

Husserl, l'etica, il piacere Riflessioni a partire da una riscoperta

Roberto Brigati

1. Husserl, frammenti di un'etica

Un nuovo prodotto dell'inesauribile miniera degli archivi husserliani è stato da poco reso disponibile in italiano, a breve distanza dalla pubblicazione originale come trentasettesimo volume di *Husserliana*. Le lezioni tenute da Husserl a Friburgo nel 1920 e 1924, curate e introdotte da Francesco Saverio Trincia col titolo di *Introduzione all'etica*, permettono ora un più facile accesso al pensiero husserliano in materia di etica¹. È questo un risvolto della sua filosofia che lo stesso Husserl non si curò di mettere in primo piano nelle opere pubblicate in vita, ma che fu ben presente nei suoi corsi e di cui oggi si riconosce unanimemente l'importanza essenziale per comprendere il progetto complessivo della fenomenologia e soprattutto il cammino che porta alla *Crisi delle scienze europee*. Non tenterò peraltro qui un'esposizione della riflessione etica di Husserl né un esame esauriente dell'intero corso di *Introduzione all'etica*². Coglierò piuttosto l'occasione per confrontarmi in particolare con un elemento della trattazione, vale a dire la critica husserliana all'edonismo etico, che occupa uno spazio rilevante nella prima parte del volume e che, se non vado errato, compare qui per la prima volta.

Benché faccia parte in qualche modo ancora del materiale preparatorio che gli permette di arrivare, nella seconda metà del corso, alle assortite pagine sugli autori che meglio conosce e più gli interessano, Hume e Kant, questo confronto di Husserl con l'edonismo non è secondario nell'architettura del suo pensiero etico. È lui stesso a segnalare

¹ Husserl (2004). Il volume viene a integrare quello contenente le lezioni su etica e teoria dei valori, tradotto anch'esso pochi anni fa: Husserl (1988).

² Sull'etica husserliana mi limito a rinviare a una recente pubblicazione italiana: Centi, Gigliotti (2004). Un'ampia recensione dell'*Einleitung in die Ethik* è quella di James G. Hart (2006).

che l'edonismo è «la forma dello scetticismo radicata nell'essenza della ragione etica» (Husserl [2004]: 76): e in tal senso la «lotta» contro l'edonismo-scetticismo risulta costitutiva di quella che Husserl vuole proporre come *scienza* dell'etica. Così l'edonismo per Husserl non è una delle tante dottrine positive in materia morale (ivi: 76): è invece una posizione con cui occorre far i conti, e che bisogna neutralizzare, prima di poter fare qualunque passo avanti, nella misura in cui essa propone una costruzione alternativa a quella husserliana del vissuto del *tendere* (*Streben*), cioè precisamente quel vissuto dalla cui analisi eidetico-fenomenologica Husserl si aspetta una fondazione dell'etica.

Che poi la preoccupazione di Husserl sia in larga misura architettonica spiega forse un dato a prima vista abbastanza imbarazzante che emerge dalla trattazione, cioè la sua dubbia conoscenza e comunque il suo uso disinvolto delle fonti, specie quelle antiche³. Husserl *deve* arrivare a definire non tanto un avversario, quanto un modo di pensare che faccia da sfondo negativo. Le figure contro cui combatte sono più etichette che effettive esperienze di pensiero: edonismo, soggettivismo, scetticismo, rappresentano altrettante strade che l'etica non può permettersi d'imboccare, e in questo senso poco importa se siano state effettivamente percorse da qualcuno e in quali modi. Non ci si può nascondere, però, che questo è anche un elemento di debolezza dell'intera impresa, nella misura in cui il metodo degli idealtipi non solo induce Husserl a costruire avversari immaginari, ma gli impedisce di vedere possibili soluzioni ai suoi stessi problemi. È un procedimento che porta il marchio del pensatore cartesiano, impegnato in una meditazione solitaria o in dialogo solamente con sé stesso, con la pretesa di trarre dal proprio fondo tutto quel che gli serve per filosofare: come se il pensiero altrui non potesse riservargli sorprese. Ne derivano, credo, alcune clamorose insufficienze, che tenterò di discutere.

