

IL CAMPO DI BATTAGLIA DI RAGIONE E SENTIMENTO
 HUSSERL SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA ALLA RICERCA DI UN'ETICA FENOMENOLOGICA¹

Abstract: *The Battlefield of Reason and Feeling. Husserl on the History of Philosophy in Search of a Phenomenological Ethics*

Husserl's search for a phenomenological ethics, initially conceived of as a practical science analogous to an a priori theoretical science, was shaped by several historical sources. The article shows which sources influenced Husserl in what way. A first part discusses Brentano's and Jodl's influence on how Husserl approaches ethics. Part two to five follow Husserl's interpretations and critique of the history of ethics from Socrates to Fichte. A final part discusses the history of ethics viewed from the standpoint of Husserl's late ethics. The article culminates in the question as to whether Husserl's conception of ethics stood in a certain tension to what he actually discovered in his phenomenological analyses of ethical phenomena.

Keywords: Brentano, Feeling, Fichte, Jodl, Husserl, Reason, Shaftesbury

Husserl si interessò inizialmente alla filosofia della matematica e della logica, più in generale all'epistemologia e successivamente alla filosofia trascendentale. Tuttavia, in una fase piuttosto precoce della sua carriera, giunse all'idea che l'etica potesse essere sviluppata come una scienza pratica *analogica* a una scienza teoretica a priori e che sarebbe stata quindi una parte importante della fenomenologia.

L'indagine sulle fonti storiche della ricerca di Husserl riguardo a un'etica fenomenologica conduce a una duplice scoperta. Da una parte, Husserl non è un rigoroso storico della filosofia. A differenza di Heidegger, ad esempio, inizialmente non pensava che le interpretazioni della storia della filosofia fossero una parte indispensabile della stessa filosofia fenomenologica. Per quanto riguarda l'etica, a quanto pare, ha cominciato a parlare della sua storia solo quando iniziava a perdere studenti in lezioni considerate troppo astratte². Egli si sarebbe affidato anche, in parti importanti, alle lezioni di Brentano sull'etica³ e alla *Storia dell'etica come scienza filosofica* di Jodl (*Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*)⁴. D'altra parte, però, le interpretazioni di Husserl della storia dell'etica divennero effettivamente importanti per lo sviluppo del suo approccio personale. Le interpretazioni di Brentano e Jodl della storia dell'etica hanno influenzato il modo in cui Husserl concepiva il problema di un'etica fenomenologica. Diversi autori – in particolare Shaftesbury, Hume, Kant e Fichte – hanno aiutato Husserl ad affinare le proprie analisi fenomenologiche. E infine, l'approccio tardivo di Husserl all'etica fenomenologica comprende un'interpretazione etica della storia stessa dell'etica.

La prima parte di questo saggio discute l'influenza di Brentano e Jodl sul modo in cui Husserl affronta l'etica. Le quattro parti seguenti seguono le interpretazioni e la critica di

* Albert-Ludwigs-Universität-Freiburg.

¹ Il presente articolo è la traduzione italiana di *The Battlefield of Reason and Feeling. Husserl on the History of Philosophy in Search of a Phenomenological Ethics*, in Id., *The Husserlian Mind*, Routledge, London 2021, pp. 355-366 (trad. it. a cura di P. Colonnello).

² Cfr. Peucker (2004), p. xx.

³ Brentano (1978), (1969).

⁴ *Ibidem*.

Husserl alla storia dell'etica da Socrate a Fichte. Una parte finale discute la storia dell'etica considerata dal punto di vista della matura etica husserliana. Concluderò con l'interrogativo se la concezione dell'etica di Husserl fosse in una certa tensione rispetto a ciò che egli effettivamente scoprì nelle sue analisi fenomenologiche dei fenomeni etici.

1. "Preparando il terreno" con Franz Brentano e Friedrich Jodl

La lettura iniziale di Husserl dei classici dell'etica è fortemente ispirata da Franz Brentano. Tra il 1884-1885 e il 1886 Husserl studiò con Brentano e frequentò due dei suoi corsi di filosofia pratica⁵. In aggiunta a questi corsi pubblicati postumi⁶, Husserl fa riferimento anche alla «geniale opera di Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*»⁷, tradotta come *L'origine della conoscenza del bene e del male*, pubblicata per la prima volta nel 1889⁸. Un'altra opera, di cui Husserl si servì ampiamente, fu la *Storia dell'etica come scienza filosofica* di Friedrich Jodl, pubblicata in due volumi, nel 1920 e nel 1923. Ai fini di questo saggio, concentreremo l'attenzione su due concetti che hanno assunto rilevanza per lo stesso Husserl: la nozione di un'analogia tra diversi fenomeni psicologici e la concezione di una specifica struttura della storia dell'etica filosofica.

Husserl avvia la sua indagine sull'etica non attraverso l'analisi di fenomeni o esperienze etiche, bensì partendo dall'idea di uno specifico metodo, il "metodo dell'analogia"⁹ che mette in parallelo l'etica e la logica. Facendo ciò, egli segue Brentano, che distingue tre categorie fondamentali di «fenomeni psichici (*psychische*)»: «rappresentazioni», «giudizi» e «moti dell'animo» (*Gemütsbewegungen*), affermando al contempo l'analogia tra questi ultimi e i giudizi¹⁰. Pur concordando fin qui con Brentano, Husserl introduce un'ulteriore distinzione e presenta una critica. Egli articola la classificazione delle emozioni o moti dell'animo, considerando che essi comprendono sia gli atti di valutazione sia gli atti di volontà. Ciò lo porta a un'idea della ragione che è triplice: ragione teoretica, assiologica e pratica. La ragione assiologica e quella pratica sono la base dell'etica e sono strutturalmente parallele alla ragione teoretica e al suo rapporto con la logica. Inoltre, Husserl critica il suo maestro perché:

Brentano si colloca infatti su un terreno psicologico, e come nell'ambito logico non riconosceva la possibilità e la necessità di una logica formale del significato, allo stesso modo qui non riconosce la possibilità e la necessità di un'etica formale e ideale, così come dell'assiologia¹¹.

Questo primo riferimento importante, addirittura critico, all'idea di analogia di Brentano pone le basi per l'etica di Husserl. La seconda idea è quella che Husserl riprende dalle lezioni di Brentano e dalla storia dell'etica di Jodl. Per Brentano, la questione guida in tutta la storia dell'etica è stata se «i principi dell'etica [fossero] conoscenze (*Erkenntnisse*) o sentimenti»¹². Jodl, oltre a indicare – nel sottotitolo del suo libro storiografico – l'idea dell'etica come scienza filosofica, individua anche due temi principali nella storia dell'etica. Il primo è l'opposizione dei sistemi «empirici e metafisici», il secondo è il «grande duplice tema» (*Doppelthema*) di una «moralità del sentimento (*Gefühlsmoral*) e di una moralità della ragione (*Vernunftmoral*)»¹³. Egli ritiene che queste due antitesi siano intrecciate tra loro nel corso della storia dell'etica. Le stesse interpretazioni di Husserl della storia dell'etica seguono queste due tesi rispetto alle principali antitesi e questioni

⁵ Cfr. Melle (1988), p. xvi.

