condizioni della razionalità in generale deve servire alla promozione di una concreta *vita* ragionevole»<sup>1</sup>.

In altri termini, secondo questa prospettiva, sarebbe opportuno muovere dall'acquisizione che anche laddove Husserl tratta di questioni apparentemente slegate dall'ambito della prassi, ovvero quando Husserl si indirizza alla riflessione sulla pura teoresi, la sua riflessione è sempre e comunque animata da un fondamentale intento pratico. Si è già avuto modo di discutere questa lettura allorché si è fatto cenno, nel capitolo introduttivo, alla questione dell'origine della riflessione etica husserliana. In quella sede, però, era emerso quanto alcune interpretazioni, come quella di Melle<sup>2</sup>, tendessero a ridimensionare il primo indirizzarsi pratico del pensiero husserliano. Se è sostenibile, in altri termini, che una delle linee di continuità dell'intera esperienza filosofica di Husserl sia costituita dall'idea della «*Erneurung*» è, altresì, vero che essa non si realizza esplicitamente e consapevolmente come *urgenza pratica* (e, dunque, in senso lato politica) se non successivamente alla Prima Guerra Mondiale.

<sup>1</sup> R. Bernet - I. Kern - E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, trad. it. di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 41.

<sup>2</sup> U. Melle, *The development of Husserl's Ethics*, in «*Etudes Phénoménologiques*», 13-14, 1991, pp. 115-135.

È necessario, a questo proposito, prendere in considerazione quelle letture delle *Ricerche Logiche* a tutta prima assai distanti dall'interpretazione proposta in apertura. Si tratta, d'altro canto, della prospettiva più diffusa attraverso cui è ricostruito il primo pensiero husserliano; nel senso, cioè, di un pensiero che, nato come sostanzialmente estraneo rispetto alla riflessione sulla società e la politica, avrebbe incontrato queste dimensioni sulla spinta di eventi esteriori o di critiche filosofiche convincenti. «È stato notato da più parti - osserva Melandri - che le filosofie fenomenologiche, prendendo il termine in accezione abbastanza larga da includervi anche Brentano, sono stranamente disimpegnate per quanto riguarda i problemi politici e sociali; e ciò anche quando l'allargamento delle questioni, all'occorrenza, porta i loro autori a dover metter bocca su tematiche confinanti»<sup>3</sup>. Ancora più interessante, se si tengono presenti le considerazioni relative alle Lezioni del 1897 condotte nel primo capitolo, è il tentativo da parte di Melandri di legare il disinteresse husserliano verso il politico e il sociale - e, dunque, verso l'etica come urgenza pratica necessaria a rinnovare la vita culturale e politica europea - al rapporto di Husserl con la propria contemporaneità. Questo rapporto sarebbe stato contrassegnato dall'essere Husserl di origine ebraica oltre che un tedesco dei Sudeti. Tale condizione, secondo Melandri, si risolse nel vivere in un ambiente politico e culturale ostile che funse come «deterrente a estendere alla politica l'impegno dispiegato nelle questioni filosofiche di più stretta osservanza scientifica»<sup>4</sup>. Sembrerebbe quindi assodato, per la maggioranza degli interpreti, che quali e quante siano le riprese husserliane del progetto etico brentaniano nel senso della *Erneuerung* politica e sociale, esse non giungono mai, almeno inizialmente, a configurare un preciso impegno alla prassi: Husserl riflette sulla prassi, auspica una scienza della prassi, ma non la pratica: «Anche Platone si era occupato di idee-numeri e di parti del discorso; e tuttavia non aveva riacusato il suo impegno di fronte a problemi di più ampio interesse, ai quali non poteva contribuire che con la propria opinione»<sup>5</sup>. Tuttavia, proprio relativamente alle «questioni filosofiche di più stretta osservanza scientifica», alle «idee-numeri e parti del discorso», emerge la valenza etica delle *Ricerche Logiche*.

---

<sup>3</sup> E. Melandri, *Le «Ricerche Logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla Prima Ricerca*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 129.

<sup>4</sup> Ivi, p. 130.

<sup>5</sup> Ivi, p. 129.

In primo luogo esse, come Husserl stesso afferma nei *Prolegomeni*, vertono sulla questione delle fondazioni, sul problema della fondazione e della fondabilità della conoscenza come scienza. Le *Ricerche*, quindi, necessariamente interessano una riflessione sull'etica che voglia, come quella husserliana (ma anche brentaniana) essere costruzione e assicurazione della possibilità di un'etica scientifica<sup>6</sup>.

Come emerge sempre nei *Prolegomeni*, inoltre, il problema della fondazione della scienza logica è in rapporto a quello della conflittualità:

«in rapporto alle teorie presentate ed in particolare alle contrastanti interpretazioni degli elementi tecnici e delle formule tramandate dal passato non si potrà dire eccessiva l'applicazione del detto *bellum omnium contra omnes*»<sup>7</sup>.

Certo, si tratta di una conflittualità non politica né sociale, bensì più simile a quella originata dal contrasto delle valutazioni descritta nelle Lezioni del 1914 come all'origine della necessità di un'etica scientifica. Non sono, detto in altri termini, quelle «lotte di partito» alle quali Husserl fa riferimento nelle Lezioni del 1897 a muovere l'urgenza della fondazione della logica<sup>8</sup>.

Ma, a dispetto di questa definizione particolare della conflittualità, è in ogni caso interessante notare come, comunque e sempre, il filosofo di Prossnitz legghi la necessità della fondazione della scienza al superamento di una qualche situazione di conflitto. Ancora più interessanti a tale proposito sono le parole husserliane che seguono a quelle appena riportate:

«Poiché la scienza si trova in una situazione tale da non consentire la distinzione tra una convinzione individuale e una *verità che sia per tutti vincolante*, il ritorno alle

---

<sup>6</sup> In questo senso il valore delle *Ricerche Logiche* nella definizione della scientificità dell'etica è indirettamente riconosciuto dallo stesso Husserl, allorché nelle *Lezioni sull'etica formale* del 1914 afferma il predominio e l'onnipervasività della ragione logica: «tutte queste leggi sono appunto leggi e tutte queste discipline sono appunto discipline [il riferimento è alle norme dell'etica e all'etica come assiologia e pratica formale] in quanto tali dipendono dalle leggi logico-formali cosicché tutti questi ambiti finiscono ovviamente per inquadrarsi nella cornice della ragione logica.», cfr. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre: 1908-1914*, Husserliana XXVIII, a cura di U. Melle, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, trad. it. parziale a cura di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale, Le Lettere*, Firenze 2002, p. 76. La traduzione di Basso e Spinicci è relativa a quella sezione del volume XXVIII dell'Husserliana dedicato solo alle Lezioni del 1914. Di qui in avanti i riferimenti alla traduzione italiana delle Lezioni del 1914 saranno indicati dalla sigla Lezioni del 1914 seguita dal numero di pagina. Quelli al testo tedesco dalla sigla Husserliana XXVIII e dal numero di pagina

<sup>7</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der I. und der 2. Auflage*, Husserliana XVIII, a cura di E. Holenstein, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1982, trad. it. *Ricerche Logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 24. A seguire i riferimenti alla traduzione italiana delle *Ricerche Logiche* saranno indicati dalla sigla RL seguita dal numero di pagina.

<sup>8</sup> Cfr. Husserliana XXVIII, p. 382.

*questioni di principio* resta un compito che deve essere sempre di nuovo intrapreso»<sup>9</sup>.

Come si è già avuto modo di vedere, nelle Lezioni del 1914 Husserl assegnerà alla fondazione scientifica dell'etica l'identica funzione di «indicare criteri normativi in senso assoluto»<sup>10</sup>, ovvero di affermare «un *dovere effettivamente vincolante*»<sup>11</sup> distinto dalla convinzione individuale, oltre che dalla concezione sociale e dall'utilità biologica. Nelle Lezioni del 1897, inoltre, aveva affermato che superare lo scetticismo come frutto del conflitto nella forma delle lotte di partito fosse necessario proprio il ritorno a quelle «questioni di principio» a cui fanno riferimento anche i *Prolegomeni*. Sembrerebbe dunque possibile affermare che la fondazione della scienza, per quanto Husserl la ponga come questione puramente teoretica, risponda sempre a quell'esigenza di conciliazione-rassicurazione che si è individuata nel capitolo introduttivo. Anche in questo senso generalissimo, che si estende ad un'interpretazione complessiva della genesi stessa del filosofare husserliano<sup>12</sup>, perciò, le *Ricerche Logiche* meritano di trovare un posto in una trattazione dell'etica scientifica husserliana.

Nel capitolo che segue, tuttavia, l'attenzione sarà incentrata sugli aspetti più strettamente analitici del discorso husserliano nelle *Ricerche Logiche*. In questa direzione si farà innanzitutto riferimento ai *Prolegomeni* e al tentativo, qui articolato, di sostenere la priorità fondativa delle scienze teoretiche su quelle normative. In seguito verrà esaminata la confutazione husserliana dello psicologismo logico in quanto luogo di definizione di ciò che si è indicato come l'analogo della prima strategia husserliana di fondazione dell'etica. Si prenderà, quindi, in esame il paragrafo 15 della *Quinta Ricerca* nel quale compare un'articolata descrizione dei vissuti di sentimento. Le questioni che tale descrizione porterà alla luce - soprattutto quella relativa alla distinzione fra atti oggettivanti e atti non-oggettivanti - comporteranno, infine, un necessario riferimento allo sviluppo del tema della funzione oggettivante degli atti nelle Lezioni sull'etica del 1908 e in *Idee I*.

---

<sup>9</sup> RL, p. 24, corsivo mio.

<sup>10</sup> Lezioni del 1914, p. 33.

<sup>11</sup> Ivi, p. 34, corsivo mio.

<sup>12</sup> Sull'origine rassicurativa del filosofare husserliano, cfr. G. Semerari, *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale: Idee II*, §§ 33-22-28, 59, 61 in G. Semerari (a cura di), *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, Dedalo, Bari 1995 (pp. 273-295).

## 2. *L'etica e i Prolegomeni: scienze teoretiche e discipline normative.*

La necessità di una scienza teoretica della prassi a fondamento della disciplina normativa della prassi, cioè di un'etica come disciplina teoretica a fondamento di un'etica normativa, è una tesi che abbiamo visto emergere sin dalle Lezioni husserliane del 1897. Essa accompagna tutta la prima riflessione sull'etica del filosofo di Prossnitz. Anche quelle che sono universalmente considerate come l'ultimo documento della prima fase della riflessione etica husserliana - le lezioni del 1914 - contengono una tesi di questo tipo:

«Si potrebbe anche congetturare che la fondazione della logica analitica e il volgersi degli interessi alla pura forma logica e alla sua legalità si trovassero in una posizione più favorevole poiché già dai tempi di Aristotele vi erano frammenti di scienze teoretiche, in particolare la pura scienza matematica, sulla base delle cui solide dimostrazioni e teorie le regolarità della forma non potevano non imporsi, mentre per l'etica le cose non andavano altrettanto bene poiché la sfera della prassi non disponeva di forme della validità oggettiva analogamente salde,- poiché dunque era priva di un *analogon* della scienza teoretica»<sup>13</sup>.

Nei *Prolegomeni a una logica pura* Husserl dimostra di ritenere che non solo la scientificità di una scienza particolare come la logica o l'etica è legata all'esistenza di una corrispondente scienza teoretica, ma che la possibilità stessa della scientificità si lega alla possibilità di una scienza teoretica particolare: la logica pura come «teoria universale dei sistemi deduttivi formali».

Essa è dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*), ovvero «scienza della scienza»<sup>14</sup>, «dottrina delle condizioni degli enunciati veri e del loro inserimento nel contesto sistematico di una teoria scientifica coerente»<sup>15</sup>.

Ogni scienza, argomenta Husserl nel §6 dei *Prolegomeni*, «è diretta al sapere»<sup>16</sup> e il concetto rigoroso del sapere ha a che fare con la verità: «nel sapere noi possediamo la verità»<sup>17</sup>. Questo possesso della verità è un «sapere dell'essere o del non essere» di uno stato di cose e si accompagna all'evidenza, alla

<sup>13</sup> Lezioni del 1914, pp. 56-57.

<sup>14</sup> RL, p. 31.

<sup>15</sup> R. Bernet - I. Kern - E. Marbach, *Edmund Husserl*, trad. it., cit. p. 40.

<sup>16</sup> RL, p. 31.

<sup>17</sup> Ivi, p. 32.

«chiara certezza che *sia* ciò che abbiamo ammesso, e che non *sia* ciò che abbiamo respinto, una certezza che noi dobbiamo naturalmente distinguere, se non vogliamo naufragare contro gli scogli di uno scetticismo estremo, dalla cieca convinzione e da ogni opinare vago o sicuro che sia»<sup>18</sup>.

Affinché ci si attenga al concetto rigoroso del sapere, quindi, è necessario che i giudizi nei quali ci esprimiamo sull'essere o il non essere di uno stato di cose siano accompagnati dall'*evidenza*:

«ogni autentica conoscenza, ed in particolare ogni conoscenza scientifica, poggia dunque sull'evidenza, e il concetto di sapere si estende sino al punto in cui si estende l'evidenza»<sup>19</sup>.

Tuttavia

«al concetto di scienza (...) inerisce qualcosa di più che il mero sapere. Se noi abbiamo esperienza di singole percezioni interne o di gruppi di percezioni e le riconosciamo come esistenti, abbiamo un certo sapere, ma non ancora una scienza»<sup>20</sup>.

Affinché il sapere, pur rigoroso, sia scienza è necessario che la molteplicità del sapere, delle conoscenze, siano legate fra loro dal «*nesso sistematico in senso teoretico*»: sono necessarie le «fondazioni», ovvero le inferenze, le deduzioni, i modi inferenziali che collegano le rappresentazioni corrette di stati di cose. Tale «sistematicità», infatti, «risiede nelle cose e noi non facciamo altro che scoprirla e portarla alla luce»<sup>21</sup>:

«il regno della verità non è un caos disordinato; in esso domina l'unità di una legge; e perciò anche la ricerca, l'esposizione delle verità deve essere sistematica, deve rispecchiare i loro nessi sistematici»<sup>22</sup>.

È per questo che l'evidenza «non è una proprietà che si trova naturalmente unita alla mera rappresentazione degli stati di cose, senza bisogno di alcun apparato tecnico-metodologico»<sup>23</sup>. In altri termini, la scienza non è semplicemente il sapere l'essere o il non essere di uno stato di cose, non consiste di una singola conoscenza, pur chiara ed evidente. Ciò che distingue, definitivamente e con sicurezza, la scienza dall'opinione è l'assicurazione fornita alle singole conoscenze scientifiche dal loro essere in un nesso

<sup>18</sup> Ibidem. Si noti questo ritorno dell'opposizione fra la scienza e il discorso opinabile, soggettivo-individuale.

<sup>19</sup> Ivi, p. 33.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>21</sup> Ivi, p. 33.

<sup>22</sup> Ivi, p. 34.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 34-35.

di fondazione teoretico. È per questo che la dottrina che assicura, a loro volta, le fondazioni - la dottrina della scienza - è la garanzia ultima e definitiva della stessa scientificità.

«il fatto che noi abbiamo bisogno di fondazioni perché la conoscenza, il sapere oltrepassi ciò che è immediatamente evidente - e quindi anche ovvio - non rende possibili e necessarie soltanto le scienze, ma con esse anche una *dottrina della scienza*, una logica»<sup>24</sup>.

«non basta che vi siano delle fondazioni. Se esse mancassero di una legge e di una forma, se non valesse la verità fondamentale secondo la quale a tutte le fondazioni inerisce una certa “forma” che non è peculiare all’inferenza di cui si tratta *hic et nunc* (...) ma che è tipica per un’intera classe di inferenze la cui correttezza è garantita appunto da questa forma; se fosse vero l’opposto, non vi sarebbe alcuna scienza»<sup>25</sup>.

Se la forma rende possibile l’esistenza di scienze, «*l’ampia indipendenza della forma rispetto al campo di sapere*» rende necessaria «l’esistenza di una *dottrina della scienza*»<sup>26</sup>.

Basterebbero queste considerazioni a dimostrare quanto i *Prolegomeni*, chiarendo la concezione stesa della scientificità husserliana, siano rilevanti relativamente alla questione della scientificità dell’etica. La possibilità della scienza, per come qui Husserl ha costruito il suo discorso, si lega necessariamente alla possibilità di un’assicurazione definitiva dell’apparato logico delle diverse scienze particolari<sup>27</sup>. Tale apparato, infatti, consiste in un nesso di fondazioni che, per la sua forma, corrisponde alla forma di un nesso di oggettività.

