

Il carattere teleologico del mondo nella fenomenologia di Husserl

Loreta Risio

Università degli Studi di Chieti-Pescara

risio.loreta@unich.it

DOI: 10.17421/2498-9746-03-07

Sommario

Il carattere teleologico del mondo si manifesta, secondo Husserl, nella storia del pensiero, ne è prova la nascita della fenomenologia come realizzazione della segreta tendenza di tutta la filosofia, nella natura, con il suo ordine e la sua tensione finalistica, e nella vita dell'uomo, mosso come singolo e come società verso un *telos*: la vita buona, la vita pienamente umana. La teleologia del mondo impone alla ragione la necessità di pensare Dio quale principio ordinatore della realtà e fine ultimo della sua tensione immanente.

INDICE

Introduzione	129
1 Il finalismo nella storia del pensiero e la fenomenologia	131
2 L'aspetto teleologico del mondo	137
3 La necessità dell'idea di Dio	145
Note	151

INTRODUZIONE

Il tema della teleologia ha un posto centrale nel pensiero di Edmund Husserl, rappresenta una sorta di *fil rouge* che attraversa tutta la fenomenologia e le conferisce il senso più profondo, sebbene non sia affrontato in un'opera ad esso dedicata. Il filosofo si occupa di teleologia a più riprese nel

corso degli anni, negli scritti giovanili fino a quelli della maturità, talvolta esplicitamente, altre volte attraverso rapidi rimandi, mentre tratta varie questioni. Husserl ritiene che il mondo sia attraversato, permeato, mosso da una tensione finalistica immanente che ne caratterizza ogni aspetto: appare sotto forma di forza naturale, impulso, istinto non cosciente, ovvero come entelechia propria di qualsiasi oggetto, essere vivente, o infine come scopo perseguito razionalmente da un soggetto o da una comunità.

Nel presente lavoro, dapprima tematizziamo la fenomenologia quale punto di arrivo della tensione finalistica intrinseca alla storia del pensiero, l'approdo del lungo viaggio della ragione verso la conoscenza, e allo stesso tempo come il punto di partenza per un compito di razionalizzazione del mondo e della vita dell'uomo all'interno di un processo finalistico infinito. In secondo luogo, tratteremo la teleologia come si esprime nel mondo, mettendo in evidenza tre aspetti: il finalismo intrinseco alla natura e il peculiare rapporto dell'uomo con il suo ambiente, l'etica individuale come etica di vocazione, e l'etica sociale, ovvero l'aspirazione della persona e della collettività interpersonale verso un *telos*, un fine trascendente che conferisce senso all'esistenza del singolo e dell'umanità. Infine, la teleologia del mondo rimanda all'idea di Dio come esigenza ultima di ragione. Vedremo come la fenomenologia riconosce e descrive il carattere finalistico della realtà, e si pone al servizio della tensione etica dell'umanità; per questa ragione la teleologia rappresenta uno degli argomenti fondamentali del pensiero husserliano.

Vi sono riferimenti alla teleologia in molti scritti, a partire da *Ricerche logiche*¹ dove è trattato il principio teleologico come forma di economia del pensiero, che in natura è funzionale all'adattamento e alla conservazione della specie; in *Idee*, là dove si discute della trascendenza del mondo e di Dio rispetto alla coscienza, il carattere teleologico della natura appare come un'anticipazione, un rimando ad un ordine intrinseco dei fatti naturali². Il finalismo del mondo torna ripetutamente nelle lezioni di *Einleitung in die Philosophie*, nell'ambito della ricostruzione della storia del pensiero filosofico, della discussione di un'etica dei valori e di un'etica sociale³. Il tema è molto presente anche nelle opere della maturità: nei saggi sul rinnovamento, che il filosofo scrive per la rivista giapponese «Kaizo», argomenta a favore di una finalità intrinseca a ciascun uomo in quanto individuo e alle comunità: nell'uomo esiste quindi un'entelechia non solo organica, biologica e naturale, ma anche spirituale ed etica⁴. Riferimenti al rapporto tra la teleologia del mondo e l'esistenza di Dio, nonché tra il carattere etico dell'esistenza dell'uomo e l'idea di Dio come principio di tale finalismo e fonte originaria dell'ordine del mondo, sono presenti a più riprese in *Grenzprobleme der*

*Phänomenologie*⁵. Anche in *La crisi delle scienze europee* ritroviamo la trattazione della teleologia all'interno della storia dell'uomo e del pensiero: in particolare, il saggio *La teleologia nella storia della filosofia*⁶, inserito tra le appendici de *La crisi*, è sicuramente uno degli ultimi lavori di Husserl e può esserne considerato il testamento filosofico, nel quale egli espone le sue idee circa i compiti e le finalità della storia della filosofia⁷.

1 IL FINALISMO NELLA STORIA DEL PENSIERO E LA FENOMENOLOGIA

1.1 *La storia della filosofia*

Secondo Husserl la filosofia consiste «nell'idea unitaria di un compito, il quale si tramanda intersoggettivamente nel corso della storia e che ha fatto irruzione nella storia europea mediante una "fondazione originaria" di quei "filosofi", che per primi hanno concepito l'intento completamente nuovo della "filosofia" e della cui realizzazione hanno fatto la propria missione»⁸. La nascita della filosofia viene descritta da Husserl come la nascita di un nuovo mestiere: essa sorge da un bisogno concreto e possiede un compito nel quale è inscritta un'idea finale, uno scopo, un *telos*; si può e si deve quindi parlare di una teleologia interna alla filosofia come a qualsiasi altro mestiere. Il carattere teleologico della filosofia in quanto mestiere affonda le sue radici nel finalismo tipico degli atti umani: un compito muove da un atto volontario rivolto ad un obbiettivo, esso scaturisce da un «Io voglio!», da una consapevole decisione tesa ad un fine. La volontà operante, che afferma se stessa e reitera nel tempo una presa di posizione, pone in essere un *habitus*, una disposizione stabile della persona ad un certo comportamento, alla tensione verso un dato scopo. Un compito diviene così una disciplina con il suo metodo, diviene un mestiere, ma non solo, esso è anche un elemento distintivo del soggetto, un elemento dell'identità individuale, un tratto del carattere. Scrive Husserl: «Io mi pongo e mi sono posto precedentemente un fine e d'ora in avanti — fino a nuovo ordine — sono, in modo persistente, colui che è così determinato e che ha questa "volontà". Essere un Io in quanto persona, come vediamo, significa restare in maniera propria, appunto personale, costantemente e nei mutamenti, quello stesso Io [...] La mia volontà perdurante entra ora, come una componente, nel mio particolare *habitus* complessivo»⁹.

La dimensione temporale propria della volontà è il futuro: la mia volontà ha un contenuto, un qualcosa di desiderabile che non è ancora e che io voglio che sia; ciò mi impegna per l'avvenire. Ebbene, un *habitus* non è acquisito una volta per sempre, ma è appunto un compito, esso è costante-

mente soggetto a riappropriazione tramite nuove e ripetute decisioni dell'Io, e può allo stesso tempo venire emendato, rinnegato o modificato da nuove deliberazioni. Il soggetto compie su se stesso, in quanto persona, un'opera creativa e di interpretazione, egli decide chi vuol essere e rinnova la sua scelta giorno per giorno, nel vivere quotidiano, nei singoli atti, nei giudizi, nelle valutazioni. Nella vita di ogni giorno l'uomo agisce ingenuamente, egli non si interroga in modo esplicito sulla questione della persona che vuol essere, egli prende le proprie decisioni direttamente, senza la mediazione di alcuna riflessione, ciò nondimeno vive questa dinamica tra atto di volontà e *habitus*. Ma, afferma il filosofo, «a colui che è dedito ai suoi interessi in maniera ingenua, resta completamente nascosto tutto il nostro vivere propriamente egologico»¹⁰. Vivere senza la consapevolezza del rapporto tra volontà, atto e *habitus* è vivere ignorando se stessi, inconsapevoli della vita dell'Io.