³ I curatori sia dell'edizione originale che di quella italiana avvertono che Husserl attinge soprattutto dalle lezioni di Brentano sull'etica, da lui frequentate qualche decennio prima, nonché dalla *Geschichte der Ethik* di F. Jodl. È noto che Husserl, nel corso del 1920, dovette improvvisare un approccio più storiografico di quanto gli fosse congeniale, per arrestare l'emorragia di studenti dopo le prime lezioni. Forse per questo il materiale storico è trattato in maniera talvolta stereotipata, talaltra idiosincratica. Per fare un esempio del primo tipo, la filosofia di Aristippo è identificata fin da subito come il tipo dell'edonismo «grossolano» e come tale è costantemente richiamata, senza citazioni né discussioni testuali. Si ha l'impressione che l'unica fonte conosciuta a fondo da Husserl, riguardo all'edonismo antico, sia la critica aristotelica all'edonismo di Eudosso nell'*Etica nicomachea*. Viceversa, la successiva assunzione dell'egoismo di Max Stirner come rappresentante esemplare dell'edonismo nella filosofia moderna è quantomeno opinabile.

2. Concetto e critica dell'edonismo

Husserl definisce l'edonismo inizialmente in modo piuttosto secco, come la dottrina per cui «il piacere è il bene, e il bene è il piacere» (ivi: 38). A ciò viene collegata da Husserl la tesi per cui «il piacere è ciò a cui noi tutti, ciò a cui tutti gli esseri viventi anelano [...] ciò è secondo natura» (ivi: 39, cfr. 63). Per un verso il collegamento non è del tutto chiaro, stante che questa tesi in realtà non discende dalla definizione iniziale, salvo che il bene sia definito appunto come ciò che è desiderato. È presumibile comunque che Husserl la consideri una proposizione che rientra nel generale portafoglio di ogni edonismo storico, o forse di ogni edonismo plausibile (sarebbe strano infatti un edonismo per il quale è doveroso perseguire il piacere a dispetto di ciò che desidera un individuo). In prima istanza, Husserl la rappresenta come una tesi *de facto*, vale a dire come un dato che l'edonismo pretende di poter riscontrare empiricamente nella condotta umana. A rigore, la tesi appartiene dunque più alla psicologia della motivazione che all'etica teorica⁴. Naturalmente a questo punto è facile per Husserl valersi della distinzione tradizionale (nella filosofia moderna) di *quid facti* e *quid iuris* per argomentare che la fatticità, anche se generalizzata, non è in grado di fondare quel che per lui è «il minimo indispensabile» per un'etica, cioè un vincolo obbligante. Anche la pretesa generalità di tale condotta – un punto che Husserl comunque non intende affatto concedere – non implicherebbe quindi il principio per cui «tutti gli esseri viventi *devono* anelare al piacere» (ivi: 39; *corsivo mio*). (Husserl non esplora invece in questa sede l'idea del piacere come scopo *secondo natura*, che avrebbe potuto suggerire una terza linea di ricerca accanto alla questione di fatto e alla questione di diritto).

Più avanti, però (§ 15), Husserl sembra attribuire all'edonismo l'intenzione («l'idea autentica»; ivi: 63) d'invocare l'universalità della ricerca del piacere come una tesi che trascende il dato empirico e aspira a una validità logica: «L'edonismo, infatti, mira chiaramente a provare che un tendere diretto a qualcosa che non sia il piacere sarebbe *assolutamente impensabile*» (ivi: 64; *corsivo mio*). Con ciò Husserl viene a trovarsi sul suo terreno, quello della fenomenologia eidetica⁵, ed è qui che fa valere quella che è forse l'acquisizione principale di queste pagine, cioè la distinzione tra la valutazione e l'oggetto valutato: in altre parole, tra il piacere o apprezzamento e il valore o bene. Questa di-

⁴ Di ciò si era immediatamente accorto tempo prima Heinrich Gomperz nella sua *Kritik des Hedonismus* (1898): 1-2.

⁵ Hart (2006): 171 avverte giustamente che in queste lezioni è quasi assente il livello fenomenologico-trascendentale. Il tono dominante è quello di una psicologia fenomenologica che procede descrittivamente attraverso la determinazione di relazioni d'essenze.

stinzione consente di collocare meglio la funzione del movente della condotta nel quadro dell'eticità.