Al di là di queste considerazioni<sup>28</sup>, però, i *Prolegomeni* contengono una tesi più chiaramente e direttamente rilevante per la ricostruzione della concreta riflessione etica

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 35.

<sup>25</sup> Ivi, p. 38.

<sup>26</sup> Ivi, p. 40.

<sup>27</sup> Le Lezioni sull’etica formale confermano questa ipotesi interpretativa. Qui Husserl sostiene più volte come la mancata assicurazione della validità incondizionata delle leggi logiche corrisponderebbe alla perdita della stessa scientificità della scienza: «Se il relativista logico (...) fosse conseguente, dovrebbe allora rinunciare a tutte le scienze e la ricerca scientifica smarrirebbe la sua autentica meta.», Lezioni del 1914, p. 39.

<sup>28</sup> Sarebbe interessante una lettura che rilevasse in che misura sin da queste prime battute i *Prolegomeni* sembrano seguire, sul piano dei problemi posti, la discussione della possibilità dell’*episteme* del *Teeteto* platonico, al di là del fatto che sia dimostrabile, o meno, che Husserl l’abbia qui avuto in considerazione. A questo proposito, a riprova dell’attenzione husserliana all’opera di Platone, si considerino le Lezioni del 1914, in particolare i continui riferimenti alla confutazione dello scetticismo logico come argomento derivato dalla critica di Platone al relativismo sofista.

del filosofo di Prossnitz. Nei paragrafi 14, 15 e 16, infatti, Husserl definisce con chiarezza le sue argomentazioni intorno ai concetti di «scienza normativa», di «tecnologia (*Kunstlehre*)» e di «disciplina teoretica», nonché intorno ai loro reciproci rapporti di fondazione.

Il § 14 è dedicato all'esame del concetto di scienza normativa. Secondo Husserl le leggi delle scienze normative «indicano (...) ciò che deve essere, anche se forse non è e sotto le condizioni date non può essere»<sup>29</sup>. Quale è il *sensu* di questo *dovere*<sup>30</sup>, cosa intende il dover essere? Esso non coincide con «il dovere che si trova in rapporto con un certo desiderio o volere, con una richiesta o un ordine»<sup>31</sup> in quanto, nel caso in questione, non c'è nessuno che desidera, vuole, richieda o ordini che qualcosa debba essere:

«Quando diciamo: “Un guerriero deve essere valoroso”, ciò non significa che noi o qualsiasi altro desideri o voglia, ordini o richieda che un guerriero sia valoroso (...) “Un guerriero deve essere valoroso” significa piuttosto: soltanto un guerriero valoroso è un “buon” guerriero»<sup>32</sup>.

In altri termini, l'affermazione «un guerriero deve essere valoroso» si fonda su di un giudizio di valore che è valido:

«*Proprio perché* questo giudizio di valore è valido, ha ragione chiunque richieda ad un guerriero di essere valoroso; per lo stesso motivo è cosa degna e lodevole che egli lo sia»<sup>33</sup>.

Il giudizio di valore, infatti, consiste in un'attribuzione dei predicati «buono» e «cattivo» al concetto di guerriero tale da dividerne l'estensione, consiste nello stabilire nell'estensione del concetto di guerriero una differenza fra «buono» e «cattivo».

Il fondamento del dover essere implicato in qualsiasi proposizione normativa (in quelle che Husserl ha chiamato le leggi delle scienze normative), dunque, consiste in una *assunzione valutativa* che permette il riconoscimento di un predicato di valore:

«Da queste analisi noi ricaviamo che ogni proposizione normativa presuppone un certo genere di assunzione valutativa (stima, apprezzamento), da cui deriva, in rapporto ad una certa classe di oggetti, il concetto di “buono” (valore) e “cattivo”

---

<sup>29</sup> RL, p. 57.

<sup>30</sup> Si sono evidenziati i termini *sensu* e *dovere* in riferimento all'argomentazione husserliana delle lezioni del 1914. Qui, infatti, la confutazione dello scetticismo etico muoverà dall'affermazione che esso viola nel contenuto delle sue richieste ciò che una richiesta razionale è nel suo *sensu*, ovvero ciò che un *dovere* è nel suo *sensu* razionale.

<sup>31</sup> RL, p. 57.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.

(non valore), in senso determinato. Per poter pronunciare il giudizio normativo “un guerriero deve essere valoroso”, debbo avere un concetto qualsiasi di “buon” guerriero, e questo concetto non può fondarsi in una definizione nominale arbitraria, ma soltanto in un’assunzione valutativa generale che consenta di apprezzare il guerriero ora come buono ora come cattivo in base a queste o quelle qualità»<sup>34</sup>.

Nel contesto di queste riflessioni, tese a determinare il «senso delle proposizioni concernenti il dovere», a Husserl non importa chiarire se l’assunzione valutativa sia un qualcosa di oggettivamente o soggettivamente fondato, «sapere (...) se in generale si debba porre una differenza tra ciò che è “buono” soggettivamente e oggettivamente». Nel contesto delle *Ricerche Logiche* - come si avrà modo di notare anche in seguito -, e dei *Prolegomeni* in particolare, la questione dell’oggettività dei valori (dei valori come possibili oggetti e dell’oggettività dei predicati di valore) non è sempre posta esplicitamente. Ciò che conta in questo contesto è ciò che è utile a determinare il senso delle proposizioni normative e, dunque, delle scienze in cui esse constano e, per determinare tale senso, «è sufficiente che *si assuma* qualcosa come valido, che si compia un’*intenzione* il cui contenuto sia l’affermazione che qualcosa è buono o valido»<sup>35</sup>. Il compimento di tale intenzione, infatti, è ciò sul cui fondamento si fissa la coppia di predicati di valore che rende possibile i giudizi normativi, grazie al quale «tutte le forme di proposizioni normative ricevono il loro senso determinato».

La definizione husserliana delle proposizioni normative consegue direttamente da tali considerazioni:

«in rapporto ad un’assunzione valutativa generale che si trova al suo fondo ed al contenuto così determinato della correlativa coppia di predicati di valore, ogni proposizione che esprima le condizioni necessarie o sufficienti, o necessarie e sufficienti, per il possesso di un simile predicato viene detta proposizione normativa»<sup>36</sup>.

I giudizi normativi sono, dunque, proposizioni che esprimono «una condizione da soddisfare»<sup>37</sup>, la cui soddisfazione implica il riconoscimento del predicato di valore positivo e il cui mancato soddisfacimento implica il predicato negativo corrispondente. È per tale ragione che Husserl considera «identiche, o almeno equivalenti, le forme:

---

<sup>34</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>35</sup> Ivi, p. 60.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ivi, p. 58.

“Un A deve essere B” e “Un A, che non sia B, è un cattivo A”; oppure: “Soltanto un A che sia B è un buon A”»<sup>38</sup>.

Una volta che, grazie all’assunzione valutativa, è stata fissata - relativamente ad una sfera oggettuale determinata - la coppia di predicati di valore che rende possibile i giudizi normativi, l’attività della scienza normativa si risolve nel tentare di definire il rapporto fra tutti i predicati possibili all’interno di questa sfera e i predicati di valore.

Nella scienza normativa

«siamo (...) interessati a definire in quali circostanze, in base a quali qualità interne od esterne, si possa accertare l’essere buono o l’essere cattivo in questo senso; quali qualità non possono mancare per conferire ancora il valore “buono” ad un oggetto di quella sfera ecc.»<sup>39</sup>.

Tale attività, ovviamente, consisterà nella produzione di altre proposizioni normative legate da nessi le cui qualità sarà opportuno chiarire alle proposizioni normative direttamente derivate dall’assunzione normativa fondamentale. Quest’ultima è anch’essa una proposizione normativa ma essa occupa un ruolo particolare all’interno delle diverse norme di cui è costituita una qualsiasi scienza normativa. Essendo quella che «impone agli oggetti di una sfera di adeguarsi il più possibile ai caratteri costitutivi del predicato positivo di valore», ovvero essendo quella che definisce la prima coppia di predicati di valore, è chiamata da Husserl la *norma fondamentale*:

«La norma fondamentale è il correlato della definizione del “buono” e del “migliore” nel senso in questione; essa indica secondo quale *criterio fondamentale (valore fondamentale)* debba essere compiuta ogni operazione normativa, e non rappresenta perciò una proposizione normativa in senso proprio»<sup>40</sup>.

Ad esempio, secondo Husserl, l’imperativo categorico è la norma fondamentale dell’etica di Kant, così come il principio della maggiore felicità per il maggior numero possibile di persone è l’assunzione normativa fondamentale dell’etica utilitaristica.

La norma fondamentale - che nel passo sopra portato è detta norma in senso improprio essendo essa assunzione valutativa fondamentale - può essere considerata come la definizione di ciò che deve valere come «buono» all’interno della disciplina normativa di cui è fondamento di cui determina l’unità, la coerenza e lo sviluppo:

«Se, ad esempio, il “buono” è per noi rappresentato dalla produzione e dalla

---

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ivi, p. 60.

<sup>40</sup> Ivi, p. 61.

conservazione, dall'aumento e dall'intensificazione del piacere, allora cercheremo di sapere quali oggetti eccitino il piacere, quali circostanze soggettive ed oggettive operino in questo senso, e in generale quali siano le condizioni necessarie e sufficienti per ottenere il piacere, per conservarlo, per aumentarlo ecc.»<sup>41</sup>.

L'esempio indica adeguatamente un'ulteriore caratteristica delle discipline normative, il loro essere soprattutto *discipline pratiche*; ovvero, il fatto che - come Husserl afferma in apertura al §15 dei Prolegomeni - noi siamo mossi da un interesse normativo soprattutto «nel caso di oggetti reali (*real*) come oggetti di valutazioni pratiche»<sup>42</sup>. È per questo motivo che le discipline normative conducono spesso a delle *tecnologie*.

Nel §11 dei Prolegomeni Husserl aveva già chiarito questo aspetto sostenendo che laddove l'assunzione valutativa fondamentale a fondamento di una disciplina normativa «è uno scopo o può diventare tale, una disciplina normativa, attraverso una naturale estensione dei suoi compiti, dà origine ad una tecnologia»<sup>43</sup>, ovvero ad una disciplina, di natura pratica, tesa a fornire delle regole per determinare in che modo possiamo, attraverso degli artifici metodici, ottenere il raggiungimento dello scopo rappresentato dall'assunzione normativa fondamentale stessa.

Il concetto di disciplina normativa e quello di tecnologia, quindi, non coincidono e l'esempio adoperato da Husserl per chiarire questo punto è particolarmente significativo in relazione all'etica. Se si sostiene, come secondo Husserl fa Schopenhauer, che il carattere è un qualcosa di innato, allora bisogna rifiutare «qualsiasi moraleggiare pratico», ovvero qualsiasi tecnologia, e costruire l'etica solo come disciplina normativa. In questo caso, infatti, essendo il carattere qualcosa di immutabile è possibile effettuare un'assunzione valutativa fondamentale attraverso cui definire il predicato e il concetto di «buono», ma non è possibile assumere tale assunzione, e dunque il possesso del predicato corrispondente, come uno scopo da realizzare. Conosciamo già il giudizio husserliano sull'etica espressa dalla posizione di Schopenhauer. Nelle Lezioni del 1897, infatti, il filosofo di Prossnitz aveva citato l'idea secondo cui «il carattere è connaturato con la nostra intera costituzione psicofisica e perciò tutto il filosofare sulla virtù e il vizio sono comunque praticamente

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 62.

<sup>42</sup> Ivi, p. 63.

<sup>43</sup> Ivi, p. 45.

inutili»<sup>44</sup> e, l'aveva citato come un esempio del progressivo avanzare dello scetticismo sin nelle più profonde radici dell'etica. L'idea, quindi, che l'etica possa essere solo una disciplina normativa, che sia impossibile tradurre l'assunzione valutativa fondamentale in uno scopo, in modo da rendere l'etica anche una tecnologia, una disciplina pratica, non sembra corrispondere all'idea husserliana di un'etica scientifica.

Se, come dimostra l'esempio di Schopenhauer, non ogni disciplina normativa implica o include una tecnologia, «ogni tecnologia include una disciplina normativa» perché, prima di poter elaborare i metodi attraverso cui ottenere lo scopo rappresentato dall'assunzione normativa fondamentale, è comunque sempre necessario conoscere le norme in base alle quali è possibile sapere quali predicati sono compatibili con il predicato positivo posto dalla norma fondamentale stessa.

Una disciplina normativa, quindi, non è di per sé necessariamente una disciplina pratica<sup>45</sup>, ovvero, secondo il senso che Husserl dà a questo concetto nelle pagine dei *Prolegomeni*, non è una disciplina «che si riferisce al raggiungimento pratico» di un fine. In queste pagine, infatti, il concetto di disciplina pratica si identifica completamente con quello di tecnologia.

Nel § 16 dei *Prolegomeni*, infine, Husserl affronta la questione del rapporto fra discipline teoretiche e discipline normative sostenendo la tesi secondo la quale «ogni disciplina normativa, e *a fortiori* ogni disciplina pratica, presuppone come fondamento una o più discipline teoretiche»<sup>46</sup>. L'argomentazione husserliana è la seguente: le discipline normative, per come egli le ha illustrate sono costituite da una norma fondamentale che rende possibile la formulazione di un certo numero di proposizioni normative su di essa fondate. Tali proposizioni hanno tutte un'identica idea della normatività, una «idea comune della commisurazione alla norma fondamentale»<sup>47</sup>. Ma, oltre a ciò, ciascuna di tali proposizioni si distingue dalle altre per un proprio contenuto teoretico, cioè si riferisce ad uno stato di cose (nell'etica, l'agire) al quale essa, appunto, dà, commisurandosi alla norma fondamentale, la norma<sup>48</sup>. Questo riferirsi ad uno stato di cose, così come anche la mediazione della commisurazione alla norma

<sup>44</sup> Husserliana XXVIII, pp. 382-383.

<sup>45</sup> Nelle Lezioni del 1914, Husserl specificherà, infatti, che una disciplina pratica è una disciplina che ha a che fare, appunto, con l'agire e, in particolare, nel caso dell'etica, con l'agire razionale. Cfr. Lezioni del 1914, pp. 45-47.

<sup>46</sup> RL, p. 63.

<sup>47</sup> Ivi, p. 64.

<sup>48</sup> Così si esprimono al proposito R. Bernet, Kern e Marbach: «Ogni proposizione normativa (...) dà la norma ad un concreto stato di cose e sottostà contemporaneamente alla norma fondamentale», R. Bernet - I. Kern - E. Marbach, *Edmund Husserl*, trad. it., cit., p. 42.

fondamentale che si attua in questo riferimento non è, secondo Husserl, un nesso normativo, bensì un *nesso teoretico*. Esso, infatti non esprime un «dover essere» bensì esprime il sussistere o meno di un rapporto oggettivo fra stati di cose e, come Husserl ha affermato nel §14, indicare «ciò che è» è il compito specifico delle scienze teoretiche<sup>49</sup>:

«Ogni proposizione esprime l'idea di un rapporto di commisurazione tra la norma e ciò che viene regolato normativamente; ma se facciamo astrazione dall'interesse della valutazione, questo stesso rapporto si caratterizza oggettivamente come un rapporto fra condizione e condizionato, che nella proposizione normativa corrispondente si presenta come sussistente o non sussistente»<sup>50</sup>.

La forma teoretica specifica del riferimento allo stato di cose sotteso in ogni proposizione normativa è, dunque, il rapporto fra condizione e condizionato. Esso è, a sua volta, esprimibile in un'ulteriore proposizione che non contenendo più l'idea della normatività si presenta come una proposizione puramente teoretica:

«ogni proposizione normativa della forma “Un A deve essere B” include la proposizione teoretica: “Soltanto un A che sia B ha le qualità C”, dove con C intendiamo il contenuto costitutivo del predicato normativo “buono” ([...] in breve ciò che è caratterizzato come buono all'interno di un certo ambito dall'assunzione valutativa fondamentale). La nuova proposizione è una proposizione puramente teoretica, essa non contiene più nulla che concerne l'idea della normatività»<sup>51</sup>.