Dunque l'uomo assume un compito attraverso un atto di volontà che poi diviene un'attitudine abituale, oppure si fa carico di una missione ereditata dalla propria storia, come nel caso della filosofia. La filosofia si configura come un mestiere sorto nell'antichità greca per rispondere ad un bisogno e diviene un compito per i filosofi, tramandato di generazione in generazione fino ad oggi. Lo scopo originario del mestiere filosofico, il suo *telos* è quello di perseguire una conoscenza certa e rigorosa: il filosofo mira alla verità e alla chiarificazione dell'esperienza che se ne può avere. Questa idea finale ha accompagnato lo sviluppo della filosofia nelle sue varie forme storiche a partire dal mondo classico e attraverso la modernità, dove spicca la figura di Cartesio con la sua ricerca di un metodo filosofico rigoroso e di una fondazione soggettiva della conoscenza, fino ad arrivare a Kant. E tuttavia la missione gnoseologica originaria si realizza solo con la nascita della fenomenologia, che si pone in continuità con il processo sorto nel pensiero moderno per superare il dogmatismo e approdare al criticismo. La fenomenologia rappresenta un passo ulteriore nel cammino dell'emancipazione della ragione da ogni forma di pregiudizio e di atteggiamento ingenuo. Essa realizza ciò che i filosofi nel passato hanno cercato: una filosofia prima capace di fondare un sapere certo e rigoroso, che passa per la sospensione del giudizio sul mondo della natura e per un cambiamento radicale dell'atteggiamento del filosofo nei confronti della totalità delle esperienze. Così in *Idee* Husserl definisce la fenomenologia come «la segreta aspirazione di tutta la filosofia moderna»¹¹. Infatti, «la teoria della conoscenza come scienza della chiarificazione della ragione teoretica in quanto fonte della validità teoretica, e anche l'intera teoria della ragione in generale, si muove in tutto il suo sviluppo fino alla fenomenologia pura tra la Scilla del *teologismo* in cui finisce sempre il razionalismo, e la Cariddi dell'*antropologismo* e del

biologismo, che sono l'abisso nel quale precipita l'empirismo»¹².

1.2 *L'atteggiamento naturale e la sua messa tra parentesi*

Pienamente nello spirito del mestiere filosofico nato nell'antichità, la fenomenologia di Husserl persegue il progetto di fondare un sapere rigoroso. In *Ricerche logiche* il filosofo confuta lo psicologismo, che riduce le leggi della logica a mere dinamiche psichiche, e respinge ogni forma di scetticismo gnoseologico. Egli esplicita inoltre l'intenzione di tornare alle cose stesse, vale a dire cogliere le essenze degli oggetti di esperienza per come questi si offrono alla coscienza. In *Idee* egli sposta il fulcro della sua ricerca sul versante soggettivo della conoscenza e indaga la coscienza trascendentale, la sua essenza, i suoi atti, il modo in cui essa costituisce l'esperienza. Un sapere certo ed evidente presuppone quindi una scienza in grado di cogliere l'essenza delle cose e allo stesso tempo studiare la coscienza che le conosce: questa disciplina è la fenomenologia.

Ma per poter condurre una ricerca fenomenologica occorre che lo studioso superi l'atteggiamento naturale, vale a dire il modo in cui il soggetto esperisce quotidianamente il mondo. Nel vivere naturale, io ho coscienza di un mondo che si estende indefinitamente nello spazio ed è soggetto a un continuo divenire nel tempo: averne coscienza significa innanzitutto trovare il mondo immediatamente e intuitivamente dinnanzi e farne esperienza. Attraverso la percezione sensibile, gli oggetti e gli esseri animanti si presentano nello spazio e sono «*qui per me*, mi sono alla mano (*vorhanden*)»¹³. Io posso vederli, toccarli, parlare con altri soggetti, comprendere immediatamente il loro pensiero. Questa situazione non è passibile di mutamenti: il mondo nel quale vivo e con il quale entro in relazione è sempre il medesimo, nonostante la mutevolezza dei suoi contenuti; io sono un suo membro ed esso resta qui per me, alla mano. La tesi generale dell'atteggiamento naturale è quindi la seguente: «io trovo costantemente alla mano, di fronte a me, l'unica realtà spazio-temporale, a cui appartengo io stesso e appartengono tutti gli altri uomini, che si trovano in essa e a essa si riferiscono nel mio medesimo modo. Io trovo la "realtà", e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre* [...] Il mondo è sempre presente come realtà»¹⁴.

Inoltre, gli oggetti che incontro nella vita quotidiana mi si appaiono sempre con il loro significato, essi rimandano alla loro utilità pratica. In *Einleitung in die Philosophie*, Husserl descrive il mondo che ci circonda come un mondo per noi personale, popolato da soggetti e da cose dotate di significato, un mondo culturale. D'altra parte, tutto ciò che esiste ha in sé un fonamen-

to naturale: «Tutto il mondo concreto porta in sé una base di mera natura, di mero esserci ed essere così, che non ha ancora alcun predicato di valore, o dal quale predicato di valore non si possa prescindere senza inficiare il suo essere concreto»¹⁵. La natura sottende a tutto ciò che esiste concretamente, ma non è possibile ricondurre ad essa la totalità dei significati: «Il nostro mondo è un mondo di valori, un mondo di beni, un mondo di scopi e mezzi reali o possibili, e di corrispondenti prodotti possibili o reali»¹⁶. Stando così le cose, il concetto stesso di natura che sottende le scienze naturali risulta essere un artificio teorico, un'astrazione rispetto al mondo, capace di fornire alla ricerca scientifica il suo oggetto, ovvero un insieme di fenomeni misurabili matematicamente e ai quali applicare leggi necessarie: «Ciò che noi siamo abituati a chiamare natura è il correlato di una certa classe molto ristretta di percezioni, che non si presentano assolutamente nella propria purezza, d'altronde la natura in senso moderno è un prodotto dell'astrazione. Nell'esperienza comune non è mai esperita una cosa puramente materiale, mai negli stessi termini in cui diventava tema della ricerca naturalistica»¹⁷. Nella modernità tale astrazione viene descritta ed elevata al rango di verità, cosicché il mondo che appare attraverso la lente delle scienze naturali, è la sola fonte di conoscenza certa.

Ebbene l'atteggiamento naturale va mutato radicalmente, e Husserl pone come primo passo della ricerca fenomenologica la messa tra parentesi di tutti i significati di cui il mondo è costituito. Ciò non comporta la negazione dell'esistenza di un mondo, non siamo di fronte ad un dubbio scettico, né viene messa in discussione alcuna validità, ovvero il significato di alcunché: «Noi non rinunciamo alla tesi che abbiamo posto, non modifichiamo la nostra convinzione [...] noi per così dire, la mettiamo "fuori gioco", la "mettiamo fuori circuito", "tra parentesi"»¹⁸.

Mettere tra parentesi la tesi di fondo dell'atteggiamento naturale non porta alla negazione dell'esistenza del mondo, né si tratta di un dubbio di tipo cartesiano, bensì è un espediente metodologico che permette di accedere a una nuova regione dell'essere e di fondare un sapere certo ed evidente. Il «residuo fenomenologico»¹⁹ dell'epoché, ciò che rimane una volta sospeso il giudizio sui saperi immediatamente dati nel vivere quotidiano, è la coscienza trascendentale con i suoi vissuti. Husserl compie così una riduzione fenomenologico-trascendentale, attraverso la quale riconduce la natura al suo fondamento di senso, il fenomeno al soggetto che lo esperisce, il mondo circostante alla coscienza. La coscienza quindi è il principio di senso e fondamento di ogni esperienza e conoscenza: «la realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca nel nostro senso rigoroso) di indipendenza [...] non ha alcuna "essenza assoluta", ma

piuttosto, l'essenzialità di qualcosa che per principio è soltanto intenzionale, soltanto dato alla coscienza»²⁰. In questo modo si supera il naturalismo e l'obiettivismo propri di una concezione metafisica ingenua, che si illude di raggiungere una comprensione filosofica e scientifica del reale prescindendo dall'elemento soggettivo.

Ora la ricerca fenomenologica prende una duplice direzione: sul versante oggettivo lo studio dei vissuti intenzionali permette di cogliere l'essenza delle cose, gli eidos come questi si danno alla coscienza, mentre sul versante soggettivo l'attenzione del fenomenologo va all'Io e alla sua attività di costituzione cognitiva dell'esperienza del mondo e di conferimento di senso. Sulla base di una filosofia trascendentale, Husserl fonda una scienza rigorosa, cosa che non sono le scienze naturali; egli ritiene infatti che le scienze empiriche non si emancipano dall'atteggiamento naturale: «ogni scienza naturale è nei suoi punti di partenza ingenua. Per essa la natura che intende ricercare c'è semplicemente»²¹. Lo scopo dichiarato delle scienze naturali rispetto al mondo è quello di conoscerlo fedelmente e in ogni suo aspetto, senza interrogarsi circa l'origine e la costituzione delle esperienze su cui tale conoscenza si fonda.