⁶ See Brentano (1978).

⁷ Husserl (1988), p. 90 (trad. it., p. 106).

⁸ Brentano (1969).

⁹ Husserl (1988), p. 19 (trad. it., p. 40).

¹⁰ Brentano (1969), p. 18.

¹¹ Husserl (1988), p. 90 (trad. it., p. 106).

¹² Brentano (1978), p. 84.

¹³ Jodl (1920), p. 5.

sistematiche. Considerando questi due punti di partenza, non si può fare a meno di notare che Husserl ha iniziato la sua ricerca di un'etica fenomenologica non con l'analisi delle esperienze e dei fenomeni etici, ma con due idee: l'idea – o addirittura la presupposizione – di un'analogia tra ragione teoretica e ragione pratica, e l'idea che l'etica debba cercare un principio primo e decidere se questo principio sia la ragione o il sentimento.

2. *L'etica scientifica in statu nascendi in lotta contro l'edonismo*

Le lezioni del dopoguerra presentano la prospettiva di Husserl sulla storia dell'etica filosofica come una lotta tra l'etica scientifica *in statu nascendi* (*Ethik im Keimzustand*) e l'edonismo¹⁴. Husserl inizia con una breve trattazione della filosofia antica per poi dedicare analisi più approfondite alla tradizione anglofona moderna.

Husserl pensa che l'idea di etica scientifica abbia ricevuto il suo primo «impulso»¹⁵ da Socrate. Nonostante Socrate non fosse un filosofo sistematico e non avesse ancora concepito una forma pienamente scientifica di etica, i suoi dialoghi mirano già a «una visione *dell'essenza dei valori pratici*»¹⁶; essi sottoscrivono l'idea che tali essenze debbano essere acquisite in «un processo metodologico compiuto dal lavoro teoretico», preparando così «il metodo *platonico* della conoscenza *a priori*»¹⁷. Husserl difende la posizione di Socrate – secondo cui un'intuizione del vero bene sarebbe semplicemente accompagnata da una felicità autentica, senza che la felicità sia il fine etico in sé – contro l'obiezione dell'edonismo¹⁸. È questa comprensione di Socrate che Husserl oppone all'edonismo antico. Il nucleo della sua critica è diretto contro Aristippo, ma menziona anche Euclide ed Eudosso. L'argomentazione principale di Husserl contro l'edonismo antico è analoga alla sua critica allo psicologismo nella logica: una generale e *fattuale* aspirazione umana alla felicità non è una ragione sufficiente per la *validità* universale che renderebbe l'aspirazione alla felicità la *norma* fondamentale dell'etica. Il naturalismo contenuto nell'edonismo si traduce infine nello scetticismo etico¹⁹. La prima forma antica dell'antitesi che caratterizza la storia dell'etica si trova dunque tra Socrate e l'edonismo. Se Husserl non attribuisce ad Aristotele un ruolo essenziale è perché, pur essendo Aristotele «il padre della logica [...], non divenne nello stesso modo il padre dell'etica», poiché non ha trovato un'«analogia etica alla logica formale»²⁰. Nella letteratura etica non esisteva ancora «un *Aristotele* dell'etica pura»²¹.

Secondo Husserl, questa antitesi tra etica scientifica *in statu nascendi* e edonismo scettico è approfondita nella filosofia moderna, dove diventa l'opposizione tra razionalismo ed empirismo²². Sarebbe però errato pensare che Husserl collochi unilateralmente i razionalisti, che sarebbero sulla strada giusta, in opposizione agli empiristi, che avrebbero interamente sbagliato. Il suo apprezzamento più sfumato emerge in primo piano nella sua interpretazione di Hobbes²³. Da un lato, egli interpreta la teoria di Hobbes come egoismo, edonismo e utilitarismo²⁴, dall'altro ammira Hobbes per la sua costruzione razionale dello Stato – «*l'origine dell'idea di Stato nella ragione*»²⁵. Certamente, la teoria di Hobbes è empirista ed egoistica, ma non è questo ciò che conta di più. Si potrebbe interpretare il suo approccio come un idealismo in cui una certa idea

¹⁴ Husserl (2004), p. 38 (trad. it., p. 37).

¹⁵ Ivi, p. 36 (trad. it., p. 35).

¹⁶ Ivi, p. 37 (trad. it., p. 36).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 38 (trad. it., p. 37).

¹⁹ Cfr. ivi, p. 40 (trad. it. p. 39).

²⁰ Husserl (1988), p. 37; tr. it. p. 56.

²¹ Husserl (2004), p. 31; tr. it., p. 30.

²² Cfr. ivi, § 9.

²³ Cfr. ivi, § 10.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 48-49 (trad. it., pp. 47-48).

²⁵ Ivi, p. 49; tr. it., p. 48.

dell'uomo serve da base per la costruzione razionale dello Stato – una costruzione che procede in modo analogo alla geometria: «Hobbes, dunque, progetta in una veste empirica, per così dire, una matematica della socialità, e precisamente di una socialità di puri egoisti»²⁶. Astraendo dal suo empirismo, Hobbes potrebbe così servire da modello per una «matematica formale della socialità»²⁷.

Nonostante il merito di Hobbes di aver aperto la strada all'idea di una *mathesis* formale della socialità, in realtà saranno il suo empirismo e il suo egoismo a dominare il periodo successivo della filosofia moderna. Nella sua critica a questa tendenza moderna, Husserl approfondisce la critica che aveva già formulato nei confronti della filosofia antica. Oltre alla sua critica all'edonismo inteso come empirismo e quindi scetticismo, egli introduce ora altri due argomenti. Da un lato, mira a dimostrare che ogni edonismo è in definitiva egoismo, anche se talvolta si presenta sotto le mentite spoglie di un edonismo altruistico. Dall'altro, egli mostra che l'edonismo non rende conto del fatto che né il motivo né il fine di un'azione vissuta come buona è il piacere, poiché il piacere sarebbe solo ciò che accompagna il successo di tale azione, un argomento che Husserl aveva già trovato in Socrate. Di seguito presenterò più in dettaglio la posizione di Husserl sull'edonismo.