Ciascuna scienza normativa, quindi, affinché sia effettivamente scienza deve indagare i nessi teoretici sottesi alle sue proposizioni normative: se essa consiste nell'indagine delle «relazioni intercorrenti fra gli stati di cose che debbono essere regolati normativamente e la norma fondamentale» essa deve pure indagare «il nucleo teorico costitutivo di queste relazioni e penetrare perciò nelle sfere delle scienze teoretiche corrispondenti»<sup>52</sup>. In altre parole, secondo Husserl, ciascuna disciplina normativa sottende una disciplina teoretica che ne fonda la scientificità.

Questa dipendenza può assumere diversi gradi: può accadere, afferma il filosofo di Prossnitz, che le conoscenze teoretiche necessarie ad una determinata scienza normativa siano di utilità e rilevanza secondaria, in quanto il loro esserci o meno non implica la soppressione stessa della scienza normativa in questione. Oppure può

---

<sup>49</sup> Cfr. RL, p. 57.

<sup>50</sup> Ivi, p. 64.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ivi, p. 65.

accadere che la conoscenza dei nessi teoretici determini la possibilità di stessa una determinata scienza normativa. L'esempio scelto da Husserl per illustrare questa duplice possibilità riguarda, non a caso, l'etica:

«Tutte le proposizioni che si riferiscono alla possibilità di realizzazione pratica non toccano l'ambito delle mere norme della valutazione etica. Se queste norme vengono meno, oppure se vengono meno le conoscenze teoretiche che sono al loro fondo, non vi è in generale alcuna etica; se vengono meno le prime proposizioni, allora viene a cadere unicamente la possibilità di una praxis etica, cioè di una tecnologia dell'agire morale»<sup>53</sup>.

L'esempio husserliano, in realtà, non è illustrato in modo particolarmente felice. Esso infatti sovrappone al discorso sul rapporto fra l'etica normativa e quella pratica quello sul rapporto fra discipline teoretica e normative. Stando a quanto Husserl aveva affermato in precedenza<sup>54</sup>, invece, il rapporto fra etica normativa e etica pratica è un rapporto di fondazione che dipende da un'assunzione di natura teoretica ma che non si risolve in un rapporto teoretico. Il rapporto teoretico di fondazione è fra entrambe le etiche (l'etica come disciplina pratica e come scienza normativa) e l'etica come scienza teoretica. È, infatti, l'assunzione teoretica sul carattere che, nell'esempio dell'etica di Schopenhauer, pur rendendo impossibile l'etica pratica rende possibile quella normativa. In definitiva, come è già emerso dall'esame delle Lezioni del 1897, la tesi husserliana - qui espressa con maggior rigore argomentativo - è che solo la conoscenza di certe classi di nessi teoretici rende possibile la fondazione scientifica dell'etica come disciplina normativa e, in subordine, come disciplina pratica.

Il problema che si pone a questo punto - e che per la sua estensione non è affrontato nei *Prolegomeni* - è quello di capire quale scienza teoretica si occupi di conoscere i fondamenti essenziali dell'etica come disciplina normativa e pratica, ovvero di capire su quale scienza teoretica sia possibile fondare l'etica come una scienza nel senso di scienza esposto da Husserl in apertura ai *Prolegomeni*.

Questi ultimi, d'altro canto, già danno una risposta parziale: essendo la logica pura dottrina della scienza, fondamento della scientificità dell'idea stessa di scienza per come Husserl l'ha definita, essa sarà necessariamente fondamento della scientificità dell'etica scientifica così come di ogni altra disciplina scientifica in generale. La logica pura, infatti, è la scienza di quelli che potremmo definire come i fondamenti teoretici

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 66.

<sup>54</sup> Cfr. l'esempio di Schopenhauer.

essenziali della stessa scientificità. È per questo che il rapporto fra logica ed etica per Husserl pur caratterizzabile come un rapporto di analogia rimane pur sempre un rapporto di dipendenza secondo il quale alla logica, alla ragione teoretica, è assegnato un valore di predominanza.

### 3. *Etica del contenuto e etica della forma.*

La discussione husserliana sul rapporto fra scienze normative e teoretiche merita di essere articolata in una prospettiva più generale. Essa è portatrice di una prospettiva sull'etica che possiamo definire *etica del contenuto*.

Nella prospettiva husserliana, come si è visto, è possibile, anzi necessario, costruire un'etica razionale, in quanto al fondo di qualunque enunciato normativo, ovvero di qualunque enunciato che faccia riferimento ad un valore, vi è un *contenuto informativo*, descrittivo, che può essere colto da una scienza teoretica<sup>55</sup>. In primo luogo, un giudizio normativo afferma qualcosa su un certo valore, è conoscenza del valore come oggetto: «un guerriero deve essere coraggioso» indica che fa parte della bontà l'essere coraggioso. In secondo luogo, un giudizio di valore (una valutazione di un qualcosa) afferma un predicato di valore ad un determinato oggetto: si pone come conoscenza del predicato assiologico di un determinato qualcosa. Il fondamento di tale predicazione, così come della predicazione del coraggio alla bontà del guerriero, deve, per Husserl, essere razionale, vincolante, oggettivo. In caso contrario l'etica stessa sarebbe impossibile. Il razionalismo etico husserliano, quindi, ha un duplice livello: è fondazione razionale della predicazione nella conoscenza dei valori come oggetti così come della predicazione nei giudizi di valore *sugli* oggetti (giudizi in cui il valore non è l'oggetto specifico dell'intenzione giudicante).

Questa prospettiva sull'etica si contrappone all'etica tradizionale, quella contro la quale Husserl, Brentano e Hume hanno costruito le proprie riflessioni. Se, infatti, si afferma che il bene è ciò che è in quanto frutto della imperscrutabile scelta divina lo si determina come un qualcosa che non può essere razionalmente spiegato, bensì solo accolto in una rivelazione. L'accoglimento del bene in quanto evento che si sottrae alla comprensione razionale, d'altro canto, caratterizza anche quelle etiche fondate sul

---

<sup>55</sup> A questo proposito si veda anche M. Barale, *Postfazione a Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, a cura di C. La Rocca, Milano, Il Saggiatore, 1990: «ogni enunciato normativo oggettivamente valido può e deve essere ricondotto a un enunciato descrittivo capace di cogliere relazioni essenziali tra i dati di una realtà ideale», p. 206.

primato della tradizione, ovvero sulla sua sottrazione dalla possibile critica soggettivo-individuale. Queste etiche, in una certa misura, possono essere definite come *etiche della forma*, ovvero come riflessioni nelle quali il problema etico si concretizza nella determinazione delle forme attraverso le quali si può dare all'uomo un contenuto assiologico e normativo che, al contempo, si sottrae alle sue capacità di comprensione e definizione.

In quale misura l'etica formale costruita da Husserl è un'etica della forma in questo senso? In quale misura essa è, invece, un'etica del contenuto nel senso sempre indicato dalla tradizione?

All'interno della definizione generale di etica del contenuto che abbiamo dato bisogna, infatti, distinguere quelle etiche che, preso atto della possibilità da parte della ragione di determinare il contenuto informativo della norma e dei principi assiologici, ritengono che l'etica possa svolgersi nel senso della determinazione necessaria e universale di ciò che è il bene e, in particolare, di ciò che è il bene in sé - ovvero, nella determinazione a priori del contenuto informativo assiologico.

In questa prospettiva l'etica husserliana appare più come un'etica della forma che non del contenuto. Nelle Lezioni del 1914, ma già nelle *Ricerche Logiche*, Husserl sostiene la possibilità di determinare a priori il contenuto delle proposizioni (normative o teoretiche) nel senso della determinazione a priori di ciò che spetta necessariamente ad un *quid* affinché esso possa essere il *quid* di una determinata specie di atto intenzionale. La determinazione del contenuto è, in altri termini, determinazione delle condizioni di possibilità di un'oggettività in quanto ciò che appare in un possibile vissuto intenzionale di un determinato tipo. Dal punto di vista tradizionale delle etiche del contenuto è un piano che appare come pura e insufficiente forma.

In realtà, come sarà più chiaro oltre<sup>56</sup>, sono gli stessi termini di forma e contenuto a ricevere una diversa e particolare determinazione all'interno della riflessione etica husserliana. A conclusione delle Lezioni del 1914, Husserl - dopo aver distinto tra etica formale e materiale e aver definito i rispettivi ambiti - afferma che «su questo terreno la contrapposizione tra formale e materiale può essere diversamente orientata - temi che non posso qui esporre più approfonditamente.»<sup>57</sup>. La trattazione di tale questione, infatti, richiede - prosegue Husserl - un impegno verso una «fenomenologia

---

<sup>56</sup> Cfr., *infra*, cap. 4.

<sup>57</sup> Lezioni del 1914, p. 155.

pura della ragione volitiva e valutativa, che a sua volta si inquadra in una fenomenologia generale della coscienza in generale», ovvero richiede ciò che Husserl annuncia spesso nelle sue lezioni sull'etica come necessario ma che, di fatto, si ritrova organicamente trattato solo nel quadro delle opere logiche e toeretiche<sup>58</sup>.

#### 4. *L'etica e i Prolegomeni: la definizione della prima strategia*

Nel terzo capitolo dei *Prolegomeni* Husserl esamina la controversia fra psicologisti e anti-psicologisti in merito ai fondamenti della logica. Ciò che innanzitutto interessa ai fini di questo lavoro è un'osservazione mossa da Husserl nel paragrafo 20. Per quanto gli anti-psicologisti, sostiene il filosofo di Prossnitz, abbiano sin qui fallito nel tentativo di mostrare il carattere non psicologico delle leggi e dei concetti della logica, essi si approssimavano alla verità

«nella misura in cui notarono nella logica tradizionale un insieme di verità teoreticamente omogenee che non potevano essere attribuite alla psicologia, né a qualsiasi altra scienza particolare e che perciò facevano pensare ad un regno autonomo di verità»<sup>59</sup>.

Questa condizione, infatti, ovvero il fatto che i principi logici fossero stati correttamente individuati e che dunque essi potessero essere riconosciuti, a buon diritto, come non psicologico-empirici è ciò che distingue la situazione della logica da quella dell'etica. Come Husserl affermerà nelle Lezioni del 1914, infatti, i principi dell'etica (formale) non sono mai stati correttamente formulati, ovvero essi sono stati

---

<sup>58</sup> Sul rapporto fra etica formale e materiale si veda anche: P. Basso – P. Spinicci, *Indicazioni per una lettura dei "Lineamenti di etica formale" di Edmund Husserl. Introduzione a E. Husserl, Lineamenti di etica formale*, cit. Come stato recentemente suggerito da Benoist nel convegno *Fenomenologia della ragion pratica: l'etica di Husserl* (Parma, 28-29 Marzo 2003) l'etica di Husserl, in quanto *etica del contenuto*, appare direttamente in contrasto con alcune delle più recenti formulazioni etiche in campo analitico, in particolare quelle che fanno riferimento alla lezione di Wittgenstein. Questi, come è noto, nelle sue discussioni col Circolo di Vienna, aveva operato una critica radicale ad ogni interpretazione contenutistica del bene: affermare che il bene abbia un contenuto teoreticamente conoscibile significa doversi porre nella necessità di spiegare teoreticamente in cosa consista la bontà del bene. Ma questo è, secondo Wittgenstein, impossibile. Il bene non può essere conosciuto, nel senso di spiegato, perché il bene non è un oggetto vero e proprio, non è un *fatto*. Secondo una prospettiva che deriva sin dalle ultime affermazioni del *Tractatus*, il bene può solo essere accolto nella sua sostanziale enigmaticità. Esso è segnato, lungo tutta l'evoluzione del pensiero del filosofo austriaco, dall'appartenere all'ambito di «ciò che non può essere detto» nel senso del dire che è affermare, predicare, conoscere. Muove da qui la critica ad ogni tentativo di costruzione *razionale* dell'etica. Di Benoist si tenga presente, per quanto riguarda la lettura della caratterizzazione dell'intenzionalità husserliana nelle *Ricerche Logiche* come non coincidente con l'oggettivizzazione propria degli atti logico-teoretici: J. Benoist, *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification (Problèmes et controverses)*. Paris, J. Vrin, 2002.

Il confronto fra la concezione del bene di Husserl e quella di Wittgenstein, inoltre, appare ancora più significativa se si dà credito a quell'interpretazione secondo la quale anche questi abbia, in principio, abbracciato una prospettiva ideal-platonica sulle oggettività logiche. Se così fosse, infatti, sarebbe interessante giudicare in che misura la specificità dell'etico meglio emerga da una prospettiva come quella di Husserl che ha inizialmente teso ad estendere un vincolo simile a quello ideale anche all'ambito delle valutazioni, o quella di chi, come Wittgenstein, abbia sin da principio rifiutato proprio tale estensione.

<sup>59</sup> RL, p. 76.

formulati ma in un senso che non corrisponde al loro contenuto<sup>60</sup>.

È questo il limite fondamentale dell'analogia fra la logica e l'etica e, corrispettivamente dell'analogia da Husserl stesso indicata fra la confutazione dello psicologismo logico e la confutazione di quello etico. Per il resto - un resto che però riguarda il senso stesso dei principi etici, il loro non essere, come Husserl afferma nelle Lezioni del 1914 il puro analogo di ciò che in logica si intende con principio<sup>61</sup> - l'argomentazione husserliana dei *Prolegomeni* procede in un senso perfettamente analogo a quella che sarà utilizzata da Husserl nel 1914. Si tratta, evidentemente, di un possibile punto debole del ragionamento husserliano. D'altro canto, è lo stesso metodo dell'analogia ad apparire *fenomenologicamente* debole: il riscontrare la possibilità di procedere analogamente nella confutazione dello scetticismo etico e di quello logico come indicazione di una più generale analogia fra le due ragioni corrispondenti vale, appunto, solo nei limiti di un'indicazione. Ad essa è necessario, dal punto di vista del principio metodico della fenomenologia, affiancare come sua fondazione la descrizione di un'analogia nella struttura degli atti dai quali tali ragioni, rispettivamente, emergono. Come vedremo, però, proprio su questo punto - il meno esplicito e articolato nella riflessione husserliana, ma allo stesso tempo quello più chiaramente indicato da Husserl stesso come fondamentale - l'argomentazione husserliana appare in difficoltà: la teoria dell'omogeneità del contenuto fenomenologico degli atti significanti, percettivi e affettivi troverà un limite fondamentale nel diverso ruolo della rappresentanza nelle diverse forme di apprensione degli atti.

L'argomentazione husserliana contro lo psicologismo è nota: qui, dunque, ci si limiterà a darne una versione sintetica, tesa a rintracciarne l'origine secondo una linea di derivazione relativa allo stesso concetto di intenzionalità (una linea di derivazione che si rivelerà utile allorché il discorrere husserliano relativo agli atti affettivi porterà in evidenza problematica tale concetto). Una attenzione maggiore sarà, successivamente, riservata a quei luoghi dei *Prolegomeni* nei quali l'analogia fra la ragion pratica e quella teoretica, facendosi più esplicita, illumina indirettamente la stessa concezione husserliana dell'etica.

---

<sup>60</sup> Cfr., Lezioni del 1914, pp. 55-56.

<sup>61</sup> Ivi, p. 57.

Come è noto Husserl, ereditando il principio metodologico di Brentano (secondo il quale ogni concetto va ricondotto ai vissuti in cui esso si definisce), ha ereditato anche quello straordinario strumento euristico costituito dal concetto di intenzionalità<sup>62</sup>. In un primo tempo tale eredità non ha comportato la messa in discussione di entrambi i lati della definizione brentaniana. Husserl, in altre parole, ha in principio, ritenuto l'intenzionalità sia come proprietà dei fenomeni psichici (la relazionalità intrinseca dei vissuti della coscienza), sia come proprietà di una classe particolare di «oggetti», quelli intenzionali. L'oggetto di cui siamo coscienti non è, per Brentano, una realtà oggettiva trascendente, bensì un qualcosa di immanente alla coscienza stessa attraverso cui facciamo in qualche modo *riferimento* al reale. In quel descrivere che è un chiarire l'oggettualità intenzionale - l'unica, d'altro canto, della quale possiamo avere certezza - non dovremo, dunque, muovere dal reale, bensì dalle operazioni psichiche della nostra stessa coscienza.