1.3 *La coscienza e la natura*

All'atteggiamento teoretico naturale, il cui correlato è il mondo, Husserl contrappone un atteggiamento fenomenologico, che mette fuori circuito la sfera della natura fisica e psichica e si rivolge ad un'altra regione dell'essere: la coscienza pura. Il fenomenologo non si limita più a vivere ingenuamente nel mondo e ad indagare teoreticamente le esperienze e la natura per come si danno nell'immediato; egli cessa di compiere in modo acritico gli atti che costituiscono la natura trascendente, gli atti grazie ai quali il mondo è semplicemente lì per noi, è alla mano; egli cessa di lasciarsi determinare dalle tesi cogitative che gli vengono dall'atteggiamento naturale, le mette tra parentesi per spostare la propria attenzione e studiare sistematicamente la coscienza pura nel suo essere assoluto. In questo modo anche le scienze naturali, con il loro portato di atti di pensiero ordinato secondo la logica e le esperienze, in cui si presenta la realtà assunta per come essa si dà immediatamente, vengono messe fuori circuito. La fenomenologia, che ha posto fuori gioco il mondo naturale e le sue tesi, compie quindi un atto di riflessione, essa si rivolge ora verso quegli atti teoretici, le tesi relative al mondo naturale, osserva il campo dei vissuti di coscienza, delle esperienze, e ne fa oggetto di ricerca: anziché vivere ingenuamente in esse, ne indaga l'origine e la costituzione nella coscienza.

La coscienza pura è quindi il campo di ricerca proprio della fenomenologia, essa è il residuo dell'annientamento del mondo operato attraverso la sospensione dell'atteggiamento naturale, e non fa parte della natura. Husserl afferma che «l'intero *mondo spazio temporale*, al quale l'uomo e l'io umano appartengono come singole realtà subordinate, è *secondo il suo senso un essere meramente intenzionale*, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere *per* una coscienza [...] ma, *all'infuori di questa identità*, è un nulla»²². Così, la natura «è possibile solo come una unità intenzionale, motivata da nessi immanenti alla coscienza pura»²³, inoltre «l'esistenza di una natura *non può* condizionare l'esistenza della coscienza, poiché la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole»²⁴.

Queste affermazioni hanno ingenerato un fraintendimento inducendo i lettori contemporanei di Husserl e poi un'intera generazione di studiosi a ritenere che dopo aver annunciato in *Ricerche logiche* l'intento di tornare alle cose stesse, toccare il mondo in carne e ossa, conoscere la realtà per come essa si dà, Husserl fosse approdato in *Idee* ad una posizione idealista, secondo la quale la coscienza trascendentale pone in essere il mondo e gli conferisce il senso. Si tratta tuttavia di una interpretazione erronea, falsata dalla scarsa conoscenza delle opere del filosofo, rimaste lungamente inedite dapprima per volontà di Husserl stesso, in seguito per via delle contingenze storiche. Husserl infatti non compie una svolta idealista all'interno del suo pensiero, bensì un approfondimento trascendentale: ricerca l'origine degli atti di conoscenza laddove essi hanno luogo, nella coscienza intenzionale, nella coscienza che per sua natura è protesa verso l'altro da sé. Egli sostiene infatti che «ogni realtà esiste grazie a un conferimento di senso [...] una coscienza che conferisca il senso»²⁵. Si dà esperienza della natura solo in forza di una soggettività che la costituisce: in altre parole, la condizione assolutamente necessaria perché vi sia una qualsiasi esperienza è il darsi della coscienza, «la quale coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso»²⁶, mentre d'altra parte la realtà è contingente nel senso che essa dipende dall'io per essere pensata, per apparire dotata di significato. Il soggetto non crea la realtà, né gli assegna un significato in modo causale o arbitrario, bensì la incontra, e nell'incontro la coscienza trascende se stessa, entra in contatto con il mondo circostante e ne costituisce il significato per come esso si dà.

Il passaggio da un atteggiamento naturale a un atteggiamento fenomenologico non comporta quindi alcuna falsificazione della natura, né segna una svolta idealista nel pensiero husserliano, si tratta bensì di un'operazione che supera una visione ingenua della conoscenza: «la natura non subisce

una “interpretazione che ne stravolge il senso” e tantomeno viene negata; se ne è semplicemente eliminata una interpretazione assurda»²⁷. L’assurdità che la fenomenologia smaschera è l’assolutizzazione filosofica del mondo, che nega implicitamente il ruolo costitutivo della coscienza nell’atto del conoscere. Il fenomenologo dubita della totalità delle convinzioni, problematizza la realtà per riappropriarsene consapevolmente; attraverso la cognizione delle essenze dà un significato al mondo e prospetta la possibilità di un mondo diverso da quello che è stato²⁸. La riduzione fenomenologica non è quindi un atto conoscitivo ma un percorso di crescita nel quale il mondo viene perduto e ritrovato, descritto e dotato di un senso, dato dall’intenzionalità che coglie il regno delle essenze.

2 L’ASPETTO TELEOLOGICO DEL MONDO

2.1 *Il finalismo nella natura*

Agli occhi del fenomenologo, la natura non è solo quella descritta attraverso le leggi della matematica, della fisica, essa non è un insieme di oggetti riducibili alle scienze naturali, di contro la totalità di fenomeni che chiamiamo natura è data da beni e valori, mezzi e scopi, significati e relazioni. Così il mondo naturale appare caratterizzato e profondamente pervaso da una teleologia intrinseca e ciò si manifesta sotto tre aspetti: in primo luogo nella particolare conformazione di alcuni suoi fatti, in secondo luogo nel rapporto tra l’uomo e il suo ambiente, in terzo luogo nella innata tensione umana verso la realizzazione di sé in una vita buona e verso la costituzione di una perfetta società di uomini.

Nelle esperienze vissute della coscienza intenzionale emergono «delle connessioni *fattuali* dotate di un ordine conforme a regole caratteristiche, ed è in queste connessioni che si costituisce, come correlato intenzionale, un mondo *morfologicamente ordinato* nella sfera dell’intuizione empirica, ossia un mondo in riferimento al quale sono possibili delle scienze classificatrici e descrittive»²⁹. In altre parole, il mondo appare ordinato e ciò emerge dalle articolazioni insite nelle esperienze, che rivelano relazioni ricorrenti e stabili tra fenomeni. E in virtù di questa regolarità, di questo ordine riconoscibile nel mondo naturale, le scienze naturali posseggono un oggetto sul quale indirizzare le proprie ricerche. Tuttavia la regolarità dei fenomeni non è necessaria secondo la loro essenza, vale a dire nella natura degli oggetti non è inscritto il loro essere ordinati gli uni rispetto agli altri. L’atto intenzionale con il quale la coscienza coglie l’eidos del singolo fenomeno, l’intuizione che mi fa riconoscere in una cosa che ho di fronte un determinato animale,

una persona o altro, non mi rivela allo stesso tempo il fatto che questi sia inserito in una relazione con gli altri esseri viventi o oggetti che popolano il mondo. L'ordine che rinveniamo e che ci permette di descrivere e classificare la natura non è intrinseco ai suoi singoli componenti: le specie viventi possono essere descritte per caratteristiche comuni e ricondotte a categorie ampie, come l'essere vertebrati, l'essere mammiferi, mentre si distinguono per struttura morfologica e grado di evoluzione e specializzazione di alcune funzioni. Allo stesso modo gli elementi che compongono la materia si distinguono per numero atomico il che permette di ordinarli coerentemente sulla tavola periodica. Ebbene, la relazione di ordine e gradualità che si scopre nel mondo naturale non è necessaria rispetto all'essenza di ciascuna specie vivente o elemento. Ciò fa supporre un finalismo immanente alla natura che però deve la sua origine ad un principio che la trascende: «In tutto questo è implicita una mirabile teleologia, poiché la razionalità che si realizza attraverso il fatto non è richiesta dall'essenza»³⁰.