Ci si potrebbe chiedere perché Husserl non concluda la sua critica all'edonismo con la critica all'empirismo come scetticismo. L'edonismo non è già squalificato dall'argomento che aveva introdotto nel contesto della sua discussione sull'etica antica? La risposta si trova nella seguente distinzione. L'«errore fondamentale»²⁸ dell'edonismo è, infatti, la sua confusione tra la questione *quid facti* e la questione *quid iuris*. Ma, come sostiene Husserl, «è una questione della massima importanza [...] che ogni tesi e argomentazione di principio ha il suo contenuto fondamentale a priori», anche se si presenta «in una veste empirica»²⁹. È questa «tesi di principio» che dovrebbe essere scoperta e, se necessario, criticata. In altre parole, dobbiamo prescindere dall'errore dell'empirismo al fine di analizzarne il contenuto a priori fondamentale. La questione, allora, è se questo contenuto fondamentale possa essere incorporato in un'etica che non sia empirista. Come abbiamo già visto, Husserl risponde negativamente a questa domanda per i due motivi seguenti.

In primo luogo, i bersagli della critica di Husserl all'edonismo si trovano nella filosofia inglese e francese, essenzialmente nell'utilitarismo e nel materialismo, vale a dire in Bentham, Hartley e Mill, così come in Mandeville, Helvetius e Lamettrie. Mentre Mandeville, Helvetius e Bentham difendono l'idea che l'unico motivo per l'azione risiede nel principio dell'amor proprio, Hartley e Mill sostengono l'esistenza di sentimenti altruistici e il loro *status* come possibili moventi per l'azione. La tesi dell'*amor sui* come unico movente dell'azione è falsa, secondo Husserl, e trova i suoi contro-argomenti essenziali nella *Ricerca sui principi della morale* di Hume. Noi lodiamo le azioni morali commesse in tempi remoti e molto prima di noi, azioni che non hanno alcun collegamento visibile con il nostro stato presente e quindi non sono in grado di sostenere il nostro interesse³⁰. E anche se possiamo lodare con più entusiasmo un'azione moralmente buona quando contribuisce al nostro interesse, non identifichiamo le ragioni della nostra valutazione con questo contributo al nostro interesse personale³¹. Husserl sottolinea infine che lodiamo anche le azioni contrarie al nostro interesse personale e che questa contraddizione non diminuisce, ma piuttosto aumenta la nostra valutazione

²⁶ Ivi, p. 59 (trad. it., p. 57).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 62 (trad. it., p. 61).

²⁹ Ivi, p. 63 (trad. it., p. 62).

³⁰ Cfr. ivi, pp. 96-97 (trad. it., p. 94-95).

³¹ Cfr. ivi, p. 97 (trad. it., p. 95).

morale dell'azione³². L'amor proprio, quindi, non può essere l'unico movente di azioni moralmente buone.

Il secondo tipo di edonismo, meno radicale, ammette veri motivi altruistici per l'azione, ma è comunque falso. Husserl esamina l'argomento di Hartley, che deriva dalla psicologia dell'associazione. Secondo Hartley, se ci si sforza costantemente verso un mezzo per raggiungere un fine, alla fine si finirà per cercare questo mezzo come fine in sé. Questo sarebbe il caso riguardo le virtù: inizialmente si valorizza, ad esempio, la carità come un mezzo affinché gli altri ti apprezzino e ti sostengano, e poi si finisce per valorizzare la carità come un fine in sé, come una virtù. Husserl critica quest'argomentazione sulla base delle sue stesse motivazioni, cioè sulla base della psicologia dell'associazione. Non risulterebbe persuasivo, infatti, che chi segue esclusivamente il proprio interesse giunga ad attribuire valore alla carità in sé; al contrario, l'abitudine rafforzerebbe soltanto l'azione guidata dall'interesse personale³³.

La prima ragione per respingere l'edonismo, anche prescindendo dal suo fondamento empirista e quindi scettico, può essere così formulata interamente sul suo stesso terreno: l'edonismo è in definitiva egoismo, e l'egoismo non può spiegare sufficientemente la nostra pratica della valutazione morale. I filosofi inglesi e francesi discussi da Husserl non sarebbero quindi in grado di ottenere ciò che sostengono di ottenere con le loro argomentazioni. La seconda ragione per cui Husserl rifiuta il «contenuto centrale a priori» dell'edonismo risiede nel fatto che esso confonde il piacere come accompagnamento delle azioni e il piacere come motivo e fine di un'azione. È a questo punto che Husserl elogia Aristotele per aver già criticato questa confusione all'interno dell'edonismo: il piacere per l'esito di un'aspirazione riuscita non è necessariamente il *telos* nel senso di fine ambito³⁴. Mentre il primo argomento di Husserl contro l'edonismo era puramente negativo e critico, questo secondo argomento introduce un elemento positivo centrale della sua etica fenomenologica, vale a dire la correlazione tra il «percepire un valore (*Wertnehmen*)», che è un «sentire (*fühlen*)», da un lato, e il «valore sentito (*erfühlten Wert*)»³⁵, dall'altro. Se analizziamo le nostre esperienze, troviamo un sentimento analogo alla percezione e intenzionalmente rivolto ai valori come valori oggettivi. La realizzazione di un tale valore intenzionato è solitamente accompagnata dal piacere, ma ciò non significa che il piacere sia di per sé il motivo o il fine dell'azione che realizza il valore.

Il punto di vista di Husserl sulla storia della filosofia è finora caratterizzato da una battaglia tra, da un lato, un'etica scientifica *in statu nascendi*, che si manifesta in modo rudimentale in Socrate e in una certa misura in Hobbes, e, dall'altro, l'edonismo della tradizione inglese e francese, che soffre di empirismo e quindi di scetticismo e propone un'analisi errata della nostra esperienza. Secondo Husserl, quest'antitesi subisce un'importante trasformazione e diventa, nel periodo successivo, l'opposizione tra un'etica della ragione e un'etica del sentimento.

3. Etica della ragione e etica del sentimento

Per Husserl, il periodo successivo alla storia dell'etica è caratterizzato dall'opposizione tra un'etica della ragione (*Verstandesmoral*) e un'etica del sentimento (*Gefühlsmoral*). Sul versante dell'etica della ragione egli cita Cudworth e Clarke nonché More e Price; sul lato dell'etica del sentimento, discute di Shaftesbury, Hutcheson e Butler, così come di Cumberland, Adam Smith, Thomas Brown e, in epoca più recente, Herbart e Lotze. Mentre le prime lezioni di etica di Husserl si concentrano sull'antitesi tra l'etica della ragione di Kant e l'etica del sentimento di Hume, le lezioni del dopoguerra discutono una gamma più ampia di autori. Come vedremo più avanti, è Lord Shaftesbury a svolgere il

³² Cfr. *ivi*, pp. 97-98 (trad. it., pp. 95-96).

³³ Cfr. *ivi*, pp. 101-102 (trad. it., pp. 98-99).

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 66 (trad. it., p. 65).

³⁵ *ivi*, p. 71 (trad. it., p. 70).

ruolo più importante nella trasformazione della prospettiva di Husserl durante questi anni.