La *Filosofia dell'aritmetica*<sup>63</sup> è, in effetti, costruita in tal modo: nel tentativo di fondare i concetti dell'aritmetica (ovvero le forme quantitative con le quali organizziamo la nostra esperienza, innanzitutto i numeri), Husserl ritiene che essi non possano essere considerati come proprietà reali delle cose e quindi, secondo la lezione di Brentano, li intende come forme intenzionali (aventi un'esistenza "mentale") la cui origine va chiarita attraverso l'analisi delle operazioni psicologiche della coscienza ad esse correlate.

Progressivamente – grazie ad un percorso complesso<sup>64</sup> - Husserl giunge a riconoscere che i concetti logici (le forme logiche di organizzazione dell'esperienza) non hanno la loro origine sul piano delle operazioni psichiche. Essi, in quanto *entità ideali*, sono le condizioni a priori di ogni possibile conoscenza, valide a prescindere dal fatto che esista o meno un soggetto conoscente: sono le *forme* oggettive in cui gli oggetti si

---

<sup>62</sup> Non si farà qui riferimento alla questione, accennata nel capitolo introduttivo, di quanto il concetto husserliano di intenzionalità sia direttamente o meno riconducibile al quadro problematico posto da Brentano. Ciò che, nel conteso di questo capitolo, conta è infatti rintracciare come dalla messa in questione husserliana del concetto brentaniano di intenzionalità- comunque e in qualunque tempo essa avvenga- emerga una linea di sviluppo del suo argomento contro lo psicologismo che sarà analoga a quello contro l'empirismo etico. Per un'analisi del rapporto fra la prima riflessione husserliana sull'intenzionalità e Brentano, cfr. S. Besoli, *Introduzione a E. Husserl, Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, il melangolo, Genova, 1999.

<sup>63</sup> E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, M.Nijhoff, Den Haag, vol. XII, p. 15, trad. it. a cura di G. Leghissa, *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001.

<sup>64</sup> A questo proposito cfr. S. Besoli, *Introduzione a E. Husserl, Logica Psicologia Fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, cit. Besoli fa notare come sin dall'inizio la riflessione husserliana sul concetto brentaniano di *rappresentazione simbolica* origini una caratterizzazione dell'attività conoscitiva in grado di porre in questione l'immanentismo brentaniano e la sua confusione fra immanenza e realtà.

danno e si articolano nel contesto conoscitivo. Tali nessi ideali, tuttavia, si manifestano negli atti della coscienza: sono le modalità a priori dell'articolarsi della coscienza stessa. È necessario, dunque, secondo una nuova versione dello stesso principio brentiano, individuare la correlazione fra gli *oggetti* ideali e i *vissuti psichici soggettivi*.

Questa indagine non dovrà chiarire l'origine degli enti ideali attraverso l'esame dei vissuti di coscienza come fatti del mondo fisico, biologico, storico o sociale, finendo così per fondare la logica su una scienza particolare del mondo empirico: dai dati di fatto, per definizione contingenti, non possono derivarsi forme universali valide a priori, ma solo leggi valide relativamente.

Muove da queste esigenze l'argomentazione polemica dei *Prolegomeni*: l'obiettivo di questa prima parte delle *Ricerche Logiche*, infatti, è dimostrare l'insostenibilità stessa dello psicologismo in quanto empirismo. Nel farlo Husserl utilizza un argomento derivato dalla tradizione (risalente sin dalla confutazione platonica del relativismo protagoreo nel *Teeteto*): lo psicologismo è un empirismo, l'empirismo in tutte le sue forme (che derivi l'ideale dal mondo fisico, storico, o biologico) si trasforma in una forma di scetticismo e lo scetticismo gnoseologico è insostenibile perché autocontraddittorio. Chi afferma la derivazione empirica delle leggi logiche ne afferma la validità relativa e, dunque, pur utilizzando tali leggi per formulare la sua affermazione contraddice nel *contenuto* di tale affermazione il *senso* di tali leggi.

Nel formulare questa argomentazione Husserl fa spesso uso dell'analogia fra l'etica o alle scienze normative in generale e la logica.

Il § 19 dei *Prolegomeni* discute di uno degli argomenti usati dagli anti-psicologisti: la logica non può fondarsi sulla psicologia in quanto la prima è una scienza normativa, la seconda una empirica e dai fatti non possono essere ricavate le norme, bensì solo leggi naturali. Nel discutere tale argomento Husserl utilizza spesso citazioni in cui l'analogia logica-morale è esplicita:

«Così si legge nella elaborazione di Jäsche (...): “Alcuni logici presuppongono principi psicologici nella logica. Ma introdurre simili principi nella logica è tanto assurdo quanto *derivare la morale dalla vita*”»<sup>65</sup>.

«Una posizione analoga assume Herbart quando (...) obietta che questo errore non è meno grave di quello in cui incorrerebbe *una teoria morale che iniziasse da una storia delle inclinazioni naturali, impulsi e debolezze umane*; e anche quando (...) si

---

<sup>65</sup> RL, p. 71, corsivo mio.

richiama (...) alla logica come etica»<sup>66</sup>.

«sottolinea Sigwart: nella considerazione psicologica del pensiero “l’opposizione tra vero e non perde qualsiasi funzione.. ed analogamente l’opposizione fra bene e male nell’agire umano non è di natura psicologica»<sup>67</sup>.

Qual è il giudizio di Husserl su tali argomentazioni in cui l’analogia fra logica ed etica è posta nel senso di intendere entrambe come discipline normative? Husserl nel paragrafo 19 non prende esplicitamente posizione, si limita definire «strane» tali argomentazioni e a mostrare come ad esse sia sempre possibile opporre la controargomentazione: «Come se ogni dovere non si fondasse necessariamente su un essere ed ogni etica non fosse al tempo stesso una fisica»<sup>68</sup>.

Che, in realtà, si tratti di un’argomentazione che Husserl considera inaccettabile emerge molto oltre, nel § 43:

« L’opposto di legge naturale come regola empiricamente fondata di un essere e di un accadere fattuale non è la *legge normale* come prescrizione, ma la *legge ideale* nel senso di una legalità che si fonda puramente nei concetti e che perciò non è empirica (...) i logici formalisti (...) misconosc[ono] la differenza fra leggi teoretiche, che sono predestinate dal loro stesso contenuto ad assolvere una funzione regolativa della conoscenza, e leggi normative, che hanno *di per se stesse* ed *essenzialmente* il carattere di prescrizioni.»<sup>69</sup>.

L’argomentazione degli anti-psicologisti è «strana» perché confonde il carattere ideale della logica, che è quello che la definisce in quanto tale, con la sua possibile traduzione in una disciplina normativa. Per quanto inaccettabile relativamente alla logica, quindi, tale argomentazione - in quanto argomentazione, teoria e non in quanto prescrizione, richiesta - non è immediatamente problematica relativamente all’etica in quanto disciplina normativa.

Certo, l’etica in quanto disciplina normativa deve fondarsi su una corrispondente scienza teoretica, ma tale scienza non ha il carattere di idealità della logica. Non a caso quella che qui è considerata un’argomentazione «strana» verrà ripresa da Husserl nelle Lezioni del 1914 senza che tale carattere di «stranezza» venga mai posto in evidenza.

Nel § 2 della *Sezione Prima* di queste Lezioni Husserl afferma:

«L’idealista [l’analogo dell’anti-psicologista dei Prolegomeni] dirà: come l’idea

<sup>66</sup> Ivi, pp. 71-72, corsivo mio.

<sup>67</sup> Ivi, p. 73.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 73-74.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 174-175.

della verità non può essere tratta dalla psicologia della conoscenza, così l'idea del bene morale e della plausibilità pratica in generale non può esserlo dalla psicologia delle funzioni emotive delle funzioni pratiche. *Dai fatti non si possono spremere idee*. Così non appena escludiamo *su questi due fronti* le idee, ecco che le discipline normative e pratiche- che tradizionalmente chiamiamo logica ed etica- perdono il loro nucleo teorico e il loro senso proprio»<sup>70</sup>.

In questo passo Husserl sembrerebbe considerare valida sia per la logica che per l'etica l'argomentazione che nei *Prolegomeni* considerava inaccettabile per la logica proprio perché nelle Lezioni del 1914 è in gioco il carattere pratico e normativo della scienza. Il problema, a ben vedere, verte su quanto Husserl stesso afferma nelle Lezioni del 1914, sul fatto che i principi etici non sono esattamente analoghi ai principi logici, sul fatto che il senso del dovere non è analogo a quello dell'ideale. Ecco perché, sempre in queste lezioni, l'argomentazione anti-scettica proposta nei *Prolegomeni* verrà ad essere ridefinita nel senso di un «controsenso pratico».

Si tratterà di vedere, allorché si prenderà in esame tale controsenso<sup>71</sup>, se esso possa essere realmente considerato, alla luce delle differenze che è sembrato qui possibile individuare, come fa Husserl, «un controsenso *del tutto analogo* a quello che abbiamo messo in luce nello scetticismo teoretico estremo»<sup>72</sup>.

### **5. Il paragrafo 15 della Quinta Ricerca Logica, una terza struttura degli atti: gli atti di sentimento**

Nel paragrafo 15 della *Quinta Ricerca Logica* Husserl sottopone a verifica il modo in cui, fino a questo punto delle *Ricerche*, ha descritto le caratteristiche di un vissuto tali da renderlo coscienza di un qualcosa: vissuto intenzionale, atto. Nel fare ciò prende in considerazione una possibile obiezione, se, cioè, tale modo non sia inficiato dall'essere una specie particolare di vissuti (dei «vissuti appartenenti ad uno stesso genere fenomenologico»<sup>73</sup>) descrivibile, in base alle caratteristiche sue proprie, sia come intenzionale che, allo stesso tempo, come non-intenzionale. Scrive, infatti:

«Si potrebbe, cioè, avanzare il dubbio che il punto di vista secondo cui i vissuti

<sup>70</sup> Lezioni del 1914, p. 33, corsivo mio.

<sup>71</sup> Cfr., infra, cap. 4.

<sup>72</sup> Lezioni del 1914, p. 55, corsivo mio.

<sup>73</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX, a cura di U. Panzer, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1984, trad. it. *Ricerche Logiche*, vol. 2, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 176. A seguire i riferimenti alla traduzione italiana del secondo volume delle *Ricerche Logiche* saranno indicati dalla sigla RL 2 seguita dal numero di pagina.

vengono distinti in intenzionali e non-intenzionali [quello proposto da Husserl] sia puramente estrinseco, in modo tale che gli stessi vissuti ovvero i vissuti appartenenti ad un unico e identico genere fenomenologico potrebbero ora avere ora non avere un riferimento intenzionale all'oggetto»<sup>74</sup>.

La questione è, quindi, se la descrizione husserliana di ciò che rende un vissuto intenzionale sia aderente alla realtà fenomenologica dell'atto stesso, oppure se sia «puramente estrinseca», ovvero dipenda non da ciò che caratterizza il vissuto ma da qualcosa che è estraneo ad esso come, per esempio, l'oggetto a cui esso si rivolge<sup>75</sup>. Si tratta, come è evidente, di un problema centrale della caratterizzazione husserliana dell'intenzionalità ed è altrettanto significativo che, proprio a tal proposito, Husserl prenda in considerazione la descrizione dei vissuti di sentimento: «Questa controversia verteva essenzialmente su certi fenomeni della sfera dei sentimenti»<sup>76</sup>.

La difficoltà relativa all'intenzionalità dei sentimenti traduce quella difficoltà che abbiamo definito propria della posizione brentaniana del problema dell'etica<sup>77</sup>: dall'alternativa se i sentimenti siano oppure no atti dipende la possibilità che essi, intendendo un'oggettività, manifestino la relazione ad un qualcosa come un valore o un predicato di valore. Un qualcosa che, appunto, non sia semplice affezione soggettivo-empirica ma manifestazione di un'oggettività e che, perciò, fondi non solo la possibilità di una scienza etica, ovvero di una scienza di oggettività assiologiche, ma costituisca la base ultima della confutazione del relativismo e dello scetticismo etico stesso. La valenza etica del § 15, oltre che la sua centralità nel contesto argomentativo proprio alle *Ricerche Logiche*, è, dunque, evidente.

Il problema, per come lo pone Husserl, deriva dall'apparente possibilità di considerare i sentimenti sia come atti in cui si manifesta un qualcosa<sup>78</sup> sia come semplici stati soggettivi. Tale possibilità, infatti, apre la via a due diverse interpretazioni: si può ritenere che «il carattere intenzionale [sia] essenziale alla classe dei sentimenti» e, quindi, affermare che nel caso in cui tale carattere non si dia non si tratti punto di sentimenti; oppure si può affermare che «il riferimento intenzionale» non appartenga ai sentimenti che in modo «improprio», derivando piuttosto dall'essere tali atti, nei casi in

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Secondo Lanfredini, questo è il modo in cui si caratterizza l'intenzionalità in Brentano, cfr. R. Lanfredini, *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>76</sup> RL 2, p. 176.

<sup>77</sup> Cfr., *infra*, Introduzione.

<sup>78</sup> Husserl cita ad esempio il caso del piacere che si prova ascoltando una melodia o il fastidio verso un fischio acuto, cfr. RL 2, p. 177.

cui tale riferimento sembra darsi, intessuti con delle «rappresentazioni» alle quali esso, in realtà, spetterebbe. Quest'ultima possibilità - come Husserl stesso non manca di osservare - «non conterrebbe di per se stessa alcuna obiezione»<sup>79</sup>, essa, cioè, non consiste nell'affermazione della non-intenzionalità dei sentimenti:

«Brentano, che difende l'intenzionalità dei sentimenti, afferma, d'altro lato, *non senza cadere in contraddizione con se stesso*, che i sentimenti, come tutti gli atti che non sono mere rappresentazioni, hanno tuttavia alla loro base delle rappresentazioni»<sup>80</sup>.

Perché la seconda possibilità pur non contenendo in se stessa alcuna obiezione si traduce invece in una contraddizione nella sua formulazione ad opera di Brentano?

La validità della tesi secondo la quale il carattere intenzionale dei sentimenti derivi dal «rapporto di connessione con una relazione intenzionale»<sup>81</sup> consiste, secondo Husserl, nel porre un'evidenza descrittiva: il fatto che i sentimenti siano intenzioni fondate su altre intenzioni, che essi abbiano, quindi, anche un riferimento ad una duplice oggettualità:

«Secondo Brentano, vi sono qui *due* intenzioni basate l'una sull'altra, quella fondante esibisce l'oggetto *rappresentato*, quella *fondata* l'oggetto del sentimento (...) Secondo la concezione opposta sussiste qui soltanto una intenzione: quella rappresentativa. Se si considera attentamente questa situazione nel modo in cui essa viene colta fenomenologicamente, sembra che la concezione di Brentano sia decisamente da preferire»<sup>82</sup>.

Brentano, quindi, avrebbe ragione nel riconoscere il carattere di atto fondato del sentimento e nel sostenere che il rapporto di fondazione consista nella presenza di un duplice carattere d'intenzione a cui corrisponde un duplice oggetto. Quando, secondo l'esempio husserliano, proviamo piacere per una melodia, noi, allo stesso tempo, ci rappresentiamo la melodia. Ma non abbiamo la rappresentazione pura e semplice alla quale si aggiunge, poi, l'atto del provare piacere come vissuto che non ha alcun riferimento alla melodia e che si aggiunge alla rappresentazione di questa per via puramente associativa; abbiamo, piuttosto, «un'unità fenomenologica» fra gli atti, un loro riferirsi, oltre che ai loro oggetti specifici, anche a qualcosa di «interdipendente»<sup>83</sup>. L'errore di Brentano, quello che rende in qualche modo «contraddittoria» la sua

---

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Ibidem, corsivo mio.

<sup>81</sup> Ivi, p. 178.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem.

argomentazione, consisterebbe proprio nel modo in cui ha inteso il rapporto di fondazione fra gli atti.

L'affermazione di Husserl sul limite della descrizione brentaniana dell'intenzionalità dei sentimenti è, quindi, innanzitutto un primo passo verso la critica del modo in cui questi ha inteso i rapporti e la gerarchia dei vissuti. Ovvero, rappresenta il primo passo dell'argomentazione con la quale Husserl mette in questione il principio brentaniano secondo il quale ogni vissuto o è una rappresentazione oppure si fonda su di una rappresentazione, culminante nella sua riformulazione rispetto al carattere oggettivante degli atti.