Gli atti di conoscenza presentano quindi al soggetto una realtà dotata di una tensione finalistica, che si manifesta particolarmente nel fatto che le varie specie viventi appaiono secondo una gerarchia di sempre maggiore complessità e ricchezza data dai processi di adattamento e selezione che hanno portato gli esseri viventi a diversificarsi ed evolversi. È possibile osservare un fenomeno simile anche nella storia umana, laddove l'uomo ha perseguito un crescente livello di cultura e valori materiali, morali, estetici e spirituali sempre più elevati. Scrive Husserl: «l'evoluzione fattuale della serie degli organismi sino all'uomo, il crescere della cultura con i suoi tesori spirituali nello sviluppo dell'umanità, ecc. non si esaurisce nelle spiegazioni che di queste e simili formazioni può fornire la scienza della natura per mezzo di circostanze fattualmente date secondo le leggi della natura»³¹. Di fronte al fatto della teleologia intrinseca al mondo, le scienze naturali restano senza spiegazione, esse possono dar conto dei nessi meccanici tra i fenomeni naturali, sono in grado di comprendere la causa che li ha provocati, ma non hanno alcunché da dire circa la tensione finalistica e l'ordine della natura. E tuttavia fanno uso dell'idea finale, i «*punti di vista teleologici* che sono estremamente utili nelle scienze biologiche e possono essere integrati nel loro complesso nell'idea generale dell'evoluzione»³².

2.2 *Il soggetto nel mondo della vita e la tensione verso un fine*

Husserl nota che il mondo circostante «mi è dinanzi non soltanto come un *mondo di cose*, ma, con la medesima immediatezza, anche come *mondo di valori, mondo di beni, mondo pratico*»³³. Le cose fisiche che incontro quo-

tidianamente non presentano solo proprietà materiali, ma mostrano anche un aspetto valoriale, esse mi appaiono belle o brutte, gradevoli o sgradevoli, desiderabili o indesiderabili. Allo stesso modo incontro cose che hanno il carattere di oggetti d'uso: la penna, l'agenda e il libro rimandano immediatamente all'impiego che posso farne, al loro significato pratico: «Anche questi caratteri di valore e pratici appartengono *costruttivamente agli oggetti "alla mano" come tali*»³⁴. La stessa cosa vale naturalmente per gli uomini che mi circondano: essi sono amici, parenti, estranei. Scrive Husserl: «Il nostro mondo è un mondo di valori, un mondo di beni, un mondo di scopi e mezzi reali o possibili, e di corrispondenti prodotti possibili o reali»³⁵. Ciò fa sì che «il mondo ambiente umano possiede un particolare aspetto teleologico»³⁶: così esso non va inteso come mero oggetto di conoscenza, ma si impone all'uomo, al soggetto etico, come un mondo pratico nel quale egli è chiamato ad agire, dove l'essere rimanda al dover essere: «In quanto soggetti etici noi ci vediamo *a priori* posti nella necessità di considerare il nostro ambiente come un mondo di compiti infiniti. Esso non è semplicemente e non può essere semplicemente ciò che esso è, esso deve essere e diventare ciò che l'imperativo categorico comanda che sia»³⁷.

In *La crisi delle scienze europee*, il mondo naturale è definito mondo della vita (*Lebenswelt*): esso non è più soltanto la realtà conosciuta in modo ingenuo e che deve essere messa tra parentesi, ma diviene oggetto di riflessione. Il *Lebenswelt* è l'orizzonte dell'agire umano e possiede una struttura peculiare di cui è necessario cogliere l'essenza: «e ciò porta al problema genere essenziale del mondo-della-vita pre-scientifico e di ciò che in esso motiva l'uomo a nuovi compiti e a nuove prassi»³⁸. Il mondo si dà all'uomo come un fatto, la cui esistenza precede ogni esperienza, ogni conoscenza, così la sospensione del giudizio, l'epoché fenomenologica si inserisce in un orizzonte dove l'esistenza del mondo è un dato dal quale non si prescinde ma va compreso e studiato: «tutte le sospensioni critiche del giudizio, tutte le azioni che comportano una decisione avvengono sul terreno della certezza d'essere, costantemente già data, del mondo, e hanno un senso d'essere a partire da essa»³⁹. È necessario ora chiarire che cosa spinga l'uomo a porsi degli scopi e agire; è in questione il fondamento stesso dell'intenzionalità, quel tendere ad un qualcosa, l'essere intrinsecamente rivolto ad un fine, che è la cifra della soggettività⁴⁰.

Husserl conduce uno studio dei principi formali che devono guidare la condotta umana nel mondo della vita e individua le norme razionali per una volontà corretta, a fondamento della quale vi è il rispetto dell'imperativo categorico: in una determinata sfera pratica considerata in un momento preciso, il soggetto deve scegliere il migliore tra i beni raggiungibili: «De-

ciditi, fa' ciò che secondo scienza e coscienza ritieni la cosa migliore tra le cose raggiungibili che tu puoi scegliere»⁴¹. La descrizione delle dinamiche che spingono l'agente morale verso un fine, ovvero il riconoscimento dei valori attraverso il sentimento e la scelta tra essi del migliore, a ben vedere non è sufficiente per comprendere le decisioni dell'uomo. Perché il soggetto sappia cosa è meglio fare, è necessario che egli abbia ben chiaro qual è lo scopo della sua esistenza, in modo da poter rispettare «la legge che impone di rimanere fedele a se stesso»⁴². Si apre quindi il problema del fine di ciascuno, «la questione etica della professione (*Beruf*)»⁴³: l'attività lavorativa o l'ideale di vita in funzione del quale il singolo plasma la propria esistenza. Ebbene, ciascuno è chiamato a seguire la propria vocazione e a rispondere alla «chiamata (*Ruf*) del proprio Daimon»⁴⁴. Il filosofo usa le parole *Beruf* e *Ruf*, rispettivamente professione e vocazione, ovvero chiamata, termini che rimandano all'idea di essere designato; ciò vuol dire che l'Io non sceglie arbitrariamente la propria vocazione e la professione che ad essa corrisponde. La teleologia è quindi insita nella persona come anelito alla realizzazione di sé e della vita eticamente buona, scelta per amore e per vocazione⁴⁵.

Nel valutare la dimensione temporale dell'imperativo categorico, Husserl introduce le conseguenze remote delle scelte attuali tra gli elementi che il soggetto agente deve tenere in conto nel compiere scelte etiche. L'uomo etico valuta il rapporto tra i beni in termini di mezzi e fini: la scelta di un bene attuale non deve compromettere il perseguimento di un bene superiore nel futuro, mentre va preferito un bene che nel presente non è il più alto se questo porterà ad un fine superiore. Carattere distintivo dell'uomo virtuoso è il proiettare verso il futuro il proprio agire e il proprio essere, l'avvenire entra così nelle ponderazioni dell'Io: la scelta attuale deve tenere conto della persona che si desidera essere. L'Io dà a se stesso una regola che vale per il presente ma anche per l'avvenire, così l'atto di volontà non è il risultato occasionale di una valutazione del momento, ma è una deliberazione alla quale la volontà si lega per la vita. In questa maniera l'Io prende «una decisione nella forma “una volta per sempre” (ein für alle Mal) in quanto mia decisione valida per tutta la vita»⁴⁶. Le scelte del soggetto investono la sua intera identità.

L'agire dell'uomo etico è la conseguenza di una presa di posizione circa la propria vita, dove la volontà buona aspira ad un ideale di perfezione morale e ad un'idea di persona quale emerge nella vocazione individuale. La decisione di inverare la propria umanità vocazionale detta la dirittura morale attraverso scelte coerenti, dove gli atti di volontà conseguenti si adattano al cambiare della sfera pratica, pur restando connessi tra loro, e reiterano la decisione iniziale. Il dovere etico è dunque «una legge che detta la condotta

avvenire, una legge pratica che comanda, da ora fino alle conseguenze successive durevoli, di restare fedeli a se stessi (*sich- praktisch-treu-bleiben*)»⁴⁷. Così il soggetto si impegna costantemente a restare fedele a se stesso nel tempo e assume su di sé il compito di realizzare una vita secondo un ideale di perfezione. Una vita così condotta risulta quindi caratterizzata dall'unità e dalla coerenza etica della «ipseità abituale» (*habituelle Eigenheit*)⁴⁸, un *habitus* quale aspetto caratterizzante della persona.