Dei razionalisti, Husserl elogia Cudworth per la «*il parallelismo tra l'etico e il matematico*»³⁶. L'etica trascende l'empirico e l'antropologico, proprio come fa la matematica; tuttavia, Husserl critica Cudworth sotto due aspetti. In primo luogo, rifiuta il fondamento teologico dell'autorità morale di Cudworth, un fondamento che è circolare e porta all'eteronomia³⁷. In secondo luogo, egli ritiene che Cudworth abbia trascurato «una differenza rilevante, che separa ciò che è etico da ciò che è matematico»³⁸ perché non distingue tra «*ragione giudicante*» che si riferisce ai predicati di vero e falso, e «*ragione pratica*», che si riferisce ai predicati buono e cattivo, ossia «dovuto» e «non dovuto»³⁹. Cudworth finirebbe così per prendere «*la brutta piega di un errato intellettualismo*»⁴⁰. Husserl ritiene anche Clarke colpevole di quest'ultimo errore, per aver confuso le leggi razionali della natura e le leggi etiche razionali⁴¹. Di sfuggita, Husserl accenna però al fatto che More distingue tra il senso morale e il senso del vero e del falso, senza comunque raggiungere la distinzione fenomenologica dei tre tipi di atti razionali⁴².

Per quanto riguarda l'etica del sentimento, Husserl elogia soprattutto Shaftesbury⁴³. Questi è più sofisticato degli edonisti quando distingue tre tipi di affetti, i due tipi naturali, gli affetti egoistici e sociali, e un genere innaturale come la malizia e il disprezzo. Ma ciò che è ancora più importante, e che diventerà di essenziale importanza per lo stesso Husserl, è l'idea di Shaftesbury di «*inclinazioni di secondo grado*», come i «sentimenti dell'attenzione e della disattenzione, dell'approvazione e della disapprovazione»⁴⁴. Questi affetti di second'ordine sono affetti valutativi diretti ad affetti di prim'ordine. Si misurano con l'idea di «armonia o disarmonia»⁴⁵ e danno luogo a giudizi morali. La dottrina di Shaftesbury del «*duplice livello (Zweistufigkeit) dei sentimenti e degli istinti*» e delle «*inclinazioni riflessive (Reflexionsaffekte)*» è di «importanza» essenziale secondo Husserl⁴⁶. Tuttavia, la forma e il contesto in cui questa dottrina viene presentata sono insufficienti. Per quanto riguarda la forma, Shaftesbury intende l'etica come «*un'estetica delle inclinazioni*»⁴⁷, che non spiegherebbe né il carattere razionale e attivo degli affetti morali né la differenza tra affetti morali e affetti puramente estetici. Rispetto al contesto in cui ciò viene presentato, Husserl accusa Shaftesbury d'incoerenza. Sullo sfondo della sua estetica degli affetti si trova una teleologia metafisica che presuppone l'integrazione di tutti gli affetti in un unico sistema di perfezione armonica. Non solo questa teleologia metafisica non è sufficientemente giustificata, ma agli occhi di Husserl è anche connessa all'utilitarismo nella misura in cui Shaftesbury crederebbe che l'uomo sia moralmente motivato dall'idea di autoconservazione teleologica e dalla conservazione del genere umano. Secondo Husserl, la teleologia metafisica e le sue implicazioni utilitaristiche sono incoerenti con l'estetica degli affetti di Shaftesbury. Esse dovrebbero essere eliminate e la teoria del duplice carattere dei sentimenti dovrebbe essere perfezionata all'interno dell'etica fenomenologica (torneremo su questo nella quinta sezione). Una delle questioni centrali che rimangono aperte in Shaftesbury è quella relativa ai criteri di valutazione degli affetti del primo ordine. Butler era chiaramente consapevole di questo problema; tuttavia, non riuscì a risolverlo in modo

³⁶ Ivi, p. 129 (trad. it., p. 126).

³⁷ Cfr. ivi, pp. 131-132 (trad. it., pp. 128-129).

³⁸ Ivi, p. 134 (trad. it., p. 131).

³⁹ Ivi, p. 135 (trad. it., p. 132).

⁴⁰ Ivi, p. 136 (trad. it., p. 133).

⁴¹ Cfr. ivi, § 29.

⁴² Cfr. ivi, p. 154, p.159 (trad. it. p. 150, p. 155).

⁴³ Cfr. ivi, § 33.

⁴⁴ Ivi, p. 156 (trad. it., p. 153).

⁴⁵ Ivi, p. 157 (trad. it., p. 153).

⁴⁶ Ivi, p. 160 (trad. it., p. 156).

⁴⁷ Ivi, p. 157 (trad. it., p. 154).

definitivo⁴⁸. È Hutcheson che procede un po' oltre, quando evidenzia che la riflessione accorda uno *status* più elevato alle inclinazioni sociali, escludendo i motivi egoistici dalla sfera degli affetti morali. Ma anche se Hutcheson riesce a vedere più chiaramente un certo parallelismo tra la facoltà di conoscere il vero e il falso, la facoltà del bello e del brutto, e la facoltà del moralmente buono e cattivo⁴⁹, e in tal senso va quindi oltre, egli conferma però apertamente l'empirismo, non riuscendo quindi a superare lo scetticismo nella filosofia morale.

Anche se si può ritenere che il XVII secolo abbia compiuto importanti progressi rispetto alla ricerca di un'etica razionale che dia anche il giusto posto al sentimento, è con Kant e Hume che questa lotta raggiunge la sua forma più raffinata.

4. Kant e Hume

Sia Kant che Hume sono una delle principali fonti d'ispirazione per la filosofia teoretica di Husserl. Il *Trattato* di Hume è il libro più commentato della biblioteca di Husserl, che considerava la propria fenomenologia come un «tentativo [...] di realizzare il senso più profondo del filosofare kantiano»⁵⁰. Anche nell'etica, la loro antitesi serve a Husserl come punto di riferimento per sviluppare un razionalismo sfumato e per conservare i vantaggi dell'empirismo.

Il primo dottorando di Husserl scrisse una dissertazione sull'etica di Hume⁵¹, e Husserl stesso riteneva che Hume avesse raggiunto due intuizioni significative in questo campo. Da un lato, Hume aveva compreso «che il sentimento è un presupposto essenziale per concetti e giudizi etici»⁵². Infatti, un'analisi puramente razionale sarebbe vuota e incapace di arrivare a concetti e giudizi etici. D'altro canto, se esistono solo sentimenti empirici, allora l'etica non è una scienza. Nella migliore delle ipotesi arriveremmo a sentimenti generali riscontrabili in tutti gli esseri umani, una generalità⁵³ che non sarebbe sufficiente a fondare un dovere universale, una validità etica, una normatività e, quindi, una scienza etica. Secondo Husserl, il grande merito di Hume è quello di non essersi tirato indietro di fronte a questo dilemma, ma di averne sottoscritto le conseguenze: egli è «pienamente cosciente di essere uno scettico etico»⁵⁴. Ciò che Husserl dice sull'etica di Hume è molto simile a ciò che Kant dice sull'interpretazione humiana della causalità. Se l'idea di causalità si basa soltanto sull'associazione abituale, essa non implica alcuna necessità scientifica; se il giudizio etico si basa unicamente sui sentimenti umani generali, allora non esiste un obbligo universale e, quindi, l'etica non può essere una scienza. Kant elogia Hume per aver affermato chiaramente questa conseguenza scettica rispetto alla causalità, ma lo critica per essersi fermato lì. Lo stesso vale per Husserl, che loda l'intuizione di Hume sulle conseguenze scettiche di un'etica empirica del sentimento, ma critica Hume per non aver visto una terza opzione.