Ma si tratta, in questo caso specifico, anche di una critica rivolta al modo in cui Brentano descrive il «che cosa» in cui consiste il rapporto di fondazione stesso. Per Brentano il «carattere associativo di unità» fra gli atti è un carattere psicologico-empirico. Per Husserl esso dipende dal *contenuto oggettivo* degli atti stessi. In questo senso Husserl cita come esempio della possibilità di reperire fenomenologicamente il riferimento interdipendente il seguente:

«è fenomenologicamente reperibile un riferimento interdipendente: una rappresentazione, ad esempio quella di *Napoli* comporta quella di *Vesuvio*, che è collegata con la precedente in modo tale che, in rapporto agli oggetti rappresentati (...) diciamo che *l'uno ci ricorda l'altro*»<sup>84</sup>.

In questo caso (quello del ricordo), analogamente al caso dell'intreccio fra rappresentazione e sentimento, abbiamo due oggetti intesi che rimangono oggetti di intenzioni indipendenti per quanto essi, nell'intreccio delle intenzioni, siano associati<sup>85</sup>. Ed essi sono associati per ciò che sono in quanto contenuti oggettivi di rappresentazione.

L'intreccio fra rappresentazione e sentimento, quindi, è un intreccio che dipende dai contenuti oggettivi (si potrebbe dire da ciò che le due diverse intenzioni rispettivamente, in senso lato, rappresentano). Ma esso ne dipende, non manca di osservare Husserl, in un modo più *essenziale* di quanto ne dipenda l'intreccio di rappresentazioni nel ricordo:

«È inoltre chiaro che questo riferimento fenomenologico-associativo è *extra-essenziale* ed esso non può dunque essere posto, in certo modo, sullo stesso piano del riferimento del piacere al suo oggetto»<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Scrive Husserl: «i riferimenti intenzionali non si confondono nell'associazione», ivi, p.179.

<sup>86</sup> Ibidem, corsivo mio.

Tale essenzialità vuol dire innanzitutto che l'associazione fra piacere e oggetto (fra sentimento come atto e rappresentazione come presentazione dell'oggetto) è un'associazione a priori. È per questo che essa non può essere messa sullo stesso piano della relazione di *causa ed effetto*: non accade perché l'oggetto è causa del nostro piacere nei suoi confronti, perché tale relazione è una relazione che avviene sul piano empirico del mondo fisico, mentre l'associazione in questione, dal punto di vista fenomenologico, conta come associazione a priori. Si tratta, come non manca di osservare Husserl, di qualcosa che ha a che fare col modo stesso in cui egli intende l'intenzionalità:

«l'essenza specifica del piacere esige il riferimento a qualcosa che piace. Esattamente in questo senso, il momento della convinzione è *a priori* impensabile se non come convinzione di qualcosa. Ed ancora il bramare (...) senza il bramato, l'assenso o l'approvazione senza qualcosa a cui siano diretti, ecc. Si tratta perciò di intenzioni, di atti autentici nella nostra accezione»<sup>87</sup>.

In altri termini, allorché si afferma il riferimento intenzionale del sentimento è necessario, dato il senso husserliano dell'intenzionalità, intendere tale riferimento al di là dalla associazione che avviene sul piano empirico psicologico dei vissuti, ovvero su di un piano che è a priori. Si spiega così l'espressione husserliana che segue il passo appena citato, un'espressione che la maggior parte degli interpreti ha sempre considerato ambigua<sup>88</sup>:

«Essi [i sentimenti] “sono debitori” del loro riferimento intenzionale a certe rappresentazioni soggiacenti. Ma non è meno vero (...) che essi *hanno* ciò di cui sono debitori».

I sentimenti *hanno* ciò di cui sono debitori, ovvero un riferimento intenzionale, proprio in quanto atti intenzionali, ne sono, però, *debitori* in quanto atti fondati, in quanto atti che *dipendono* da altri atti.

Intendere il rapporto fra il predicato oggettivo che si manifesta nel sentimento (ad esempio il piacere) e l'oggetto di cui esso è predicato che si dà in una rappresentazione fondante (ad esempio la melodia) come rapporto di «influsso causale» significa

---

<sup>87</sup> Ivi, p. 179, primo corsivo di Husserl, secondo mio.

<sup>88</sup> Cfr: R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Napoli, Bibliopolis, 1986; I. A. Bianchi, *Etica Husserliana*, Milano, FrancoAngeli, 1999; K. Schumann, *Problemi della dottrina husserliana del valore*, in «Discipline Filosofiche», 1, 1993.

fraintendere lo stesso rapporto intenzionale, attribuirgli «il senso di un nesso empirico, causalmente necessario, fra sostanze»<sup>89</sup>. Intenderlo in senso fenomenologico, invece, significa innanzitutto supporlo anche a prescindere dall'esistenza effettiva di ciò che è vissuto<sup>90</sup> e, in secondo luogo, considerarlo come qualcosa che dipende dal modo determinato di manifestarsi di ciò che si dà:

«L'essere piacevole, e rispettivamente l'aver una sensazione di piacere, non appartiene a questo paesaggio come realtà fisica e nemmeno come effetto fisico, ma nella coscienza d'atto qui in questione, appartiene a questo paesaggio in quanto esso *si manifesta in questo o in quel modo*»<sup>91</sup>.

Dal punto di vista di tale argomentazione husserliana ciò che sarà interessante verificare è in che misura questa interdipendenza basata sui contenuti fenomenologici è descrivibile come fondata sul contenuto sensibile di ciò che si dà nell'atto fondante. Ovvero, in che misura essa dipende dall'associazione fra una sensazione qualitativa determinata (per esempio: un certo grado di blu) attraverso cui ci si dà un determinato oggetto (per esempio questo cielo) e una sensazione di sentimento altrettanto determinata (per esempio: la serenità) attraverso cui ci si dà l'atto di sentimento. In che misura, quindi, tale associazione sia descrivibile a priori in modo tale che la gioia ci si dia come predicato di valore appartenente all'oggetto stesso per il modo in cui esso ci si dà.

Per impostare la soluzione di tali questioni è necessario esaminare la seconda sezione del §15, quella in cui Husserl distingue fra atti di sentimento e, appunto, sensazioni di sentimento.

Husserl osserva che nel linguaggio comune definiamo come sentimenti non solo i vissuti in cui ci appare il predicato di valore di un qualcosa (ad esempio, la spiacevolezza di un qualcosa) ma anche la sensazione di sentimento che li accompagna (il bruciore che proviamo allorché viviamo la spiacevolezza di un qualcosa che brucia). Quest'ultima, secondo Husserl, non può essere posta sullo stesso piano degli atti (e, dunque, dei sentimenti in quanto atti), bensì su quello della «sensività», dei «contenuti sensoriali come la ruvidità e la levigatezza, rosso o

---

<sup>89</sup> RL 2, p. 180.

<sup>90</sup> Husserl fa, a questo proposito, il noto esempio del centauro, cfr. *ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

azzurro ecc.»<sup>92</sup>.

I contenuti sensibili di sentimento (le sensazioni di sentimento: *Gefühlsempfindungen*) non semplicemente sono sensazioni come le altre, essi sono «fusi con le sensazioni appartenenti a questo o a quel campo sensoriale, *nello stesso modo in cui le sensazioni sono fuse fra loro*»<sup>93</sup>.

Il ruolo che Husserl attribuisce ai contenuti sensoriali nei vissuti intenzionali è noto: essi appartengono al contenuto reale (*reell*) dell'atto, sono ciò che nel vissuto intenzionale percettivo è appreso o interpretato come contenuto *ostensivo*: «Le sensazioni tattili, ad esempio, vengono riferite al membro del corpo vivo che tocca e al corpo materiale estraneo che viene toccato»<sup>94</sup>. Tale riferimento è effettuato nella forma di un'apprensione che «anima» la sensazione, se ne «impossessa»<sup>95</sup> facendola fungere da «supporto di un'apprensione oggettuale empirica».

La sensazione di sentimento sembra dover fungere esattamente nello stesso modo, ovvero, come le sensazioni nei vissuti percettivi. In questo senso, quindi, il vissuto di sentimento sarebbe descrivibile come analogo all'atto percettivo: consisterebbe nella percezione, attraverso un'apprensione valutante delle sensazioni di sentimento, di un predicato di valore.

Poche righe dopo aver sostenuto questa tesi, però, Husserl ne avanza un'altra nella quale l'atto di sentimento è definito come analogo non più all'atto percettivo, bensì di quello del giudizio:

«abbiamo parlato di sentimenti (...) - vissuti che sono eventualmente affini agli atti teoretici in cui si assente o si rifiuta qualcosa, la si ritiene probabile o improbabile, oppure agli atti di una meditata decisione giudicativa e volitiva, ecc»<sup>96</sup>.

Non si tratta di una questione da poco. Come apparirà nel corso del capitolo, infatti, la struttura degli atti percettivi e quella degli atti teoretici non è fenomenologicamente descrivibile come la stessa e non lo è proprio in ragione del diverso ruolo giocato dal contenuto sensoriale nell'apprensione<sup>97</sup>. Se, dunque, è chiaro che «la gioia di fronte ad un evento felice (...) comprende nella sua unità non solo la rappresentazione di un

---

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ivi, p. 181, corsivo mio.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 181-182.

<sup>97</sup> Si noti che la diversità è riferita alla conoscenza: i due atti sono diversi rispetto ad una fenomenologia del conoscere.

evento gioioso e il carattere d'atto del piacere ad esso riferito» ma anche «una sensazione di piacere» che «si connette alla rappresentazione» ciò che non è chiaro è il modo in cui avviene tale connessione. In altri termini non è chiaro quale sia la forma dell'apprensione valutante (dell'apprensione di valori o predicati di valore), se essa sia descrivibile nei termini di un'apprensione percettiva (nella quale il vincolo all'apprensione è dato dal modo di darsi delle sensazioni stesse) o di un'apprensione significativa (che, nel suo senso, è indipendente dal contenuto sensoriale stesso in quanto dipendente da una struttura ideale: il significato). In entrambi i casi, però, si noti che Husserl descrive come l'apprensione non è soggettivamente regolata, essa, infatti, dipende comunque o da una legalità propria del dato o dalla legalità ideale del significato. Nel primo caso, però, la legalità della forma è sempre vincolata a quella materiale del contenuto, nel secondo essa ne è essenzialmente indipendente. Se, quindi, il sentimento fosse un vissuto analogo alla percezione dovrebbe porsi un limite alla possibilità di una sua traduzione sul piano di una scienza puramente formale, così come invece Husserl propone nelle Lezioni del 1914<sup>98</sup>. La possibilità della scienza della forma, come abbiamo visto nei *Prolegomeni*, è strettamente legata all'«ampia indipendenza della forma»<sup>99</sup> rispetto al contenuto materiale (sensibile).

Il discorso si farà più chiaro allorché verrà tematizzata la questione degli atti oggettivanti. Porla, però, significa muovere da una discussione ulteriore.

Se fin ora abbiamo considerato gli atti affettivi come gli atti in cui si dà un predicato di valore, bisogna ora considerare in che senso essi siano gli atti in cui si dà il valore stesso come qualcosa di oggettivo. Per quanto in entrambi i casi a manifestarsi sia sempre un'oggettività assiologica, che si dà in valutazioni, si tratta di due piani che non vanno confusi. Nel primo, infatti, i valori non sono essi stessi gli oggetti degli atti; attraverso questi atti, piuttosto, si dà valore (come predicato oggettivo) ad un qualcos'altro di oggettivo; nel secondo essi sono l'oggetto stesso dell'intenzione, l'oggetto di giudizi assiologici (che vertono sui valori). D'altro canto, appare chiaro che soltanto poiché nei giudizi di valore su un qualcosa il predicato di valore ci si dà come qualcosa di oggettivo è possibile effettuare atti che vertono sui valori stessi come

---

<sup>98</sup> In queste Lezioni Husserl non manca di notare la necessità che all'etica formale si affianchi un'etica come scienza materiale. Tale affermazione si fonda, appunto, sulla caratteristica degli atti affettivi che si è indicato. A sostegno di questo rapporto di fondazione, infatti, concorrono anche le affermazioni delle Lezioni husserliane su Kant del 1902 (cfr., infra, cap. 3). Resta assodato che, al di là della pura e semplice affermazione della necessità di un'etica materiale, Husserl non si dedicherà alla sua costruzione effettiva.

<sup>99</sup> RL, p. 41.

oggetti (sia che si tratti di atti in cui, in qualche modo, il valore viene percepito, sia che si tratti di atti teoretici di conoscenza del valore).

Affrontare la questione di questa seconda specie di atti assiologici (appartenenti, in una qualche misura, sempre al genere del sentimento secondo l'impostazione dell'etica husserliana) significa chiedersi quale possibile concezione del valore emerga nel discorso husserliano delle *Ricerche Logiche*.

Muoviamo da un'affermazione posta ad apertura dell'indagine husserliana nel § 15:

«Noi consideriamo ora in primo luogo se nella classe dei sentimenti in generale siano reperibili specie di vissuti a cui spetta *per essenza* un riferimento intenzionale»<sup>100</sup>.

L'uso da parte di Husserl del termine «essenza» fa pensare, in questo caso, a quello che nel §21 della *Quinta Ricerca* egli definirà come l'«essenza intenzionale» di un atto, ovvero quelle caratteristiche del *contenuto* di un atto che ne *permettono* il riferimento intenzionale. Il concetto di «contenuto di un atto» assume, nelle *Ricerche Logiche*, significati diversi. Esso può intendere il contenuto reale (*reell*) di coscienza, ovvero «il sistema complessivo dei *vissuti* parziali di cui esso è realmente costituito»<sup>101</sup>. Si tratta in questo caso di ciò che un'analisi «psicologica puramente descrittiva che si effettua in un atteggiamento scientifico-empirico» trova come componenti effettive di un vissuto empiricamente determinato. In un secondo senso, il contenuto di un atto significa l'esemplificazione di un'entità ideale, irreal e atemporale (che Husserl chiama anche senso o significato di un atto) consistente negli «elementi costitutivi assolutamente essenziali»<sup>102</sup> a definire il rapportamento intenzionale di un vissuto e definibili, perciò, come essenza intenzionale dell'atto. Tale contenuto può essere colto attraverso la «trasformazione dell'atteggiamento scientifico psicologico-empirico nell'atteggiamento scientifico fenomenologico-ideale»<sup>103</sup> ovvero con ciò che altrove Husserl definisce il metodo della visione d'essenza.

Quando Husserl sostiene che i sentimenti sono vissuti intenzionali sta sostenendo, quindi, che sia possibile individuare in tali vissuti una essenza intenzionale. Questa è descritta, grazie alle osservazioni del §20, come «complessione di qualità e materia»:

«nella misura in cui la qualità e la materia rappresentano (...) gli elementi costitutivi

---

<sup>100</sup> RL 2, p. 177, corsivo mio.

<sup>101</sup> Ivi, p. 185.

<sup>102</sup> Ivi, p. 202.

<sup>103</sup> Ivi, p. 186.

assolutamente essenziali di un atto, e che quindi non possono mancare, sarà opportuno designare l'unità di entrambi, che costituisce solo una parte dell'atto completo, come *essenza intenzionale dell'atto*<sup>104</sup>.

Attraverso questa articolazione dell'essenza intenzionale Husserl - seppure non esplicitamente - sostiene una *tesi dell'omogeneità del contenuto*<sup>105</sup> degli atti, ovvero sostiene che le caratteristiche che rendono un vissuto intenzionale sono descrivibili (fenomenologicamente) nella stessa maniera sia che si tratti di vissuti percettivi, sia che si tratti di vissuti significanti o, infine, di vissuti affettivi.

Abbiamo già incontrato entrambe le forme in cui Husserl articola questa descrizione:

**a)** lo schema apprensione-sensazioni (utilizzato per lo più per descrivere gli atti percettivi).

Si fonda sulla distinzione introdotta da Husserl fra ciò che è vissuto e ciò che è cosciente in un vissuto<sup>106</sup>. Questa distinzione, infatti, permette di distinguere fra lo statuto delle sensazioni e quello degli oggetti intenzionati (e delle loro qualità oggettive) e di introdurre il ruolo del senso apprensionale come carattere di vissuto<sup>107</sup>.

Rimane indecisa, però, la questione di cosa sia esattamente questa appercezione, oltre ad essere la componente descrittiva di ogni atto responsabile della funzione presentativa delle proprietà dell'oggetto adempiuta dalle sensazioni.