2.3 *La vocazione come anelito alla realizzazione di sé*

Dal punto di vista etico, seguire la propria vocazione non è una scelta di vita equivalente alle altre ma un dovere assoluto, il dovere all'autenticità, il dovere di essere se stesso. Per Husserl, il compito del soggetto morale è l'autoconservazione (*Selbsterhaltung*), che consiste nel riconoscere il proprio vero Io e restargli fedele, ponendolo a guida della volontà: «Conservare (*Erhalten*) se stesso», educare ad essere il vero Sé è ciò a cui ciascun Io umano è «diretto». Ma perché conservare e non realizzare e plasmare arbitrariamente? Parlando di conservare, accettiamo che un uomo, un uomo normale, «vuole» essere il suo vero Sé, al quale è già orientato, che l'educazione, condotta da altri o autoimpartita, è già «diretto» ad esso, che l'uomo possiede già l'idea del suo vero Sé»⁴⁹.

Husserl parla di autoconservazione perché l'essenza (*Dasein*) della persona non viene posta arbitrariamente o perseguita secondo un progetto qualsiasi, ma va riconosciuta nella sua autenticità e conservata attraverso atti di volontà coerenti. L'Io quindi è un fine per se stesso, un dovere assoluto: egli deve essere una persona autentica (*echt*); cosicché vivere eticamente comporta scegliere se stessi, voler essere ciò che si è, conservare, inverare e proiettare nel futuro la propria identità, reiterando tale decisione in tutti i casi della vita⁵⁰.

La persona è libera di decidere se seguire la propria vocazione o meno, può «vivere nella dimenticanza del Sé (*„Selbst“-Vergessenheit*)»⁵¹, può fallire nel riconoscimento, o decidere di non assecondarla e scegliere un'esistenza diversa, o non poter vivere coerentemente con il proprio Io. Ma non essere fedele a se stesso è un fallimento, un vivere inautentico: l'allontanamento dalla propria vocazione determina un'esistenza non soddisfacente e alienata da quell'ideale di perfezione che orienta la vita etica⁵². La scelta della persona che si intende essere deve discendere dalla vocazione personale: ciascuno ha una sola essenza da inverare, un *telos* da raggiungere, a cui restare fedele e in definitiva da scegliere. Ciò rimanda al problema del riconoscimento della vocazione individuale, ovvero come appaia al soggetto l'elemento che

caratterizza la sua identità, la vita a cui l'Io deve dire di sì (*Bejahung*) oppure perdersi.

Husserl si interroga sui vari scopi esistenziali e professionali: ci si può dedicare alla scienza, all'arte, al prossimo, ad una fede religiosa. Non c'è un ordine gerarchico tra le differenti scelte di vita, non vi è un mestiere di maggior valore ed eticamente migliore rispetto agli altri: la preferenza per una professione non è in sé eticamente rilevante, ciò che conta è il fatto che la persona risponda alla propria vocazione. La vita scelta per vocazione è quella in cui il soggetto, se si impegna con costanza, dà il meglio di sé; la vocazione infatti indica all'uomo il suo posto nel mondo e non seguirla porta ad un naufragio esistenziale. Lo scienziato costretto ad abbandonare le sue ricerche, l'artista che non può dedicarsi alla sua arte, la madre impossibilitata a prendersi cura dal figlio vivrebbero questa condizione come estremamente penosa, come un annichimento del proprio essere. Ecco perché lo scopo che dà senso alla vita non è frutto di semplice scelta, ma si impone alla volontà come irrinunciabile, come un bisogno vitale: «il soggetto, in quanto questo Io che io sono, non può fare diversamente, che tendere ad esso»⁵³. La vocazione si manifesti nell'amore incondizionato, come l'amore di una madre per un figlio, ed è accompagnata dall'entusiasmo che svela all'Io il suo compito, il suo fine: «L'entusiasmo (*Begeisterung*) risveglia l'io più profondo, non solo a decidersi su come giudicare, valutare e comportarsi, e a essere razionale nel perseguire la verità, la bellezza e il bene, bensì a decidersi in un modo nuovo per certi valori individuali oggettivi, o meglio per scopi, o per certe regioni di valori oggettive-ideali, infinità di valori, a porsi al loro servizio, ad ascoltarli in quanto dovere assoluto rivolto all'io interiore e a perseguirli all'infinito nell'assoluta abitudine (*Habitualität*)»⁵⁴. L'Io ha bisogno di percepire l'unità (*Einheit*) della propria vita e la coerenza dei suoi atti alla luce di un fine, in mancanza del quale la sua personalità risulta frantumata. L'uomo è quindi responsabile per il proprio Sé: agire eticamente è assumersi consapevolmente tale responsabilità, vivendo secondo i dettami della propria natura.

L'etica della vocazione di Husserl lascia aperti alcuni interrogativi. In primo luogo, non è chiarito da dove giunga la vocazione dell'Io che plasma il carattere, impone una scelta di vita, un'attività professionale, un *telos*. In secondo luogo, il richiamo alla responsabilità per il proprio essere fa riecheggiare l'esistenza di un qualcuno al cospetto del quale l'uomo risponde del proprio agire. In breve, il discorso di Husserl rinvia ad una volontà divina che forgia l'essenza del singolo e instilla nel suo cuore la vocazione come richiamo alla fedeltà a se stesso e al dovere di autenticità.

2.4 *Intersoggettività ed etica sociale*

Anche nella società si ritrova una teleologia sotto forma di missione etica, quella di creare una comunità di ragione nella quale ciascuno agisce razionalmente e al meglio delle sue possibilità in vista di un'umanità pienamente compiuta. Analizzando l'intersoggettività, Husserl mostra come l'Io incontra altri soggetti e, grazie all'empatia (*Einfühlung*), li riconosce come suoi simili, come altri Io. Il soggetto modella la propria identità attraverso la relazione con gli altri, dai quali apprende le acquisizioni culturali e i valori che la società ha elaborato nel corso della storia; a sua volta egli collabora a questo processo di produzione e trasmissione culturale. La nascita e la morte rendono manifesto il legame tra l'Io e le altre generazioni: venendo al mondo egli eredita saperi e valori raggiunti fin lì dalla società, e al termine della vita lascia dietro di sé quanto di buono ha compiuto. L'individuo è sempre in relazione con la comunità a cui appartiene: «al pari della natura che lo circonda, anche l'insieme di coloro che costituiscono il "prossimo" appartiene all'ambito del mondo circostante, alle sue sfere pratiche e alle possibili sfere di beni»⁵⁵. Il vivere con altri è una condizione strutturale del soggetto, cosicché «un'etica individuale pienamente sviluppata conduce necessariamente all'etica della comunità»⁵⁶: un'etica sociale è il naturale approdo dell'etica individuale, laddove la società va pensata in analogia con il soggetto morale: essa ha opinioni, valori, desideri e fini. Come il singolo, la società ha la sua questione etica su come sia meglio agire in quanto società; e al pari dell'agente morale, essa deve obbedire all'imperativo categorico: tra i beni sociali raggiungibili deve tendere al migliore, deve altresì sviluppare se stessa come una personalità sociale il più possibile perfetta sotto il profilo etico, ovvero deve agire al meglio delle sue capacità. Il vivere in società non è una situazione straordinaria per cui l'uomo necessita di una nuova e diversa disciplina che ne regoli la condotta. La società è una personalità di livello superiore, che si fonda sui singoli, così i doveri sociali sono un'estensione dei doveri dell'individuo, infatti «gli scopi etico sociali a cui una comunità deve tendere, hanno la loro ratio nella misura in cui sono radicati negli scopi dei suoi membri e perseguiti attraverso di essi»⁵⁷.

Discutendo la dimensione sociale dell'etica, Husserl ribadisce la centralità della conoscenza e, con essa, della filosofia: «Tutta la speranza di un miglioramento dell'indigenza dell'umanità riposa sul miglioramento della sua visione; altrimenti detto: ogni progresso dell'eticizzazione dell'umanità nella sua vita secondo i dettami della ragion pratica necessita del contributo della ragione teoretica»⁵⁸. La ragione teoretica ha il compito di trovare le vie in direzione di una vita etica e di rafforzare la motivazione dei sog-

getti morali. Occorre quindi una scienza che si ponga al servizio dell'etica, una scienza che faccia suo oggetto di ricerca il compito di rendere migliore l'umanità attraverso la conoscenza: questa scienza è la filosofia.