Questa terza opzione che Husserl considera è un'assiologia e una prassi formale e materiale. Secondo Husserl, Hume ha ragione sulla base dell'alternativa che egli ha presupposto, ma ha torto *tout court* perché ha trascurato un'altra possibile opzione. Per Hume esistono «solo assiomi puramente logici e matematici»⁵⁵ e i giudizi morali non sono «relazioni di idee» nel senso dei giudizi matematici⁵⁶. Husserl concorda sul fatto che i giudizi morali non hanno la stessa forma dei giudizi matematici, ma è in disaccordo con Hume nella conclusione che essi siano, quindi, meramente empirici. L'opzione sfuggita a Hume è l'idea di leggi formali a priori e leggi materiali a priori proprie dell'assiologia e

⁴⁸ Cfr. *ivi*, § 35.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 170 (trad. it., p. 166).

⁵⁰ Husserl (1956), p. 287.

⁵¹ Cfr. Melle (1988), p. xxvii.

⁵² Husserl (1988), p. 391.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 385.

⁵⁴ *Ivi*, p. 390.

⁵⁵ *Ivi*, p. 398.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 396.

della prassi e, quindi, dell'etica. Questa assiologia e questa prassi sono analoghe alla logica formale e riguardano regioni ontologiche diverse. Hume, sulla base dei suoi presupposti e dell'alternativa tra leggi a priori della logica e della matematica e le regolarità empiriche nell'etica, aveva ragione nel respingere l'idea dell'etica come scienza a priori. Ma poiché l'alternativa di Hume era incompleta, in ultima analisi egli aveva torto.

Husserl non si limita a lodare Hume per il suo atteggiamento coerente rispetto al suo dilemma. Husserl ritiene, inoltre, che le concrete analisi empiriche di Hume dei sentimenti morali possano essere rese fruttuose all'interno di un contesto fenomenologico a priori. La stessa possibilità di una trasformazione fenomenologica dei contenuti empirici egli l'aveva già prospettata, discutendo l'etica del sentimento nel XVII secolo, ma ritiene Hume il maestro assoluto in questo campo. Facendo riferimento all'affermazione di Kant secondo cui Hume lo avrebbe svegliato dal suo sonno dogmatico, Husserl considera Hume colui che lo risveglia a «un'etica autenticamente scrupolosa, che procede a ritroso verso le più profonde sorgenti fenomenologiche»⁵⁷. Rispetto a Shaftesbury e Hutcheson, Hume fornisce «un'esposizione teoretica incomparabilmente superiore»⁵⁸ dell'ampia e diversificata gamma di sentimenti morali ed è, quindi, per Husserl una fonte indispensabile per l'etica fenomenologica, che dovrebbe solo fare astrazione dall'empirismo di fondo di Hume.

Husserl interpreta Kant come la controparte razionalista di Hume. Fin dall'inizio, Husserl sottolinea che la «vera idea» di Kant era la seguente: se c'è normatività e validità nella moralità (*Sittlichkeit*), la moralità dovrebbe «sottostare alle leggi»⁵⁹. In questo senso, Kant ha un'intuizione superiore all'empirismo etico di Hume. Ma agli occhi di Husserl, lo sviluppo di questa intuizione essenziale da parte di Kant lo conduce a un «astruso formalismo»⁶⁰. La legge proposta da Kant, l'imperativo categorico, esige che la massima possa fungere da legge universale. Secondo Husserl, la «vuota possibilità di universalizzazione» non «fonda la correttezza etica»⁶¹, ma porta piuttosto a conseguenze assurde. Tuttavia, non si può fare a meno di notare che questo «astruso formalismo» con le sue assurde conseguenze non deriva dalla fondazione kantiana dell'etica, ma piuttosto dall'interpretazione che ne dà Husserl, un'interpretazione che può ed è stata collocata in una lunga tradizione di fraintendimenti a partire da Hegel⁶². Per dimostrarlo, consideriamo brevemente due esempi husserliani. Possiamo solo menzionare alcuni dei principali fraintendimenti, senza poter approfondire nei dettagli il significato dell'esigenza di universalizzazione di Kant⁶³.

Il primo esempio è quello di mangiare l'arrosto di vitello⁶⁴. Husserl si chiede: posso mangiare l'arrosto di vitello, se ho fame e mi viene servito arrosto di vitello? Secondo Husserl, la risposta kantiana dovrebbe essere negativa, poiché potrebbe esserci un essere razionale che è erbivoro e che morirebbe se mangiasse arrosto di vitello o qualsiasi tipo di carne. Husserl conclude che la massima di mangiare arrosto di vitello, quando viene servito, non può quindi fungere da legge universale ed è quindi vietata. Ma lo stesso ragionamento varrebbe per qualsiasi altro alimento, sicché la massima di mangiare un alimento specifico non potrebbe fungere da legge universale e sarebbe quindi vietata. La conseguenza assurda sarebbe che dovremmo morire di fame per non violare la legge morale kantiana. Uno dei problemi di quest'interpretazione husserliana è che non è presa in considerazione la differenza tra massime consentite, massime vietate e massime obbligatorie. Una massima che supera la prova dell'universalizzazione *non* è

⁵⁷ Husserl (2004), p. 155 (trad. it., p. 151).

⁵⁸ Ivi, p. 187 (trad. it., p. 183).

⁵⁹ Husserl (1988), p. 417.

⁶⁰ Ivi, p. 415.

⁶¹ Ivi, p. 418.

⁶² Cfr. Rinofner-Kreidl (2010); Grunewald (2014).

⁶³ Cfr. Römer (2018), cap. 2.4.

⁶⁴ Husserl (1988), p. 415.

obbligatoria ma *unicamente* ammissibile. Posso farla mia, ma non sono obbligato a farla mia – e lo stesso vale per ogni essere razionale. Secondo Kant «il nutrirsi di carne o di pesce, di vino o di birra quando ambedue ci convengono»⁶⁵, dipende da me, e chi pretendesse leggi severe per queste cose sosterebbe un'ingiustificata – e si potrebbe proprio dire «assurda» – «preoccupazione per dettagli insignificanti» e «tirannia» della virtù. E anche facendo astrazione dal fatto che Kant difficilmente considererebbe una massima la regola «mangiare arrosto di vitello quando viene servito», poiché essa è troppo specifica, è necessario sottolineare che una contraddizione esisterebbe in questa “massima” solo se permettessi a me stesso di mangiare l'arrosto di vitello, senza permettere anche a tutti gli altri di farlo.