**b)** la descrizione del contenuto nei termini di materia e qualità<sup>108</sup>.

Dove la *materia* ha una *duplice funzione*, conferisce all'atto il suo oggetto e determina il modo in cui l'oggetto è intenzionato (il suo modo di presentazione). Le due funzioni sono distinguibili solo astrattamente, essendo ogni riferimento ad un oggetto un riferimento che si effettua in un modo determinato.

Se ci chiediamo quale sia il rapporto fra la materia e il senso dell'apprensione oggettuale presente nel primo schema scopriamo una *prima frattura nella teoria omogenea del contenuto*. Husserl afferma che la materia è «in un certo senso il senso dell'apprensione oggettuale (o, in breve, il senso apprensionale)»<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Su questi aspetti si veda: T. Piazza, *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini Studio, Milano 2001.

<sup>106</sup> Cfr. RL 2, V § 2.

<sup>107</sup> Cfr. *ivi*, § 14.

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, § 20.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 201.

Perché «in un certo senso»? Perché delle due funzioni svolte dalla materia il senso apprensionale può svolgere solo la prima, essendo la seconda, nel caso degli atti percettivi, dipendente anche dal ruolo delle sensazioni: il modo in cui un oggetto è appreso percettivamente dipende necessariamente dai dati di sensazione: in una serie percettiva la particolare modalità di presentazione dell'oggetto (cioè una delle due funzioni della materia) dipende anche dal ruolo delle sensazioni, che continuano a non averne alcuno negli atti significanti<sup>110</sup>

Nella *Sesta Ricerca* Husserl cerca di ricomporre questa frattura introducendo il concetto di *forma della rappresentanza*. Nel paragrafo §26 della *Sesta Ricerca* Husserl definisce la forma della rappresentanza come quell'elemento del contenuto degli atti che determina il rapporto dei rappresentanti (ovvero i dati di sensazione, compresi i fonemi e grafemi degli atti significanti) con la materia degli atti, ovvero che descrive la funzione dei rappresentanti nella determinazione del riferimento intenzionale di un atto. In questo modo riconduce sotto l'unico concetto di forma di rappresentanza il rapporto fra materia e dati di sensazione sia negli atti percettivi che significazionali. Salvo poi sostenere che i dati di sensazione negli atti percettivi intrattengono un rapporto con la materia di natura completamente diversa da quello dei rappresentanti negli atti significanti: negli atti percettivi i rappresentanti/dati di sensazione pongono dei limiti all'apprensione di un'oggettività, cioè alla determinazione del riferimento oggettuale (prima funzione della materia), cosa che non accade negli atti significanti. Nel caso degli atti significanti, l'apprensione «ha bisogno *solo in generale* di un contenuto di supporto, *ma tra la peculiarità specifica di tale contenuto e la peculiarità specifica della materia significativa* [cioè del senso della apprensione secondo il paragrafo 20 della *Quinta Ricerca*] *non troviamo alcun vincolo di necessità*. Il significato [la struttura ideale costante dell'apprensione che si particolarizza nel senso apprensionale di un atto particolare] non può (...) stare sospeso a mezz'aria, ma in

---

<sup>110</sup> Come nota Piazza, riconoscere questo ruolo dei dati di sensazione apre una frattura anche nella teoria della conoscenza avanzata nelle *Ricerche Logiche*. Nella *VI Ricerca* Husserl sostiene che la conoscenza è il rapporto di unità statica fra l'atto espressivo in virtù del quale intendiamo l'oggetto di una percezione e l'atto della percezione stessa (p. 234). Questa unità è descritta nel §8 (RL VI) come collimare delle essenze intenzionali dei due atti: l'essenza intenzionale dell'atto espressivo collima con quella significazionale dell'atto espressivo in virtù dell'identità della materia; il che contrasta col diverso ruolo delle sensazioni nelle materie dei due diversi tipi di atto.

rapporto a ciò che esso significa è pienamente indifferente il segno di cui esso è per noi il significato».

Nel caso degli atti percettivi o immaginativi, cioè in quella che Husserl chiama la rappresentanza intuitiva «sussiste qui *un nesso intrinseco e necessario tra la materia e il rappresentante* (...) Può fungere come rappresentante intuitivo di un oggetto solo un contenuto che sia ad esso simile o uguale. In termini fenomenologici: in che modo apprendiamo un contenuto (in quale senso apprensionale) non è cosa che dipende interamente dal nostro arbitrio; (...) per il fatto che *ci sono posti dei limiti dal contenuto da apprendere* per via di una certa sfera di somiglianza e di eguaglianza, quindi per via della sua natura specifica».

In altri termini, «la *rappresentanza significativa* istituisce un rapporto accidentale tra la materia ed il rappresentante, mentre quella intuitiva un rapporto *essenziale e interno*. Nel primo caso l'accidentalità consiste nel fatto che la stessa e identica significazione può essere pensata come inerente a qualsiasi contenuto» (RL VI §26).

Nella descrizione husserliana della apprensione percettiva opera, dunque, un meccanismo simile a quello che il filosofo di Prossnitz andrà poi a definire come caratteristico della sintesi passiva: una legalità del contenuto materiale che si impone all'attività interpretativa della soggettività significativa.

Alla frattura appena individuata nella tesi husserliana dell'omogeneità del contenuto bisogna aggiungere il diverso svolgersi dell'apprensione significativa rispetto a quella percettiva: mentre la prima avviene attraverso la mediazione discorsiva di un significato, quella percettiva è immediata. L'intenzione significativa è un atto composito che implica, cioè, sia la percezione dei segni che atti di conferimento di significato ai segni stessi. La percezione è, invece, un atto semplice e immediato in cui, cioè, non c'è composizione di due atti diversi (l'apprensione delle sensazioni e la percezione di un oggetto). In essa c'è una coscienza immediata dell'oggetto percepito che non comporta alcuna coscienza di un oggetto ulteriore né alcun processo di interpretazione concettuale/discorsiva. Afferma Husserl:

«il carattere essenziale della percezione consiste nel fatto che si presume, nell'intuizione, di cogliere una cosa o un evento come presente in se stesso- ed una simile presunzione è possibile, anzi sussiste nella stragrande maggioranza dei casi, senza alcuna esplicita formulazione concettuale»<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> RL, p. 301.

Percepire un qualcosa non vuol dire apprenderlo/interpretarlo attraverso concetti, cioè non implica atti in cui si è rivolti ad un'entità ideale, concetto o significato. Nella percezione un qualcosa viene posto senza la mediazione di un giudizio, cioè di un atto rivolto ad un concetto/significato.

Una volta individuata questa frattura nella tesi dell'omogeneità del contenuto possiamo a ragione domandarci se gli atti affettivi, in cui si danno i valori, abbiano la struttura di quelli significanti o di quelli intuitivi.

Dalla risposta a questa domanda dipendono più cose:

- (a) la questione dello statuto fenomenologico dei valori: se, infatti gli atti affettivi avessero la stessa struttura di quelli significanti, allora i valori avrebbero un ruolo analogo a quello dei significati nell'apprensione affettiva e l'apprensione valutante (quella attraverso cui attribuiamo significati di valore) sarebbe identica all'apprensione significante (ovvero all'interpretazione). In questo caso i valori stessi non sarebbero distinguibili con chiarezza dall'essere ideale dei significati.
- (b) la caratterizzazione husserliana della ragion pratica e dell'etica come scienza formale. Se, infatti, l'atto in cui si dà il valore è come quello significante, allora alla sua base ci sarebbe la libertà di una ragion pratica che agisce col supporto della sensibilità ma senza esserne dipendente. La sintesi in cui consta l'apprensione valutativa (l'intenzione valutante) sarebbe regolata da una pura forma ideale analizzabile, descrivibile e studiabile al di là dei contenuti materiali (le *Gefühlsempfindungen*) in cui questa forma si esercita<sup>112</sup>.

Se riportiamo queste considerazioni alla duplice scansione della valutazione individuata in precedenza (valutazione come atto di conferimento di un predicato di valore e valutazione come atto in cui si dà il valore come qualcosa di oggettivo) otteniamo una corrispondente biforcazione dei problemi posti dall'argomentare husserliano.

<sup>112</sup> La possibilità di caratterizzare, sulla base degli atti che ne sono a fondamento, la ragion pratica e quella teoretica nei termini delle loro rispettive libertà è considerata dallo stesso Husserl nelle Lezioni del 1914, allorché questi afferma: «ovunque la ragione teoretica e quella valutativa sono intrecciate fra loro. Tuttavia, la ragione teoretica è molto più libera e indipendente.», Lezioni del 1914, p. 89. In questo contesto la libertà della ragione teoretica deriva dal suo essere onnipervasiva, ovvero dal fatto che la pura forma logica di ragione vale per qualunque possibile oggettività in quanto, appunto, pura forma. La minore libertà della ragion pratica è, invece, definita rispetto al suo essere fondata sulla ragione teoretica, come conseguenza del rapporto di fondazione fra gli atti in cui hanno origine le due diverse ragioni.

Possiamo, in altri termini, e seppure per esigenze di chiarezza analitica, porci la questione della manifestazione del valore come qualcosa di oggettivo separatamente da quella della posizione del predicato del valore.

Nelle Lezioni sull'etica successiva alle *Ricerche Logiche*<sup>113</sup> Husserl afferma che il valore, a differenza del significato, non può essere dato in una intuizione categoriale, il valore non è un qualcosa di intuibile separatamente in una intenzione separabile dalla percezione del segno. Il che ci farebbe supporre un recupero del ruolo delle sensazioni di sentimento. Allo stesso tempo, però, egli afferma la possibilità di un'etica come assiologia formale, ovvero di una considerazione dei valori condotta indipendentemente dal contenuto sensibile degli atti in cui essi ci si danno.

Combinando entrambe queste tracce potremmo pensare alla struttura degli atti affettivi come struttura particolare, non assimilabile né a quella degli atti significanti né a quella degli atti percettivi: l'atto affettivo come quello significante si caratterizzerebbe per la mediazione di una struttura ideale come il significato o il valore, a differenza della percezione dove manca questa mediazione discorsiva. Ma, a differenza dell'atto significante, nell'atto affettivo, come in quello percettivo, il ruolo del contenuto rappresentante (di sensazione) sarebbe essenziale; esso determinerebbe il modo in cui apprendiamo il contenuto stesso, la forma della sua apprensione/valutazione, selezionerebbe il valore in base al quale viene appreso.

Tutto questo contrasterebbe con la continua affermazione husserliana dell'analogia fra atti significanti e affettivi, ma ben si accorderebbe con le successive soluzioni husserliane al problema dell'etica e della conoscenza o, almeno, permetterebbe di scioglierne alcune ambiguità.

Un'ambiguità analoga a quella appena riscontrata, la si rintraccia nella definizione husserliana dei sentimenti come atti non-oggettivanti. Si tratta di una questione che trascende l'arco argomentativo delle sole *Ricerche Logiche* e che, dunque, merita una trattazione articolata a parte.

## **6. La questione degli atti oggettivanti e non-oggettivanti.**

---

<sup>113</sup> Cfr., Husserliana, Lezioni del 1908.

È opportuno premettere alla trattazione della differenza, istituita da Husserl, fra atti oggettivanti e atti non oggettivanti l'osservazione di Melle secondo la quale essa sarebbe parte del tentativo husserliano di costruire una teoria della ragione alternativa sia all'intellettualismo che all'emozionalismo<sup>114</sup>; ovvero, una teoria della ragione pluralista, che non la identifichi esclusivamente con quella logico-teoretica (considerando la sfera degli atti pratico-affettivi come un ambito speciale dell'applicazione teoretica della ragione), né solo con quella giudicante-senziente (considerando la sfera logico-teoretica come un ambito speciale dell'applicazione affettiva).

Inteso in questa prospettiva, il discorso sugli atti oggettivanti mostra la sua rilevanza in funzione della costruzione scientifica dell'etica da parte di Husserl. Individuare una ragione che non si riduca a quella logico-teoretica, infatti, ne costituisce la stessa condizione di possibilità<sup>115</sup>.

Per Husserl, costruire una teoria pluralistica della ragione significa, secondo le argomentazioni di Melle, identificare e definire un pluralismo di atti fondamentali (essendo ogni tipo base di atto portatore di uno specifico tipo di *Rechtausweisung* e di *Vernunftgeltung*) e, corrispettivamente (poiché ad ogni tipo fondamentale di atto corrisponde un tipo base di oggettività), un pluralismo di oggetti. La strategia husserliana per la costruzione di tale teoria della ragione, quindi - come nota ancora Melle, dovrebbe consistere nella descrizione fenomenologica degli atti coi loro correlati oggettivi, ovvero nella descrizione di ciò che è fenomenologicamente a fondamento del pluralismo delle ragioni. In realtà, questo piano, anche laddove è più esplicitamente richiamato, come nelle Lezioni husserliane sull'etica, rimane solo accennato<sup>116</sup>. Ciò su cui il discorso husserliano, invece, si concentra è - coerentemente con quella che si è indicata come la prima strategia a fondamento della scientificità

---

<sup>114</sup> U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in S. Ijsseling a cura di, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht-Boston-Kluwer, 1990. Scrive Melle: «Die Bestimmung des Unterschieds und des Verhältnisses zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten ist von grundlegender Bedeutung für Husserl Versuch, einen Mittelweg zu begründen zwischen den Vernunfttheorien des Intellektualismus einerseits und des Emotionalismus andererseits», p. 35.

<sup>115</sup> Cfr. Lezioni del 1914. In queste Lezioni Husserl dedica uno spazio teoreticamente centrale alla discussione del rapporto fra ragion pratica e ragione teoretica e alla possibilità di rintracciare una funzione autonoma della ragion pratica a fronte della onnipervasività di quella logica.

<sup>116</sup> Di fatto un tentativo di analisi fenomenologica degli atti di sentimento come analoghi, nell'essenza intenzionale, a quelli percettivi e significanti è presente solo nelle *Ricerche Logiche*. Anche nelle Lezioni del 1908, infatti, dove Husserl riprende in questa prospettiva la questione del rapporto fra atti oggettivanti e non oggettivanti, mancano tutti gli strumenti analitico-fenomenologici presenti nelle *Ricerche*. Per tali ragioni le *Ricerche Logiche* ci appaiono come un testo imprescindibile anche per la ricostruzione del pensiero etico di Husserl.

dell'etica in Husserl - l'indicazione dell'esistenza di principi assiologico-formali analoghi a quelli logico-formali. Poiché, infatti, la giurisdizione della ragione nella sfera degli atti si svolge secondo principi, l'indicazione di principi assiologico-formali analoghi a quelli logici diviene traccia dell'esistenza di una razionalità assiologica distinta ma analoga a quella teoretica. In definitiva, quindi, le analisi di Melle sulla distinzione husserliana fra atti oggettivanti e non oggettivanti come funzionale alla costruzione di una teoria pluralistica della ragione, rintracciano la stessa scansione nell'argomentare di Husserl che si è indicata sin dalle prime pagine di questo lavoro.

La distinzione fra atti oggettivanti e non oggettivanti è introdotta da Husserl nella *Quinta Ricerca Logica* in relazione alla discussione di uno degli assunti fondamentali della psicologia di Brentano: il principio secondo il quale ogni atto psichico è una rappresentazione o si basa su una rappresentazione<sup>117</sup>. Esso consiste nella traduzione di quella evidenza descrittiva che Husserl stesso aveva rimarcato nel paragrafo 15: il fatto che alcuni atti, come quelli del sentimento - pur essendo intenzionali -, non sembrano essere in grado da soli di assicurarsi il riferimento ad un qualcosa, ma hanno bisogno che l'oggetto gli sia fornito da altri vissuti.

Il principio di Brentano ha, secondo Husserl, una propria sensatezza se lo si riferisce alla funzione del dare un oggetto che Brentano attribuisce alle rappresentazioni. Se letto nel senso che in ogni vissuto intenzionale deve essere possibile distinguere e individuare un qualcosa che è in grado di assicurare il riferimento all'oggettività, allora il principio di Brentano conserva la propria validità:

«Se viene sviluppato con maggiore precisione il senso di questo notevole principio è il seguente: in ogni atto, l'oggetto intenzionale è un oggetto *rappresentato* in un atto del rappresentare e laddove non si tratta fin dall'inizio di un "mero" rappresentare, vi è comunque sempre un rappresentare così intimamente intessuto in modi peculiari con uno o più atti, o meglio caratteri d'atto, che l'oggetto rappresentato sussiste qui, al tempo stesso, come oggetto di un giudizio, di un desiderio, di una speranza ecc.»<sup>118</sup>.