2.5 *La comunità dell'umanità come fine ultimo della società*

Nell'etica husserliana, l'imperativo categorico impone al singolo agente morale di perseguire il bene pratico maggiore, in ciò è insito un riferimento al bene comune, al quale ciascun individuo deve contribuire, come estensione del bene dell'Io. L'imperativo categorico non isola quindi il soggetto rispetto ai suoi simili, al contrario: il dovere di fondare una società di uomini, o di renderla etica qualora non lo sia, è implicito nel dovere di perseguire il meglio possibile nella sfera pratica. La sfera pratica del soggetto è infatti connessa all'intera umanità, poiché è nella società che il singolo può aspirare ai valori più alti in quanto cittadino, e dal suo agire dipende la realizzazione di un'umanità etica. L'umanità non è semplicemente un concetto empirico né una mera collettività, essa deve essere una società personale, nella quale vive una sola volontà che tende al massimo bene pratico; essa deve divenire una comunità dell'umanità (*Gemeinschaft der Menschheit*) nella quale i singoli, uniti in una comunione di volontà e guidati dalla ragione, aspirano al più alto fine etico pensabile, tendono cioè alla perfezione. Ciò deriva dall'essenza stessa dell'umanità, in qualsiasi forma di società si organizza. La dimensione sociale dell'imperativo categorico porta a comprendere come il comando del «Fa' il meglio» non sia da intendere in senso egoistico, ma nell'ottica di una gradualità di valori, che incontra il suo apice nella realizzazione di una comunità di volontà buone, tendenti alla perfezione dell'umanità come un tutto, come una personalità di ordine superiore. Husserl scrive: «Appartiene, dunque, alla vita autenticamente umana il desiderio che non solo io sia buono, ma che l'intera comunità sia una comunità di buoni [...] Essere un vero uomo significa volere essere un vero uomo, e implica voler essere membro di una "vera" umanità, o volere che la comunità cui si appartiene sia una vera comunità, nei limiti della possibilità pratica»⁵⁹.

L'imperativo categorico dell'etica sociale è duplice: da una parte esige che l'umanità sia unita eticamente in una società, dall'altra parte impone come correlato ad una siffatta umanità la creazione di una cultura universale. La cultura è il prodotto di attività volontarie dell'uomo, per questa ragione essa è sempre sottoposta alla valutazione e giustificazione etica, laddove le culture più elevate sono tali poiché raggiungono i più alti valori logici, estetici, etici. L'umanità deve realizzare i valori più alti attraverso l'operato consapevole dei singoli e l'unanime consenso delle volontà individuali. L'eti-

ca sociale quindi è l'evoluzione in senso assoluto nonché l'approdo naturale dell'etica dell'individuo, che assume su di sé la responsabilità per l'inverarsi di un'umanità migliore nell'ambito di un ideale di perfezione. Così i valori del mondo e i valori personali appaiono nella unità di una sintesi: l'io è chiamato ad esprimere la sua personalità, la sua essenza coerentemente con un mondo che tende alla perfezione: «Con l'apertura dello sguardo sull'universalità della propria vita e della comunità si amplia il dovere assoluto, il circolo della vocazione assoluta, e abbraccia infine l'intero mondo del valore e il mondo personale nell'unità di un sistema e nel senso di una personalità, la migliore possibile, nella direzione di un mondo più perfetto»⁶⁰.

La tensione etica della società verso una comunità universale di ragione, verso un'umanità perfetta, quale coronamento dell'etica della persona, è la massima espressione del carattere teleologico del mondo, che a livello più basso si manifesta dell'ordine della natura e nell'evoluzione degli organismi, e nell'uomo si presenta come anelito verso la realizzazione di sé: «L'uomo che ha già la coscienza etica, la coscienza dell'imperativo categorico, porta in sé, da allora in poi, la propria idea teleologica in quanto principio della propria evoluzione nella modalità di un'autoformazione in virtù dell'autonomia ragione, un'*entelechia* in un senso del tutto diverso, anzi in quello più proprio, rispetto a quello di una cieca *entelechia* organica, rispetto cioè a un tipo finale naturale verso il quale cresce l'organico in base alla propria tipologia. Lo stesso vale per una comunità, che non è soltanto la forma di un'umanità dotata di una coscienza comune, ma di un'umanità tale che già in questa coscienza porta con sé la propria vera *entelechia*»⁶¹. La teleologia etica, tuttavia, non ha come *telos* un preciso ideale di uomo, un punto di arrivo della storia, raggiunto il quale i singoli e l'umanità hanno adempiuto il proprio dovere; al contrario essa pone un compito etico infinito, un dovere assoluto, che si manifesta nella natura, nell'uomo e nell'umanità come un fatto e si esprime nella tensione verso l'*humanitas* autentica⁶².

3 LA NECESSITÀ DELL'IDEA DI DIO

3.1 Dio come *principio dell'ordine teleologico del mondo*

Nel pensiero di Husserl, la riflessione su Dio non è un tema centrale, ma diviene un argomento ricorrente nella maturità, laddove il filosofo dà conto del carattere teleologico del mondo e dell'agire umano. Tuttavia già in *Idee* egli introduce la questione dell'esistenza Dio, parlando della trascendenza del mondo rispetto alla coscienza. Una volta realizzata la messa tra parentesi del mondo naturale, emerge l'assoluto della coscienza che incontra un'altra

trascendenza diversa da quella del mondo e che le fa da polo opposto, vale a dire la trascendenza di Dio. Ora, di Dio l'uomo non fa un'esperienza simile a quella che ha degli oggetti del mondo, Egli non gli appare tra le cose della natura, ma si lascia supporre come principio ordinatore del mondo.

Ciò che desta meraviglia nell'uomo e spinge a cercare oltre l'indagine naturale non è il mero darsi di fenomeni, bensì «il fatto come sorgente di valori possibili e reali, crescenti all'infinito, ci costringe a porre la questione del "fondamento" – che non ha naturalmente il senso di una causa [*Ursache*] nel senso della causalità tra cose»⁶³. Per il filosofo queste evidenze fattuali: l'evoluzione delle specie viventi, lo sviluppo della cultura nella storia umana, la comparsa di valori sempre maggiori «parlano a favore dell'esistenza di un essere "divino" esterno al mondo»⁶⁴. Tali fenomeni spingono l'uomo a riflettere circa il loro fondamento ultimo: «la fattualità dell'ordine dato del corso della coscienza nelle sue singolarizzazioni individuali e la *teleologia* immanente a queste singolarizzazioni giustificano la legittimità di interrogarsi sul fondamento di tale ordine»⁶⁵. Tuttavia, Husserl osserva, un'indagine teologica circa l'origine della teleologia insita nel mondo non può essere della stessa natura di una ricerca circa le essenze delle cose: «il *principio teologico*, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto come una trascendenza nel senso del mondo»⁶⁶. Ciò nondimeno esiste nel mondo un «annunciarsi di ordine intuitivo»⁶⁷, ovvero dei segni che rendono intelligibile un principio universale, una potenza in grado di giustificare l'unità del mondo, alla quale la ragione teoretica giunge intuitivamente. Ebbene, gli atti di coscienza che colgono l'ordine teleologico del mondo sono di natura diversa rispetto agli atti che colgono i singoli fenomeni; il fatto che il soggetto sia in grado di compierli, ovvero di intuire l'ordine teleologico del mondo, segnala la presenza di Dio nella coscienza come condizione di possibilità per capire la struttura oggettiva del mondo di cui Dio è il fondamento. In breve, l'ordine intellegibile teleologico del mondo, che rinvia ad un principio ordinatore trascendente, si palesa nella coscienza come capacità di riconoscere l'oggettiva tensione teleologica del mondo. Husserl non si preoccupa di dimostrare l'esistenza di Dio, egli si limita a descrivere le esperienze che rimandano ad un supremo principio ordinatore del mondo. La ragione teoretica necessita quindi dell'idea di Dio, quale principio supremo e ordinatore del mondo, origine e fine della tensione teleologica della natura, alla quale corrisponde sul piano pratico il dovere assoluto dell'agente morale di operare per la perfezione dell'umanità.