Il secondo è il famoso esempio kantiano della caparra che Husserl prende come esempio di falsa promessa. Se la massima, «Non è necessario mantenere una promessa nei casi in cui manchino tutte le prove scritte per la realizzazione della promessa»⁶⁶, fosse una legge universale, le persone sarebbero solo più attente a stabilire e a mantenere le prove scritte, ma potrebbe servire come legge universale. E questo risultato sarebbe contrario alla nostra intuizione morale. Se invece la massima è formulata in senso più generale, come «nessuno deve mantenere la sua promessa»⁶⁷, noi otterremmo un altro risultato: nessuno farebbe promesse se questa massima fosse una legge universale; la legge sarebbe eliminata (*aufgehoben*) e la massima, quindi, proibita. Questo risultato corrisponde alla nostra intuizione morale, ma avrebbe la strana implicazione che una legge è annientata se non ha alcun caso di applicabilità esistente, anche se tendiamo a pensare che una buona legge proibisca appunto la sua applicazione fattuale⁶⁸. In questo caso, Husserl sembra seguire una lettura sociologica e consequenzialista dell'imperativo categorico, secondo la quale dovrei riflettere sulla domanda: «come sarebbe il nostro mondo, se la mia massima fosse in esso una legge universale?». Tuttavia, questa non sembra essere l'idea di Kant. Come già indicato in precedenza, secondo Kant, la mia massima contiene una contraddizione se faccio un'eccezione per me stesso all'interno della mia massima. In questo caso, ciò significherebbe che se volessi aumentare la mia felicità, universalizzando la massima della falsa promessa, vorrei la falsa promessa per me solo, per ottenere il mio fine, e non vorrei la falsa promessa per tutti gli altri, per ottenere il mio fine. A parere di Husserl, tuttavia, la legge morale di Kant porta a conseguenze assurde.

Ma, pur rifiutando la legge morale di Kant per la sua presunta vacuità, che porterebbe a conseguenze inaccettabili, Husserl procede comunque a criticarla perché ritiene che *non sia sufficientemente formale*⁶⁹. Mentre Husserl stesso difende una complementarità in cui le leggi formali, assiologiche e pratiche, analoghe alla logica formale, dovrebbero allora essere applicate al regno separato delle leggi *a priori* materiali, assiologiche e pratiche, ritiene che l'imperativo categorico di Kant *contenga in sé* il principio della sua applicazione materiale. Quindi, anche se il formalismo di Kant avesse escluso tutte le componenti materiali dall'etica, il suo imperativo categorico formale non era in definitiva abbastanza formale, poiché non era formale in senso analogico, paragonabile alla logica formale. Husserl critica Kant proprio per questa *manca* di formalità.

Infine, Husserl si oppone alla teoria kantiana del rispetto della legge. Mentre Heidegger sostiene che “l'interpretazione del fenomeno del rispetto costituisce certamente la più brillante analisi fenomenologica del fenomeno della moralità che possediamo di Kant”⁷⁰, Husserl ritiene che la teoria del rispetto testimoni l'incoerenza di Kant. Questi, mentre sottrae tutti i sentimenti al regno dell'etica, ritenendoli tutti empirici, nondimeno

⁶⁵ Kant (1999), 6: 409 (trad. it., p. 263).

⁶⁶ Husserl (1988), p. 415.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. for the same argument Brentano (1969), p. 43.

⁶⁹ Cfr. Husserl (1988), pp. 43-44 (trad. it. pp. 61-62).

⁷⁰ Heidegger (1975), p. 189 (trad. it., p. 128).

introduce il rispetto per la legge come incentivo non empirico (*Triebfeder*). Inoltre, agli occhi di Husserl non è fenomenologicamente convincente che la pura idea dell'universalizzabilità di una massima abbia effettivamente l'effetto sul sentimento che Kant descrive.

Nell'antitesi tra Kant e Hume, Hume è il maestro fenomenologico dei sentimenti morali, nonostante il suo empirismo, mentre la grande intuizione di Kant è la fondazione della normatività etica su leggi a priori, malgrado il suo erroneo formalismo e la sua teoria poco convincente del sentimento morale. Abbiamo visto che l'idea stessa di Husserl di un'etica fenomenologica era, fin dall'inizio, ispirata a Brentano e consisteva in un'analogia tra etica e logica. Si suppone che un'assiologia e una prassi formali con leggi analoghe a quelle della logica formale dovrebbero essere combinate con un'assiologia e una prassi materiali, camuffando le leggi materiali *a priori* dei valori e delle azioni da leggi analoghe a quelle delle ontologie regionali di diversi tipi di oggetti. Tuttavia, già nelle sue prime lezioni, Husserl si era imbattuto in diversi problemi rispetto a questa idea di analogia.

In primo luogo, il suo tentativo di stabilire un'analogia nella filosofia pratica per l'autocontraddizione dello scetticismo nella filosofia teoretica sembra artificioso, poiché non esiste quando lo scetticismo pratico è formulato in modo teoretico⁷¹. In secondo luogo, l'assiologia formale e la prassi sembrano essere più vicine all'ontologia regionale che alla logica formale, poiché i valori e le azioni sono tipi specifici di entità, che sono più specifici del «qualcosa in generale (*Etwas überhaupt*)»⁷². Infine, gli stessi suggerimenti di Husserl per le leggi formali chiariscono che esse sono inutili senza la controparte materiale – un'inutilità e una banalità che fu oggetto di parodia da parte dei suoi studenti⁷³. A differenza di Max Scheler o Nicolai Hartmann⁷⁴, Husserl non ha mai proposto un'ampia selezione di valori materiali a priori, e la ragione di ciò sembra essere stata un'esitazione rispetto alla sua fattibilità. L'imperativo categorico brentaniano di Husserl, «Fai il meglio rispetto a ciò che è raggiungibile»⁷⁵, potrebbe essere una legge formale convincente – ma se non si ha un catalogo di tutti i valori materiali, non la si può applicare. La difficoltà di identificare valori materiali *a priori*, che non solo sarebbero i *noemata* fattuali della mia attuale percezione del valore, ma che potrebbero anche pretendere di avere una validità a priori, sembra essere stato uno dei principali problemi che hanno portato Husserl a trasformare il suo approccio all'etica dopo la Prima guerra mondiale.