Ciò che Husserl contesta al principio brentaniano è il fatto che esso identifichi la funzione rappresentativa (ovvero, il dare l'oggetto, il *rappresentarlo*, il portarlo a

---

<sup>117</sup> Cfr. U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, cit., p.37: «Husserl entwickelt die Unterscheidung zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten erstmals in der *V. Logischen Untersuchung* im Zusammenhang mit einer tiefdringenden Kritik und Revision der Grundlehre von Brentanos deskriptiver Psychologie von der Vorstellung als der Grundlage aller Bewusstseinsakte».

<sup>118</sup> RL 2, p. 215.

manifestazione) con l'atto particolare e determinato della rappresentazione. In questo caso, infatti, laddove la funzione del dare l'oggettualità non potesse essere propria di un determinato vissuto, ovvero in ragione delle sue caratteristiche determinanti, il vissuto stesso andrebbe inteso come «una connessione di atti paralleli o successivi, nel qual caso l'oggetto si ripresenterebbe intenzionalmente più volte, in ogni atto», piuttosto che, come «un unico atto rigorosamente unitario, in cui un unico oggetto si manifesta una volta sola, pur essendo in questa sua unicità di presenza il punto di convergenza di un'intenzione complessa»<sup>119</sup>.

La prima situazione descritta in questo passo husserliano è logicamente possibile, ma fenomenologicamente non corrisponde a ciò che risulta evidente dalla descrizione di un atto, come quello della gioia, che, sia per Husserl che per Brentano è un esempio di atti che non possono darsi da se stessi l'oggetto di cui hanno bisogno:

«Ciò che ci rende fin dall'inizio perplessi è che, se ci atteniamo effettivamente ai vissuti in un modo rigorosamente descrittivo, non riusciamo assolutamente e in nessun caso ad analizzare gli atti che non sono “mere rappresentazioni”, scomponendoli in quegli atti parziali di cui dovrebbero essere costituiti»<sup>120</sup>.

In altri termini, se pare corretto ad Husserl individuare una generale funzione rappresentativa degli atti - che può produrre rappresentazioni come atti di altra natura - non gli pare corretto identificare tale funzione con un genere particolare di atti distinti secondo quello che nel paragrafo 20 della *Quinta Ricerca* aveva definito il momento della qualità. Questa identificazione, infatti, apparirebbe problematica in relazione alla questione della differenziazione dei generi di qualità degli atti, ovvero inficerebbe il tentativo husserliano di descrivere in modo omogeneo ciò che rende intenzionale i vissuti psichici al di là delle loro differenze qualitative (in quanto, giudizi, rappresentazioni, desideri, volontà, etc.).

Nel caso in cui la rappresentazione intesa nel principio brentaniano fosse l'atto della rappresentazione, tale atto avrebbe la caratteristica del tutto peculiare che la sua materia (ovvero ciò che in un atto - secondo la definizione di Husserl - determina il riferimento all'oggetto) e la sua qualità coinciderebbero:

«Quest'ultima [la rappresentazione] è tuttavia *qualcosa di più di una mera qualità d'atto*: a differenza della qualità di desiderio da essa fondata [ovvero: di una qualsiasi altra qualità d'atto] essa può senz'altro essere in se stesa come “mera”

<sup>120</sup> Ivi, p. 228.

rappresentazione, cioè può sussistere in se stessa come un vissuto intenzionale concreto»<sup>121</sup>.

«Ne risulta così la situazione seguente: mentre ogni altra essenza intenzionale è una complessione di qualità e di materia, l'essenza intenzionale della rappresentazione è mera materia - o mera qualità, comunque la si voglia chiamare»<sup>122</sup>.

Il problema sarebbe, a tal proposito, quello di distinguere, in base ai momenti astrattivi della qualità e della materia, una rappresentazione da un'altra. Se per gli altri generi fondamentali di atti tale differenza può essere data dalla materia, nel caso delle rappresentazioni la materia perderebbe tale funzione essendo essa stessa coincidente con la qualità rappresentativa dell'atto.

Il principio di Brentano, in definitiva, risulta insostenibile in quanto introduce delle «incongruenze» nell'«omogeneità dei contenuti degli atti»<sup>123</sup>. Esso muove dall'errata interpretazione di ciò che sembra evidente, il principio «secondo cui ogni vissuto intenzionale è una “mera” rappresentazione oppure implica delle rappresentazioni come propria “base” necessaria», nei termini di «un privilegiamento delle rappresentazioni *in quanto atti*»<sup>124</sup>.

Muovendo da queste acquisizioni, Husserl procede nel tentativo di reinterpretare il principio di Brentano conservando l'omogeneità nella descrizione del contenuto degli atti e il rapporto di fondazione fra gli atti espresso dall'evidenza descrittiva del paragrafo 15.

Le rappresentazioni in quanto atti non hanno il compito di assicurare il riferimento oggettuale dei vissuti in quanto tale compito è assolto da una parte dipendente che appartiene necessariamente al contenuto di tutti i vissuti intenzionali, ovvero la materia. Tuttavia la determinatezza del riferimento all'oggetto non è assicurata dalla sola materia, ma da ciò che nella *VI Ricerca* Husserl ha chiamato la rappresentanza

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 216.

<sup>122</sup> Ivi, pp. 217-218.

<sup>123</sup> Ivi, p. 225. Per questa stessa ragione relativa all'omogeneità del contenuto degli atti non ci sembra condivisibile la soluzione al problema del rapporto fra atti oggettivanti e non oggettivanti avanzata da Q. Smith. Chiedendosi come sia possibile qualificare i sentimenti come atti oggettivanti, Smith afferma: «It is not rather that feelings belong in the same act-genus as the objectifying matters, rather than in the same act-genus as the objectifying qualities?» (cfr. Q. Smith, *On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXXVII, 1976-77- pp. 482-497-, p. 493). Una tale identificazione dei sentimenti come materia oggettivante piuttosto che come qualità comporterebbe, infatti, la scomparsa dei sentimenti in quanto genere (qualità) di atti, ovvero la loro possibile identificazione con le sole sensazioni di sentimento respinta da Husserl allorché queste vengono distinte, nel paragrafo 15 della *V Ricerca Logica*, dai sentimenti in quanto atti.

<sup>124</sup> RL 2, p. 225.

(*Repräsentation*), ovvero tutto il contenuto di un atto ad esclusione della qualità. L'introduzione di questo nuovo concetto permette di distinguere una doppia accezione di rappresentazione - rappresentazione come atto del rappresentare (*Vorstellung*) e rappresentazione come rappresentanza (*Repräsentation*) - e di formulare una nuova interpretazione del principio brentiano: ogni vissuto intenzionale o è una mera *Vorstellung* o ha una *Repräsentation* alla base<sup>125</sup>.

La soluzione husserliana alle questioni aperte dall'interpretazione del principio brentiano attraversa l'intera *Quinta Ricerca* e si risolve nell'individuazione di certe qualità d'atto come componenti aventi quella funzione "rappresentativa" richiesta da una corretta interpretazione del principio stesso. È in relazione a queste qualità d'atto che Husserl definisce il concetto di atti oggettivanti:

«Se (...) nessuna qualità d'atto che non appartenga essa stessa alla specie degli atti oggettivanti può appropriarsi della sua materia [e quindi del riferimento all'oggetto] se non per mezzo di un atto oggettivante intessuto con essa in un atto unitario, gli atti oggettivanti avranno allora anzitutto la funzione del tutto peculiare di rendere rappresentativa per tutti gli altri atti l'oggettualità a cui essi si debbono riferire secondo le loro nuove modalità [ovvero: qualità]»<sup>126</sup>.

In questo senso gli atti oggettivanti si vengono a definire come quelli che, in virtù di una qualità d'atto oggettivante, hanno la funzione di dare un oggetto (o uno stato di cose, come nel caso del giudizio che Husserl considera atto oggettivante nelle *Ricerche Logiche*); quelli non oggettivanti come vissuti che non possono avere di per sé un oggetto, ma che pur si riferiscono ad un qualcosa (in caso contrario non sarebbero propriamente atti) essendo intessuti ad atti oggettivanti; e il principio brentiano viene ridefinito nel modo seguente:

«ogni vissuto intenzionale è un atto oggettivante oppure ha un atto di questo genere al proprio "fondamento", ovvero, in quest'ultimo caso, esso ha necessariamente in sé come elemento costitutivo un atto oggettivante la cui materia complessiva è al tempo stesso, nella sua individualità e identità, la sua stessa materia complessiva»<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> In questa nuova formulazione, tuttavia, a restare ancora indeterminato è il concetto di rappresentazione inteso come atto del rappresentare. Per chiarirlo Husserl muove dal rapporto fra nomi e rappresentazioni, ovvero dalla constatazione che abitualmente i nomi sono intesi come espressioni di rappresentazioni.

<sup>126</sup> RL 2, p. 279.

<sup>127</sup> Ibidem.

Il problema che questa concezione porta con sé è più chiaramente comprensibile allorché si consideri l'esempio fenomenologicamente concreto di un vissuto non oggettivante, come un atto di sentimento, per esempio una gioia<sup>128</sup>.

La gioia è diretta verso qualcosa, ma questo qualcosa verso cui è diretta le viene dato da un altro atto, oggettivante, che può essere una percezione o un giudizio. In altri termini, secondo Husserl - e Brentano -, un atto affettivo, pur avendo carattere intenzionale, deve tale carattere ad un altro tipo di atto che, quindi, funge da fondamento del suo riferimento oggettuale. Il problema sta, però, nel fatto che l'atto oggettivante a fondamento dell'atto affettivo è un atto non affettivamente carico, ovvero è un vissuto che dà l'oggetto - che viene vissuto come gioioso nell'atto fondato - senza il carattere della gioia. L'atto fondante dà l'oggetto come semplice oggetto di rappresentazione neutra dal punto di vista affettivo:

«il carattere della gioia può venire interamente meno, mentre la percezione [ovvero l'atto oggettivante che ne è a fondamento] continua a sussistere, in se stessa immutata»<sup>129</sup>.

Posto, quindi, che l'oggetto nelle sue determinazioni oggettuali è dato nell'atto oggettivante - e in particolare in virtù della sua materia - come va interpretata la determinazione affettiva con la quale l'oggetto si mostra nell'atto affettivo? Come è possibile sostenere che il carattere della gioia appartiene all'oggetto come sua proprietà, se l'atto fondante in cui esso ci si dà è neutro rispetto ad una proprietà come la gioia?

Si tratta di una questione estremamente rilevante per la possibilità stessa di intendere un'etica scientifica per come la intende Husserl. Se, infatti, la determinazione affettiva non fosse, in qualche modo, considerabile come propria dell'oggetto, essa sarebbe irriducibilmente legata al piano della mera soggettività individuale. La fenomenologia degli atti affettivi si risolverebbe, quindi, nel riscontro della differenza soggettiva e individuale dei gusti, nell'affermazione di quel relativismo, scettico rispetto alle possibilità di un'etica scientifica, che Husserl ha sin da principio inteso contrastare. In gioco, inoltre, non è solo la questione del predicato affettivo che si dà nell'atto di

---

<sup>128</sup> Si tenga presente, a questo proposito, che nel contesto delle *Ricerche Logiche* la distinzione fra atti oggettivanti e non-oggettivanti non coincide immediatamente con quella fra atti logico-teoretici e atti di altra specie; nell'ambito degli atti non oggettivanti, infatti, rientrano secondo le *Ricerche* anche atti teoretici come quelli del domandare.

<sup>129</sup> RL 2, p. 228.

sentimento, ma anche quello del valore come oggetto. Come interpretare oggettivamente, detto in altri termini, la piacevolezza che si manifesta come associata al predicato di piacere dell'oggetto che piace?

Come può il valore essere qualcosa di più di un'illusione soggettiva, la manifestazione di un fantasma, se l'atto in cui esso si dà come oggetto specifico è un atto in cui, per definizione, nulla di oggettivo può darsi?

La portata di queste possibili conclusioni emerge con più chiarezza se riformuliamo le questioni precedenti in relazione ai concetti di predicato di valore e di valutazione (atto di sentimento come valutazione, come giudizio sul valore di un qualcosa).

Nell'atto oggettivante alla base della valutazione, l'oggetto è dato come non carico di valore, è rappresentato nelle sue proprietà non assiologiche<sup>130</sup>. La valutazione, che interviene solo sulla base dell'atto oggettivante, consiste appunto nel riconoscere un predicato di valore all'oggetto, nell'apertura alla regione assiologica. Se tale riconoscimento è però riconoscimento di qualcosa di oggettivo, allora l'atto dalla valutazione, lungi dall'essere atto non oggettivante, deve essere considerato come un atto in cui si dà qualcosa di oggettivo e di distinto dall'oggettività degli atti oggettivanti che sono a suo fondamento.

Nella valutazione, quindi, avremmo la complessione di due intenzionalità rivolte a due differenti regioni di oggettività: una neutra dal punto di vista assiologico e l'altra assiologicamente carica. Pur restando immutato il carattere di atto fondato, la valutazione sarebbe atto oggettivante.

Il problema è, a ben vedere, quello che si era già posto nel paragrafo 15 della *Quinta Ricerca*. Qui Husserl aveva affermato che il riconoscere il carattere di atto fondato del sentimento e il sostenere che il rapporto di fondazione consistesse nella presenza di un duplice carattere d'intenzione al quale corrisponde un duplice oggetto, costituisce un'evidenza descrittiva<sup>131</sup>. In altri termini, aveva attribuito agli atti affettivi ciò che poi sarà costretto a negare loro in quanto atti non oggettivanti: il darsi di un oggetto loro specifico. Muove da qui la possibilità di intendere, come si è già avuto modo di

---

<sup>130</sup> In questo senso la teoria degli atti oggettivanti nelle *Ricerche Logiche* fa propria l'idea dell'avalutatività, della neutralità assiologico-affettiva dell'attività teoretica, sostenuta di lì a poco da Max Weber. A differenza di Weber, però, Husserl non identifica nelle *Ricerche Logiche* l'attività teoretica complessiva con l'oggettivizzazione non valutante: come si è già avuto modo di notare, infatti, non tutti gli atti logico-teoretici sono, nelle *Ricerche Logiche*, atti oggettivanti. Sulla lettura weberiana delle *Ricerche Logiche* di Husserl proprio in riferimento alla questione dei valori si veda: P. Rossi, *Max Weber, Dilthey e le Logische Untersuchungen di Husserl*, in «Rivista di Filosofia», vol. LXXXIV, n. 2, agosto 1993, pp. 202-230.

<sup>131</sup> Cfr., infra, paragrafo 5.

indicare, la non coincidenza fra il carattere intenzionale di un vissuto e il suo essere atto oggettivante: i vissuti affettivi sono intenzionali, si rapportano ad un qualcosa che in qualche misura è oggettivo (il valore), ma non attuano questo rapportamento nella forma della oggettivizzazione, ovvero del giudizio o della percezione. In questo senso, l'intenzionalità che li caratterizza non è propriamente un *conoscere* e l'oggetto che in essi appare non è propriamente un oggetto.

Nel corso del paragrafo 15, inoltre, Husserl aveva caratterizzato il rapporto di fondazione fra gli atti, di cui è debitore l'atto di sentimento, come rapporto di interdipendenza basato sui contenuti fenomenologici e, dunque, come rapporto a priori. Applicando questo ragionamento al discorso in questione è possibile cercare di risolvere il problema di come degli oggetti che sono affettivamente neutri, nell'atto fondante, diventino affettivamente carichi in quello di sentimento, ovvero è possibile ipotizzare che è nella materia sensuale stessa, nel contenuto fenomenologico dell'atto oggettivo, che risieda il fondamento di possibilità dell'atto affettivo. Nella materia dell'atto oggettivante, se inteso come percezione, oltre alle sensazioni preterintenzionali si danno anche le sensazioni affettive. Nell'apprensione percettiva, però, tali sensazioni di sentimento non sono tematizzate nella manifestazione dell'oggetto, diventando invece tematiche in virtù di un secondo atto - quello affettivo - che su di esse porta a manifestazioni un predicato di valore dell'oggetto. Se la prima apprensione è, quindi, conoscenza-oggettivizzazione, la seconda, che pur si effettua sullo stesso contenuto fenomenologico della prima - e che per questo è ad essa essenzialmente legata - è qualcosa di diverso dal conoscere, è valutazione, oggettivizzazione affettiva<sup>132</sup>.