3.2 *L'etica e la teleologia*

Anche la ragion pratica necessita dell'idea di Dio quale movente ultimo dell'agire etico. L'etica chiarifica le norme di una corretta volontà e indica al soggetto morale il dovere e con esso la direzione di un'esistenza condotta secondo ragione, nell'autenticità e nella fedeltà a se stessi, in vista di un ideale di perfezione. Tanto più il soggetto si approssima al suo ideale di perfezione etica e di esistenza autentica, tanto più esperisce un puro e autentico appagamento personale: nel vivere una vita buona, una vita di vocazione, l'uomo etico è soddisfatto di sé, ma non per questo è felice. Sebbene la gioia sia una legittima aspirazione dell'uomo etico, non vi è garanzia della felicità, come non vi è certezza di raggiungere la perfezione anelata. Un uomo etico, appagato e soddisfatto di sé, può essere felice solo nella misura in cui non pensa all'infelicità degli altri. La gioia del singolo dipende dalla gioia degli altri, infatti la maggiore o minore felicità altrui ha il potere di aumentare o ridurre la felicità del singolo⁶⁸.

Husserl afferma inoltre che «beati (*selig*) sono solo coloro che sperano»⁶⁹: per esser felici occorre nutrire speranza per il futuro, la speranza di raggiungere i propri fini, la speranza di realizzare se stesso nella professione per la quale si è vocati. Di contro il venir meno della speranza fa vacillare l'identità dell'io, impossibilitato a vivere secondo vocazione e nell'amore. Ma l'aspettativa di un'esistenza felice è minata alle sue fondamenta dalla irrazionalità del mondo, incombe infatti sulla vita umana la concreta possibilità di un fallimento: «come si può restare nella speranza se il bisogno, il destino, la malattia e la morte possono irrompere dappertutto»⁷⁰. Può accadere che il destino avverso, il caso fortuito si abbatta sui progetti individuali rendendoli irrealizzabili; o che il soggetto venga indebolito nel corpo e nello spirito da una malattia, che lo privi delle sue capacità di volere o di agire; o che egli debba assistere alla distruzione dei propri valori o alla morte dei propri cari. Infine, ogni esistenza, anche la più lieta, va incontro alla morte. L'uomo, in quanto essere limitato, deve fare i conti con la possibilità concreta dell'insuccesso, egli sa che potrebbe non raggiungere i propri scopi, né la pienezza del suo ideale di vita buona. Ciononostante l'uomo etico deve continuare a vivere e ad agire «come se lo scopo fosse ancora una possibilità pratica»⁷¹, come se la felicità fosse ancora possibile⁷².

L'esempio archetipico di questo atteggiamento è offerto dall'amore materno: immaginiamo una madre che sappia con assoluta certezza che un disastro sta per colpire lei e il suo bambino e forse il mondo intero verrà spazzato via di lì a poche ore, immaginiamo che ne sia perfettamente consapevole e non abbia ragionevoli speranze di salvare sé o suo figlio; ora le cure che ha

da offrire al bimbo possono sembrare prive di senso dato che non eviteranno il peggio. Tuttavia, argomenta Husserl, quella madre non rinuncerà a fare il proprio dovere, non lascerà che il figlio muoia di fame o di freddo, continuerà a nutrirlo, accudirlo e amarlo come se un domani fosse ancora possibile, se non per se stessa almeno per l'oggetto del proprio amore. Con il medesimo spirito, l'uomo deve affrontare il destino avverso e agire come se vi sia ancora una speranza. E il destino che causa il venir meno dello scopo dell'esistenza, come la morte di un figlio per una madre, non cancella l'amore nutrito verso di lui, ne modifica solo la modalità: l'io della madre rimane tale, la vocazione che le comanda l'amore per il figlio non viene meno; l'unità della sua vita, che ha il suo senso nell'amore materno, resta tale.

Per destino (*Schicksal*), Husserl intende l'evento impreveduto che sconvolge i piani razionali della persona e ostacola la realizzazione dei suoi scopi: questo è l'aspetto irrazionale della realtà per il quale la ragione non trova giustificazione. Il destino è più di una mera ipotesi, è un fatto della vita, una possibilità concreta e sempre attuale, con la quale l'uomo etico deve fare i conti, continuando a vivere secondo vocazione, fintanto che ha davanti a sé un orizzonte aperto di possibilità. Ciò non vuol dire che egli debba ignorare la propria finitudine, al contrario ne deve prendere consapevolezza per valorizzare al meglio il proprio tempo, vivere cioè seguendo la massima: «viene la notte, nella quale nessuno può più sperare, agire, o rallegrarsi di un successo, gioire, allora sfrutta il giorno»⁷³. Questo precetto vale per gli eventi che pongono fine alle aspettative vocazionali e, ancora di più, vale nel caso di insuccessi parziali e momentanei, inciampi dovuti ad errori, malattia o mancanza di forza, di capacità o di occasioni: eventi che non cancellano l'orizzonte aperto di possibilità della vita umana. L'uomo etico sa che vivere può causare sofferenza, ma sa anche che «le ferite, fisiche e spirituali che siano, guariscono. La vita va avanti, porta il piacere, porta la serenità (*Seligkeit*) del raggiungimento di scopi ulteriori dotati di un più elevato valore»⁷⁴. Ciò riscatta il mondo dalla sua tragicità, permette di superare l'irrazionalità del caso che si contrappone ai progetti vocazionali del singolo: «nulla è un puro nonsenso, bensì un presupposto per un bene più alto»⁷⁵. E proprio nell'ottica della tensione verso valori superiori il soggetto colpito dal fato avverso deve ritrovare il senso dell'esistenza.

Nonostante tutto ciò che di irrazionale vi è nel mondo, l'io può abbracciare la sua vocazione: anche laddove i beni assoluti personali siano compromessi, egli può ancora tendere alla realizzazione di valori per la società e per l'intera umanità. Il soggetto morale agisce in vista di un *progressum in infinitum* e vive nella speranza di un'umanità migliore; egli sa che «fallimenti occasionali fanno parte del dire sì alla vita (*Lebensbejahung*)»⁷⁶, dell'accet-

tazione del mondo. L'uomo realizza se stesso e può ritenersi soddisfatto se svolge il proprio compito, quello che dà carattere unitario alla sua intera esistenza e che, riverberando gli effetti nella società e nel tempo, aiuta il prossimo a gettare le basi per valori più elevati, valori grazie ai quali le generazioni successive realizzeranno se stesse. Così di fronte alla morte l'io può dire: «ho fatto la mia parte, sono stanco, vado a riposare». Chi abbia vissuto a pieno la vita e abbia adempiuto ai compiti dettati dalla propria vocazione, accetta la morte consapevole che gli affetti del proprio operato agiranno sull'umanità e sul mondo; la sua vita è stata fruttuosa.

L'uomo etico quindi deve prendere consapevolezza della propria essenza, della propria vocazione e scegliere di essere quello che è; egli deve dire di sì alla vita, nonostante l'incombere dell'assurdo; deve perseguire razionalmente i propri scopi secondo la vocazione e perseverare nonostante tutti i possibili eventi avversi; egli deve lavorare per uno sviluppo infinito dell'umanità futura, per il raggiungimento di valori sempre superiori e per la razionalizzazione e la perfezione del mondo. Questo chiede l'etica all'uomo.

3.3 *L'irrazionalità del mondo e la fede*

Husserl si interroga ripetutamente su come sia possibile questa fiducia nel futuro e nello sviluppo dell'umanità e del mondo, come sia possibile la speranza che sopravvive al destino contrario, al caso irrazionale, capace di superare la distruzione dei beni assoluti, la paura della malattia e la certezza della morte, proiettando l'io al di là della sua finitudine nel compito infinito di un progresso infinito. Come può l'uomo compiere un atto di volontà così radicale? Dove trova la motivazione che lo spinge ad agire nonostante il possibile fallimento dei suoi progetti, l'annientamento dei beni a cui è portato per vocazione, il venire meno degli oggetti del proprio amore?

Ebbene, l'irrazionalità dell'amore e l'irrazionalità del destino trovano conciliazione con la ragione solo nella fede razionale in Dio⁷⁷, solo in quest'ottica l'uomo supera l'aporia tra il dovere assoluto dettato dalla vocazione e l'impossibilità di raggiungere la perfezione per via del destino. Ciò è possibile interpretando la storia come «il percorso di sviluppo dell'umanità verso Dio»⁷⁸. La motivazione necessaria per una vita etica si costituisce grazie all'idea di «Dio come "creatore del mondo", Dio come il principio universale di un io che procede attraverso tutti i soggetti assoluti [...] che tende sempre più perfettamente verso l'idea di un universo di personalità compiuto e assoluto»⁷⁹.