5. La matura etica husserliana ispirata da Fichte e Shaftesbury

È ampiamente risaputo che sussiste una distinzione significativa, almeno tra le riflessioni di Husserl sull'etica prima e dopo la Prima guerra mondiale, sebbene potrebbero esistere addirittura tre periodi distinti del suo lavoro sull'etica⁷⁶. Mentre l'etica prebellica intendeva la soggettività etica come una prospettiva sul regno oggettivo dei valori che doveva essere realizzata secondo le leggi formali e materiali dell'assiologia e della prassi, l'etica di Husserl del dopoguerra può essere interpretata come un'etica del rinnovamento della persona razionale e amorevole⁷⁷. All'interno di questo nuovo approccio, che implica sia il lato razionale che quello affettivo, Husserl modifica l'imperativo categorico in «Sii una persona vera; conduci una vita che puoi giustificare in modo esauriente nell'evidenza (*einsichtig*), una vita secondo la ragione pratica»⁷⁸. O

⁷¹ Cfr. Husserl (1988), p. 34 (trad. it., p. 54).

⁷² Cfr. *ivi*, pp. xl-xlii.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. xxiv.

⁷⁴ Cfr. Scheler (1973); Hartmann (2017).

⁷⁵ Husserl (1988), p. 221.

⁷⁶ Cfr. Melle (1991), (2002).

⁷⁷ Cfr. Römer (2011).

⁷⁸ Husserl (1989), p. 36 (trad. it., p. 43).

semplicemente «Agisci razionalmente!»⁷⁹. Due criteri determinano questa razionalità. In primo luogo, l'impegno di una persona deve essere coerente. In secondo luogo, tutto ciò che un soggetto morale intende come valore dev'essere soddisfatto dall'evidenza, dal fatto che è evidentemente dato come valore. Tuttavia, Husserl sottolinea ora che quest'evidenza non è mai assoluta, poiché la razionalità del valore deve mettersi alla prova attraverso la totalità della vita personale e persino storica, che è essenzialmente aperta. Questo lato razionale del personalismo di Husserl trova un complemento nella sua teoria dell'affettività e dell'amore. Mentre la sua idea di valori materiali oggettivi rimane intatta, egli si concentra sempre più su quello che definisce «amore personale»⁸⁰, il «centro più profondo»⁸¹ dell'io, chiamato a un tipo specifico di valori e a certi valori soggettivi assoluti che devono essere realizzati. Husserl attribuisce ora un ruolo importante, nel suo sistema etico, a un'affezione assoluta e personale, che è pre-razionale e dev'essere integrata dalla ricerca della razionalità. Tuttavia, questo impegno basato sull'affetto assoluto è diretto verso la piena razionalità, ma può anche portare a situazioni tragiche. Esiste una «pluralità di doveri (*Vielfaltigkeit des Sollens*)» che possono entrare in «disputa (*Streit*)» tra loro⁸², una disputa che può manifestarsi a livello intrasoggettivo o intersoggettivo. Husserl si chiede se non esista in definitiva un «dovere universale che porti tutti i doveri specifici a un'unità», ma corregge poi la propria idea commentando che «questo non è stato dimostrato»⁸³. Anche se non possiamo discutere ulteriormente questo nuovo approccio⁸⁴, metteremo in evidenza due influenze storiche, in questa prospettiva complementare, sull'etica fenomenologica del dopoguerra.

La prima influenza è quella di Johann Gottlieb Fichte. Dal 1903 Husserl aveva tenuto seminari su *La destinazione dell'uomo* e, alla fine della Prima guerra mondiale, aveva tenuto alcune lezioni su Fichte. Egli elogia gli scritti divulgativi di Fichte, in particolare *La destinazione dell'uomo e Introduzione alla vita beata*, mentre critica la *Dottrina della scienza*. L'«idea di Fichte»⁸⁵, cioè la lodevole idea di Fichte, sarebbe stata l'idea di una soggettività che si sforza di raggiungere la razionalità per se stessa e per il suo mondo, uno sforzo verso l'«unità teleologica» e verso il «supremo fine morale»⁸⁶ della razionalità etica. Il nuovo imperativo categorico di Husserl, sopra menzionato, sembra essere coerente con ciò che egli trova nella ricerca di Fichte di una vita razionale etica. Inoltre, Husserl è attratto dall'identificazione fichtiana della vita religiosa con la vita etica⁸⁷, in particolare dall'idea che la vera beatitudine non sia altro che la ricerca teleologica della perfezione etica stessa. Mentre le opere principali di Fichte contengono una dottrina speculativa che Husserl rifiuta, Husserl crede nella possibilità di una trasformazione fenomenologica dell'idea di base contenuta negli scritti divulgativi di Fichte.

Come abbiamo già visto, nel dopoguerra anche Shaftesbury attrae Husserl. «Se ci lasciamo guidare dagli stimoli di *Shaftesbury* e dalla sua teoria oscura, ma non per questo vuota, delle inclinazioni riflessive»⁸⁸, arriveremmo a vedere il «meraviglioso fenomeno dell'autodeterminazione»⁸⁹. È questo fenomeno di autodeterminazione, riconosciuto da Shaftesbury, che prepara l'idea di Husserl di un rinnovamento dell'io verso una vita eticamente razionale fondata sull'assoluto dovere dell'affettività. Se Shaftesbury non era stato in grado di identificare i criteri di autovalutazione, Husserl ritiene che la nozione fenomenologica di ragione, come coerenza e intenzionalità riempita

⁷⁹ Husserl (2004), p. 234 (trad. it., p. 230).

⁸⁰ Husserl (1989), p. 28 (trad. it., p. 38).

⁸¹ Husserl (2013), p. 358.

⁸² Ivi, p. 396.

⁸³ Ivi, p. 387, n. 2.

⁸⁴ Cfr. Römer (2018), cap. 3.1.3.

⁸⁵ Husserl (2013), p. 335.

⁸⁶ Husserl (1987), p. 275.

⁸⁷ Cfr. Husserl (1987), pp. 280-281.

⁸⁸ Husserl (2004), p. 165 (trad. it., p. 161).

⁸⁹ Ivi, p. 162 (trad. it., p. 158).

di valori, possa raggiungere questo obiettivo. Inoltre, le analisi concrete di Shaftesbury sugli affetti etici dovrebbero essere perfezionate fenomenologicamente. Infine, l'ingiustificata teleologia metafisica di Shaftesbury potrebbe essere sostituita da una teleologia fenomenologica di ricerca del fine morale superiore di una vita morale razionale che integri, quanto più è possibile, affetti assoluti e valori oggettivi.

Fichte e Shaftesbury non appartengono allo stesso periodo della storia della filosofia ma, rispetto alla matura etica husserliana, si possono considerare i due filosofi che portano la lotta tra ragione e sentimento a un livello sistematico successivo, dandole un orientamento diverso, che prepara lo stesso approccio di Husserl nel dopoguerra.