Contro questa possibile soluzione, però, gioca un inciso husserliano che compare proprio nel paragrafo 15. Qui, Husserl accenna al possibile ruolo delle sensazioni di sentimento nell'apprensione affettiva sostenendo che, grazie ad esse, non solo è possibile, per l'io empirico, la localizzazione della sensazione di sentimento nel proprio corpo fisico, ma anche la predicazione all'evento di una determinata qualità affettiva:

---

<sup>132</sup> In questo senso il rapporto fra atti oggettivanti e atti non oggettivanti qualifica il rapporto fra ragione teoretica e ragion pratica espresso da Husserl nelle Lezioni del 1914. Parafrasando quanto li sostenuto da Husserl possiamo dire che la ragione teoretica non pone il valore; esso appare in virtù di una legalità che è propria della razionalità della sfera pratica. Allo stesso tempo, però, la ragione logico-teoretica permette di conoscere il valore, ovvero di renderlo oggetto di possibili predicazioni. Per Husserl, infatti non si dà infatti alcuna predicazione possibile al di fuori delle leggi e dei concetti della ragione logica.

«alla rappresentazione si connette una sensazione di piacere che da un lato viene appresa e localizzata come stimolo che eccita l'affettività del soggetto psicofisico e, dall'altro, come proprietà oggettiva; l'evento appare avvolto da un'atmosfera rosea. (...) Analogamente, un avvenimento triste non viene rappresentato unicamente nel suo statuto di cosa e nel contesto cosale in cui esso, in quanto evento, appartiene in sé e per sé; ma appare come rivestito della "coloritura" della tristezza. Le stesse sensazioni di dispiacere, che l'io empirico riferisce a se stesso e localizza (...), nell'apprensione affettivamente determinata dell'evento, vengono riferite all'evento stesso»<sup>133</sup>.

Solo che tali riferimenti della sensazione affettiva all'evento, afferma Husserl, subito dopo «hanno un carattere puramente rappresentazionale». Ovvero le sensazioni di sentimento fanno parte del complesso della materia sensuale attraverso la quale l'oggetto è percepito, sono parte del contenuto fenomenologico dell'atto oggettivante a fondamento di quello affettivo, sono ciò in base a cui è possibile l'apprensione oggettivante, non quella percettiva. Per questa ragione non è possibile considerare, come avevamo tentato di fare, l'atto affettivo come l'apprensione che corrisponde alla materia sensuale affettiva, analogamente a come lo è la percezione rispetto alla materia sensuale nel suo complesso. L'atto affettivo non è - in base al suo operare un riferimento puramente rappresentazionale, ovvero oggettivante, ovvero dovuto ad un altro atto che è alla sua base - un atto in cui si dà qualcosa di diverso dal semplice conoscere.

L'indipendenza dell'atto di sentimento dalla materia sensuale complessiva è, infatti, ribadita da Husserl poche righe oltre il passo appena citato:

«Le sensazioni di dolore o di piacere possono permanere anche quando vengono meno i caratteri d'atto su di esse basati. Quando i fatti che suscitano piacere passano sullo sfondo, quando non sono più appercepiti nella loro coloritura affettiva, o non sono più nemmeno oggetti intenzionali, lo stimolo del piacere può permanere egualmente per qualche tempo ancora; esso potrebbe in tal caso essere sentito come piacevole in se stesso; invece di fungere come rappresentante di una proprietà piacevole dell'oggetto, esso viene riferito soltanto al soggetto affettivo oppure è esso stesso l'oggetto che viene rappresentato e che provoca piacere»<sup>134</sup>.

Il senso di questa precisazione husserliana, che inficia il tentativo di risolvere la questione della predicazione affettiva come oggettiva in quanto risultato specifico dell'intenzionalità affettiva stessa, è, tuttavia chiaro. Tale soluzione, infatti, sarebbe

---

<sup>133</sup> RL 2, p. 183.

<sup>134</sup> RL 2, p. 183.

consistita nell'attribuzione di una funzione oggettivante ad atti che secondo Husserl oggettivanti non possono essere. È per tale motivo che egli preferisce l'ambiguità secondo la quale, in qualche non spiegato modo, la predicazione affettiva rimane un momento dell'atto oggettivante a fondamento di quello affettivo («è dell'ordine della rappresentazione») e l'oggetto specifico dell'atto affettivo (del quale si riconosce la legittimità attraverso la tesi che esso consiste in una complessione di intenzionalità aventi un loro determinato oggetto) resta assolutamente non chiaro.

Il problema quindi si ripropone: come intendere l'intenzionalità del sentimento, il suo essere propriamente un atto pur non essendo un atto oggettivante? Come spiegare la costituzione del valore nel rapporto di fondazione fra atti oggettivanti e non oggettivanti?

Il discorso si complica allorché, in conclusione della *Sesta Ricerca*, Husserl pone la questione della possibilità di esprimere gli atti non oggettivanti, ovvero il problema dello statuto degli enunciati loro corrispondenti<sup>135</sup>. La tesi di Husserl è che l'enunciato che esprime l'atto non oggettivante non esprime qualcosa sull'oggetto a cui questo atto è intenzionalmente rivolto, bensì esprime l'atto non oggettivante stesso facendolo oggetto di un atto oggettivante. Si tratta di una coerente conseguenza del rifiuto da parte di Husserl a considerare gli atti non oggettivanti, come quelli affettivi, come in grado di giustificare la predicazione assiologica: il discorso su ciò che in un sentimento si dà dell'oggetto (il suo essere piacevole, la sua «coloritura» affettiva) non è possibile in quanto, per Husserl, non è chiaro come qualcosa di oggettivo possa darsi atti di tal genere. Gli enunciati corrispondenti agli atti affettivi, quindi, possono solo dire qualcosa sul fatto che c'è un certo rivolgersi affettivo verso un oggetto, senza poter dire nulla su cosa di oggettivo appaia in tale riferimento. In un certo senso, come si vedrà, questa tesi è ripresa in *Idee* allorché si afferma che ciò che è oggettivante nell'atto affettivo è il suo contenuto potenzialmente dossico, ovvero il possibile giudizio che esso esprime, il possibile atto oggettivante che è alla sua base.

## 7. La questione degli atti oggettivanti nelle *Lezioni del 1908* e in *Idee*.

---

<sup>135</sup> Cfr. U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, cit.

Le Lezioni husserliane del 1908/09 occupano una posizione privilegiata nel discorso che si sta conducendo.

Innanzitutto, si tratta del primo documento relativo allo sviluppo dell'etica husserliana in cui risulta evidente quella maturazione metodologica che porterà Husserl a definire il tema della riduzione fenomenologico-trascendentale.

L'indagine sugli atti affettivi - afferma Husserl in queste Lezioni<sup>136</sup> - è un'indagine che si conduce sulle essenze d'atto (*Aktwesen*) e, a tal fine, è assolutamente prescindibile se l'atto in quanto evento naturale esista o quale sia forma e struttura dell'atto inteso come vissuto di una soggettività empirica. L'analisi che Husserl conduce è, quindi, un'analisi dei vissuti in quanto articolazioni interne che la coscienza in quanto tale ha, in quanto forme ideali pure, condizioni di possibilità del darsi di un qualcosa<sup>137</sup>.

La prima parte di queste Lezioni è dedicata alla confutazione dello scetticismo etico in analogia con la confutazione dello psicologismo e dello scetticismo prodotta nei *Prolegomeni*. Si tratta, in altri termini di una riproposizione di quella che si è definita come la prima strategia husserliana per la fondazione scientifica dell'etica. Da questo punto di vista, il testo delle Lezioni del 1908 non presenta elementi di particolare rilievo, soprattutto se posto in confronto con quello, ben più articolato, delle Lezioni del 1914. Ciò che nelle Lezioni del 1908/09 emerge è, infatti, una maturazione del percorso intrapreso da Husserl sin dalle Lezioni del 1897 e una sua sintesi con le acquisizioni delle *Ricerche Logiche* e delle Lezioni su Kant e Hume che saranno oggetto del prossimo capitolo. L'analogia fra ragion pratica e ragione teoretica, sostiene Husserl, si fonda sull'analogia nella struttura degli atti a loro fondamento, sul loro essere entrambi prese di posizione del tipo della «credenza»<sup>138</sup>. Tale acquisizione è ciò che, secondo Husserl, è mancato sia ai sostenitori dell'intellettualismo morale, come Kant, sia alla morale del sentimento inglese (e in particolare Hume).

Su di essa è possibile ipotizzare la costruzione di un'etica formale che sia analoga alla logica formale: una scienza pura della sfera pratico-affettiva che abbia la stessa funzione assegnata alla logica nei *Prolegomeni* rispetto alla sfera teoretico-

---

<sup>136</sup> Cfr. Husserliana XXVIII, pp. 271 e seguenti.

<sup>137</sup> Anche nelle Lezioni del 1914 Husserl sosterrà una esigenza metodologica di questo tipo (cfr. Lezioni del 1914, pp. 56-57; p- 59). A differenza delle Lezioni del 1908 manca però una più chiara messa in evidenza di ciò che questo comporta; non a caso, infatti, le Lezioni del 1914 sono riferite da Husserl stesso più alla prospettiva dei *Prolegomeni* che a quella di *Idee*.

<sup>138</sup> Husserliana XXVIII, p. 242.

conoscitiva<sup>139</sup>. Il motivo per cui una tale scienza non si è ancora sviluppata è, come Husserl ribadirà nelle Lezioni del 1914, il fatto che fino ad ora lo studio della sfera pratica non è stato condotto attraverso un interesse teoretico, bensì in funzione dei risultati etici che ci si aspettava da esso<sup>140</sup>.

La seconda parte delle Lezioni del 1908/09<sup>141</sup>, a differenza della prima, presenta alcune argomentazioni che altrove non si ritrovano. A partire dal riconoscimento dell'oggettività del valore, garantita dall'analogia stabilita nella prima parte, Husserl si pone esplicitamente il problema di come conciliare tale oggettività con la definizione degli atti di sentimento come atti non oggettivanti.

Apparentemente il discorso husserliano sembrerebbe consistere semplicemente in un approfondimento di quello impostato nelle *Ricerche Logiche*. I sentimenti, sostiene Husserl, sono vissuti che hanno un duplice bisogno di altri vissuti, oggettivanti, per poter avere un riferimento all'oggetto: sono necessarie delle oggettivazioni affinché essi si esercitino nella loro funzione di attribuzione di un predicato assiologico e sono necessarie delle oggettivazioni sia affinché tale predicato assiologico sia appreso come oggettivo, sia affinché sia appreso come oggettivo il valore che in essi si manifesta. Mentre nel primo caso l'atto oggettivante è a fondamento di quello affettivo, nel secondo esso si fonda sull'atto affettivo<sup>142</sup>. Il problema visto in precedenza è così raddoppiato: a quello relativo all'oggettività del predicato di valore si aggiunge quello relativo al come possa l'atto oggettivante che fondandosi su quello di sentimento produrre la *Wertobjektivation* portare all'oggettività qualcosa che non appare come oggetto.

A questo punto, però, Husserl afferma qualcosa che apparentemente sembra rompere il gioco di ambiguità delle *Ricerche Logiche*:

«Die wertenden Akte als eigenartige Akte „richten“ sich auf etwas, aber nicht auf Objekte»<sup>143</sup>.

I valori sono qualcosa e, in questo senso, essi sono intenzionati, degli atti si dirigono su di essi. Ma i valori non sono oggetti, non nel senso dell'oggettività che appare in virtù

<sup>139</sup> Ivi, p. 185.

<sup>140</sup> Ivi, p. 346.

<sup>141</sup> E. Husserl, *Husserliana XXVIII, Zweiter Teil der Vorlesungen über Grundprobleme der Ethik*, 1908/1909.

<sup>142</sup> Ivi, p. 286. Su questo si veda anche R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, p. 77.

<sup>143</sup> *Husserliana XXVIII*, p. 340.

di una percezione o dello stato di cose intenzionato dal giudizio. La struttura dell'intenzionalità dell'atto affettivo, quindi, non coincide con quella degli atti logico-teoretici; essa non è propriamente descrivibile secondo lo schema onnipervasivo della coscienza di un oggetto, della conoscenza, della visione.

Oltre alle relazioni agli oggetti - alle relazioni teoretiche, alla manifestazione di oggettività conosciute o viste<sup>144</sup>- dunque, bisogna considerare le relazioni a qualcosa che, pur non essendo puramente soggettivo o empirico-soggettivo, non è propriamente un oggetto, ovvero bisogna riconoscere un'intenzionalità non immediatamente identificabile con la costituzione logico-teoretica dell'oggettività.

Questa affermazione non interrompe l'affermazione husserliana dell'onnipervasività della ragione logico-teoretica, ma la riqualifica.

Per pensare, parlare, di un qualcosa (anche di quel qualcosa che non è propriamente un oggetto, come il valore) è necessaria l'oggettivizzazione che è propria degli atti della sfera logico-teoretica, poiché altre possibilità di intendere oggetti, comunque, non se ne danno. Le leggi e concetti della logica valgono anche per la sfera assiologico-affettiva in quanto questa sfera vuole essere conosciuta, posta in un discorso, perché tali leggi e concetti sono, appunto, le condizioni di possibilità formale di qualunque conoscere, affermare, discorrere. In questo senso la ragion pratica è subordinata a quella logica ma solo per la sua possibile espressione, per la sua possibile traduzione in una teoria. Ciò che invece costituisce la condizione di possibilità dell'oggettività speciale della sfera assiologico-affettiva, le forme di relazione necessarie del pratico, ciò che conferisce ad esso una razionalità - un possibile predicato di legittimità/validità come di illegittimità - non sono originate nella sfera della ragione logica.

Rispetto a questa prospettiva il discorso husserliano di *Idee* sembra fare un passo indietro.

Qui Husserl scrive:

---

<sup>144</sup> In queste Lezioni la distinzione fra le classi d'atto è espressamente, a differenza che nelle *Ricerche Logiche*, una distinzione fra vissuti in cui si conosce, ovvero in cui si costituiscono relazioni con oggetti libere dal valore (*wertfreie*), e vissuti in cui si valuta, ovvero in cui si relaziona al valore degli oggetti. Cfr. Husserliana XXVIII p. 249.

«tutti gli atti in generale - anche quelli di sentimento e volontà - sono “oggettivanti”, “costituiscono” originariamente degli oggetti e sono sorgenti necessarie di diverse regioni dell’essere e quindi anche delle relative ontologie. Per esempio: la coscienza valutante costituisce l’oggettualità “assiologica”, che è di nuova specie rispetto al mero mondo delle cose, è un “esistente” di una regione nuova, appunto nella misura in cui l’essenza della coscienza valutante in generale prende linea come possibilità ideali delle tesi dossiche attuali che portano alla luce oggettualità di un nuovo contenuto - i valori - in quanto oggettualità “prese di mira” all’interno della coscienza valutante”.»<sup>145</sup>

L’apparente scomparsa della differenza fra atti oggettivanti e non oggettivanti, affermata in questo passo, si scontra con la contemporanea affermazione del carattere di possibilità degli atti affettivi e, dunque, dei valori in quanto oggetti da essi intenzionati.

Subito dopo aver affermato quanto appena citato, infatti, Husserl specifica che «Negli atti di sentimento questi valori sono presi di mira sentimentalmente e grazie all’attualizzazione del contenuto dossico di questi atti giungono ad essere intenzionati dossicamente e in seguito vengono espressi in forma logica»<sup>146</sup>. In altri termini, gli atti affettivi sono oggettivanti solo in quanto potenziali atti propriamente oggettivanti, solo in quanto possibili percezioni o giudizi.

Inoltre, ciò che di essi giunge all’oggettività è, appunto, il contenuto dossico, ovvero ciò che è contenuto di un possibile atto di giudizio e, quindi, potenzialmente esprimibile in forma logica.

Ciò che, rispetto alle Lezioni del 1908, è perso è l’idea dell’autonomia completa, dal punto di vista del riferimento intenzionale (non da quello della possibile espressione di tale riferimento - la predicazione rimane sempre, in Husserl, specificità della ragione logica) degli atti affettivi e, quindi, dei valori come regione d’essere.

Ma il prezzo è quello di reintrodurre il problema considerato in precedenza: come può la ragione logica attualizzare un predicato originariamente non logico?

---

<sup>145</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband: Text der 1-3. Auflage*, Husserliana III/I., a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, L’Aia 1976, trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 294-295.

<sup>146</sup> Ivi, p. 295, corsivo mio.