La soluzione proposta da Husserl al carattere tragico dell'esistenza umana è una visione teleologica del mondo, dove l'uomo pensa a sé come parte

di una comunità in continuo sviluppo. Dando il suo contributo al progresso e lasciando in eredità i frutti del suo impegno per il miglioramento della collettività, l'io riscatta dalla finitudine la propria esistenza. La morte non rappresenta uno scandalo, non appare come un'ingiustizia se il soggetto ha vissuto rettamente, secondo la sua vocazione e così ha edificato e trasmesso dei valori all'umanità contemporanea e futura. Questi valori resteranno nel mondo dopo la morte del singolo, in tal modo l'io andrà a costituire un elemento della storia e della tradizione nella vita universale dell'umanità. La società è in un certo senso il superamento della morte: «La morte non è la fine [...] se la mia vita è una vita giusta, allora io stesso sono un valore che resta nel mondo (dopo la mia morte io sono ancora l'io storico, una tradizione nell'universalità della vita dell'umanità) e i miei autentici valori realizzati da me entrano nel mondo intersoggettivo come permanenti [...] L'intersoggettività e la vita nella comunità superano in certo senso la morte»⁸⁰.

A fondamento di questa tesi vi è la convinzione che l'umanità tenda ad un progresso e migliori se stessa all'infinito; la persona può credere di superare la morte nell'intersoggettività, se i frutti del suo operato rappresentano un passo in avanti in un percorso di sviluppo infinito dell'umanità verso Dio. Quindi la motivazione necessaria per una vita etica, una vita di vocazione e al servizio della comunità risiede nella fede in un Dio creatore, che ha posto in essere un'umanità anelante a Dio stesso⁸¹. La fede in Dio è quindi una necessità della ragione pratica, poiché motiva l'uomo all'agire etico e gli permette di superare il nonsenso del fallimento dei suoi progetti e della morte: egli asserisce che «la fede è la forza di Dio. Nella misura in cui io vivo nella fede vivo nella direzione della mia professione, vive in me la forza di Dio»⁸².

L'esistenza di Dio è testimoniata nella tensione umana all'immortalità, un'immortalità che si manifesta nell'agire buono e autentico, grazie al quale ogni generazione lascia in eredità a quelle future delle acquisizioni culturali e dei valori. E qui che la ragione teoretica e la ragione pratica si incontrano: la tendenza teleologica che l'uomo riscontra nella realtà corrisponde ad una tensione dell'io verso la perfezione personale nella perfezione dell'umanità e nel mondo. Farsi carico di questo finalismo, adoperandosi per esso attraverso una vita autentica e di vocazione, è il dovere assoluto dell'uomo. Ne consegue che una vita etica e di vocazione che aspiri alla felicità è possibile solo grazie alla fede: «Io posso essere sereno, io posso esserlo in tutto il dolore, nell'infelicità, in tutta l'irrazionalità del mio mondo circostante, solo se credo che Dio esista e che questo mondo sia il mondo di Dio. E se voglio restare fedele al mio dovere assoluto con tutta la forza della mia anima — e

ciò stesso è un volere assoluto — allora devo credere assolutamente che egli esita. La fede è una necessità assoluta, la più alta»⁸³.

NOTE

1. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, Halle 1900; hrsg. von U. Panzer, *Husserliana XIX*, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster 1984, trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 153-60.
2. Id., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: 2. Phänomenologische Untersuchungen zur Kostitution* hrsg. von M. Biemel, *Husserliana IV*, Nijhoff, Den Haag 1952, traduzione e cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, 2 voll., vol. I, pp. 127; 144-145; 153.
3. Id., *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, hrsg. von H. Jacobs, *Materialen IX*, Springer, Dordrecht 2012: *Apriorische Wertlehre und Ethik*, pp. 118-169; *Soziale Ethik*, pp. 169-181; *Teleologie*, pp. 181-215.
4. Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. von Th. Nenon, H.R. Sepp, *Husserliana XXVII*, Kluwer, Dordrecht 1989: «Fünf Aufsätze über Erneuerung», pp. 3-93, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina, Genova 1999.
5. Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analyse des Unbewusstsein und der Instinkte der Ethik. Metaphysik, späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, in hrsg. von R. Sowa, T. Vongehr, *Husserliana XCII*, Springer, Dordrecht 2013.
6. Id., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, in *Husserliana XXIX*, hrsg. von R.N. Smid, Kluwer, Dordrecht 1993, appendice 32, trad. it. a cura di N. Ghini, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma 2004.
7. N.R. Smid, *Anmerkung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, cit.
8. E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, cit., p. 60.
9. Ivi, pp. 62-63.
10. Ivi, p. 70.
11. Id., *Idee*, cit., vol. I, cit. p. 153.
12. Id., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. von H. Peucker *Husserliana XXXVII*, Kluwer, Dordrecht 2004, trad. it. di N. Zipper, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, a cura di F. Trincia, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 129.
13. Id., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K. Schumann, *Husserliana III*, Nijhoff, den Haag 1976; traduzione e cura di V. Costa, *Idee per*

- una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, 2 voll., p. 61.
14. Ivi, p. 67.
 15. Ivi, p. 182.
 16. Id., *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 183, traduzione mia.
 17. Id., *Phänomenologie und Psychologie*, in *Aufsätze und Vorträge*, 1911-1922, trad. it. a cura di A. Donise, *Fenomenologia e psicologia*, Filema, Napoli 2007, p. 68.
 18. Id., *Idee*, cit., vol. I p. 69.
 19. Ivi, p. 124
 20. Ivi, p. 123.
 21. Id., «Philosophie als strenge Wissenschaft», in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. Nijhoff, Kluwer 1987, pp. 3-62, trad. it. a cura di C. Sinigallia, *La filosofia come scienza rigorosa*, prefazione di G. Semerari, Laterza, Bari 2010², p. 21.
 22. Id., *Idee*, cit., vol. I, pp. 122-123.
 23. Ivi, p. 125.
 24. Ivi, p. 127.
 25. Ivi, p. 139.
 26. Ivi, pp. 139-140.
 27. Ivi, p. 140.
 28. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.
 29. E. Husserl, *Idee*, cit., vol. I, p. 144.
 30. Ivi, p. 145
 31. Ivi, p. 127.
 32. Id., *Ricerche logiche*, cit., p. 154.
 33. Id., *Idee*, cit., vol. I, p. 63.
 34. Ibidem.
 35. Id., *Einleitung in die Philosophie*, p. 183.
 36. Ivi, p. 185.
 37. Ivi, p. 186.
 38. Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 417.
 39. Ivi, p. 421.
 40. F.S. Trincia, *Guida alla lettura della «Crisi delle scienze europee di Husserl»*, Laterza, Bari 2012.
 41. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 186.
 42. Ivi, p. 137.
 43. Ivi, p. 141.
 44. Ivi, p. 142.
 45. U. Melle, *Husserl's personalist Ethics*, in «Husserl Studies», 23, 2007, pp. 1-15.
 46. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 435, traduzione mia.
 47. Id., *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 137.
 48. Ivi, p. 136.
 49. Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 339.
 50. Ivi, pp. 487-490.
 51. Ivi, p. 492.
 52. Ivi, pp. 356-359; 491-494.

53. Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 496.
54. Ivi, p. 359.
55. Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 55.
56. Id., *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 172.
57. Ibidem.
58. Ivi, p. 174.
59. Ivi, p. 56.
60. Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 377.
61. Id., *L'idea di Europa*, cit., p. 138.
62. L. Risio, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, Morcelliana, Brescia 2016.
63. E. Husserl, *Idee*, vol. I, cit., p. 145.
64. Ibidem.
65. Ivi, p. 127.
66. Ibidem.
67. Ibidem.
68. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 329-333.
69. Ivi, pp. 393-399, qui p. 397.
70. Ivi, p. 398.
71. Ivi, p. 399.
72. Ivi, pp. 502-504.
73. Ivi, pp. 400-408, qui p. 403.
74. Ivi, p. 486.
75. Ivi, p. 407.
76. Ivi, pp. 495-501, qui p. 495.
77. Ivi, pp. 400-408.
78. Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 424.
79. Ibidem.
80. Ivi, p. 421.
81. Ivi, pp. 333-338.
82. Ivi, p. 407.
83. Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 203.

© 2017 Loreta Risio & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)