6. *L'etica fenomenologica e la storia della filosofia*

Husserl presenta questo campo di battaglia tra un'etica della ragione e un'etica del sentimento nel corso della storia della filosofia come un campo che è esso stesso strutturato da una certa tendenza:

sotto forma di questa lotta antinomica, l'etica cerca la via per la sua propria idea scientifica, in conformità alla quale poter finalmente e veramente iniziare a diventare ciò che vuole diventare: una scienza rigorosa, una scienza in senso pieno e autentico⁹⁰.

Questa tendenza della storia dell'etica verso l'etica come scienza troverebbe il suo culmine nell'epoca attuale, «che, forse, deve considerarsi non a torto come il tempo del portare a termine (*Vollendung*), vale a dire come il tempo in cui quel che c'era all'inizio ha trovato infine il suo compimento»⁹¹. Così come la storia della filosofia di Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* culminava nella fenomenologia trascendentale, la storia dell'etica culminerebbe nell'etica fenomenologica come scienza rigorosa, comprendente ragione e sentimento.

Secondo questo punto di vista, la storia dell'etica tende e culmina nello stesso lavoro di Husserl sull'etica fenomenologica. Il suo approccio può essere considerato come «l'inizio finalmente trovato», nella misura in cui egli ritiene di aver trovato una certa riconciliazione della lotta tra ragione e sentimento. Se all'inizio considerava questa riconciliazione in una complementarità tra assiologia formale e prassi, da un lato, e assiologia materiale e prassi, dall'altro, in seguito è arrivato a vederla in un rinnovamento della persona che coniuga razionalità e affettività nella propria vita etica. Invece di scegliere tra un principio primo della ragione e un principio primo del sentimento, Husserl propone quindi una soluzione complementare, che subisce essa stessa la trasformazione sopra descritta.

Tuttavia, il risultato finale delle analisi di Husserl sui fenomeni etici è davvero l'etica come scienza rigorosa – una scienza con leggi formali e materiali a priori da stabilire come teoria da parte del fenomenologo? La ricerca finale di Husserl sulla vita etica non ci porta forse all'idea che una generale rivendicazione formale di razionalità fenomenologica vada perseguita attraverso la ricerca di un impegno coerente che segua le rivendicazioni più profonde dell'affettività, piuttosto che vivere secondo un insieme di leggi formali di preferenza e catalogare a priori i valori materiali? Anche se lo stesso Husserl non sembra aver mai abbandonato la sua idea iniziale di assiologia formale e materiale e di prassi come scienza etica, il suo lavoro conclusivo sulle esperienze etiche potrebbe in ultima analisi suggerire un'etica d'impegno razionale, e talvolta tragico, piuttosto che un'etica come scienza rigorosa dei valori materiali e delle loro corrispondenti leggi pratiche.

⁹⁰ Ivi, p. 46 (trad. it., p. 45).

⁹¹ Ivi, p. 47 (trad. it., p. 45).

Bibliografia

Avvertenza

Riguardo alle opere husserliane riportate in bibliografia: la citata trad. *Storia critica delle idee* comprende l'intera prima parte di *Erste Philosophie (1923-1924)*; la traduzione *L'idea di Europa* comprende i primi cinque saggi di *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Ai testi compresi in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* corrispondono distinte e parziali edizioni italiane. La prima sezione del volume *Grenzprobleme der Phänomenologie*, intitolata *Phänomenologie des Unbewusstseins (1908-1937)*, è ora disponibile in italiano nella citata traduzione. I capitoli I-X di *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* sono disponibili in italiano nella traduzione citata. La traduzione *Lineamenti di etica formale* comprende le prime quattro sezioni delle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Dove è possibile, è riportata, in nota, anche la pagina della corrispondente traduzione italiana.

- Brentano, F. (1978), *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Felix Meiner, Hamburg.
- Brentano, F. (1969), *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, hrsg. O. Kraus, Felix Meiner, Hamburg.
- Grunewald, B. (2014), "Das Theoretische, das Praktische und das Sittengesetz. Zu Husserls Kritik der Kantischen Moralphilosophie", in F. Fabbianelli e S. Luft (a cura di), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie. Husserl and Classical German Philosophy*, Springer International Publishing, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, pp. 213-227.
- Hartmann, N. (1962), *Ethik*, de Gruyter, Berlin; trad. it. *Etica*, a cura di V. Filippone Thaulero, vol. 1, Guida, Napoli 2009.
- Heidegger, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.; trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1999.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, edited by R. Boehm, Husserliana VII. Den Haag: Martinus Nijhoff; trad. it. *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 2013.
- Husserl, E. (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. by T. Nenon and H. Rainer Sepp, Husserliana XXV, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht-Boston-Lancaster.
- Husserl, E. (1989), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. by T. Nenon and H. Rainer Sepp, Husserliana XXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London; trad. it. *L'idea di Europa*, a cura di C. Sinigaglia, Cortina, Milano 1999.
- Husserl, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. by U. Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London; trad. it. *Lineamenti di etica formale: lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, a cura di P. Basso e P. Spinicci, Le Lettere, Firenze 2002.
- Husserl, E. (2004), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, edited by H. Peucker, Husserliana XXXVII, Springer Science+Business Media, Dordrecht; trad. it. di N. Zippel, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, a cura di F.S. Trincia, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Husserl, E. (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, edited by R. Sowa and T. Vongehr, Husserliana XLII, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London; trad. it. parziale, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di G. Baptist, A. Ales Bello, M. Failla, A. Pugliese, Mimesis, Milano-Udine 2022.

- Jodl, F. (1920), *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft. Volume I: Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung*, G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, Berlin.
- Jodl, F. (1923), *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft. Volume II: Von Kant bis zur Gegenwart*, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart-Berlin.
- Kant, I. (1999), *Die Metaphysik der Sitten*, GS, VI; tr. it. a cura di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Melle, U. (1988), "Einleitung des Herausgebers", in U. Melle (ed.), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, pp. xxiii-xlix.
- Melle, U. (1991), "The Development of Husserl's Ethics", *Études Phénoménologiques* n. 13/14, pp. 115-135.
- Melle, U. (2002), "Edmund Husserl: From Reason to Love", in J.J. Drummond and L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, pp. 229-248.
- Peucker, H. (2004), "Einleitung des Herausgebers", in H. Peucker (ed.), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, Husserliana XXXVII, xiii-xlv, Springer Science+Business Media, Dordrecht.
- Rinofner-Kreidl, S. (2010), "Husserl's Categorical Imperative and his Related Critique of Kant", in P. Vandavelde and S. Luft (eds.), *Epistemology, Archaeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus*, Continuum, London, pp. 188-210.
- Römer, I. (2011), "Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernunftigen liebenden Person. Subjektivität in Husserls Ethik", *Journal Phänomenologie*, n. 36, pp. 21-35.
- Römer, I. (2018), *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*, Meiner, Hamburg.
- Scheler, M. (2014), *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Felix Meiner, Hamburg; trad. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.