Oltre alla confusione tra questione di diritto e questione di fatto, l'errore che Husserl imputa all'edonismo è infatti la cecità di fronte a una distinzione che si coglie invece immediatamente quando ci si mette dal punto di vista di una teoria dell'intenzionalità: quella tra il vissuto di piacere che nel tendere ci è *dato* come schema prefigurante del piacere connesso alla futura realizzazione del tendere stesso, da un lato, e dall'altro l'oggetto intenzionato nel vissuto del tendere, cioè appunto il valore. La valutazione – *Wertung*, da intendere come attribuzione di valore e non come stima o esame del valore già oggettivamente presente – va distinta dunque dal valore oggettivo, può addirittura discostarsene (per mancato riconoscimento soggettivo dell'oggettività assiologica) e pertanto non ne è mai *costitutiva*. Il piacere si colloca appunto dal lato della valutazione e non del valore; ma è cruciale notare che, per quanto il piacere non possa essere l'oggetto intenzionato, Husserl accetta però l'idea che il piacere non solo accompagni l'atto di coscienza del tendere, ma sia strutturale ad esso e ne costituisca il movente⁶. «*Non posso desiderare o volere nulla, senza esservi determinato da qualcosa, ossia determinato da un valutare precedente*» (ivi: 80). Non solo, ma Husserl rende all'edonismo il merito di aver rilevato

una verità fondamentale, che [l'edonismo] ha bensì visto, ossia che lo scopo del tendere ha necessariamente il carattere di un gioire, di un valutare [...]. A tale riguardo, l'edonismo non solo ha ragione, ma la più forte ragione pensabile – quella d'una verità eidetica. (ivi: 84)

E ancora:

Ciò che sempre mi muove [qui Husserl descrive il pensiero di Stirner], si chiami egoistico amor proprio, o amore per il prossimo, amore per Dio, amore per l'arte o la scienza, è sempre e comunque un amore mio. – *Questo è certo indubitabile*. (ivi: 86-87; corsivo mio)

Come si diceva, dunque, l'errore dell'edonismo consiste semmai nell'aver fatto collassare movente e oggetto, scambiando la valutazione per l'oggetto valutato: come se l'oggetto del tendere dovesse essere il piacere stesso, il che per Husserl può sì avvenire, ma solo in una coscienza riflessiva ulteriore.

Da questa confusione «tra i correlati "valutare e valore"» (ivi: 85) seguono, nella visione di Husserl, numerosi altri vizi: in primo luogo l'incapacità strutturale di ragionare in

⁶ «Husserl non ha difficoltà ad ammettere che il tendere è essenzialmente connesso al piacere o diletto per la cosa valutata, che nel tendere non è solo la cosa in sé stessa che ci è data, ma la cosa in quanto desiderata e amata» (Hart, [2006]: 173).

termini propriamente morali, e in definitiva la giustificazione dell'egoismo come possibilità morale tanto accettabile quanto necessaria. L'idea sarebbe che, mentre il valore è oggettivo – o quantomeno può esserlo in qualche versione di un'etica del valore – il piacere può esser solo soggettivo. In altri termini, mentre è quantomeno pensabile che io faccia oggetto della mia tensione ciò che è valore non solo per me ma per tutti, se si cerca il piacere si cerca evidentemente solo il piacere per sé stessi e non il piacere altrui:

l'edonismo finisce in un soggettivismo che, rifiutandola scetticamente, rende impossibile ogni etica. [...] Di chi è infatti il piacere? Ovviamente è il mio piacere, è il piacere di chi tende. (ivi: 85)

La conclusione della critica sviluppata da Husserl si può riassumere dunque così: edonismo implica soggettivismo e di conseguenza implica egoismo. Uno schema troppo sbrigativo, tanto in relazione all'edonismo antico quanto a quello moderno. Come dar conto, in questo quadro, del fatto che un «egoista» come Max Stirner (per Husserl l'esempio-chiave dell'edonismo moderno) poteva considerare il proprio egoismo teroetico come unico possibile fondamento di un atteggiamento morale che oggi indubbiamente chiameremmo di *cura*? Si legge nell'*Unico*:

Se io mi prendo cura di te, perché ti voglio bene, perché il mio cuore trova alimento e le mie esigenze un soddisfacimento in te, ciò non accade in virtù di un essere supremo, di cui tu saresti il corpo santificato, né perché io veda in te un fantasma, cioè l'apparire di uno spirito, ma invece per piacere egoistico: tu stesso, col *tuo* modo d'essere, hai per me valore, infatti il tuo essere non è un essere superiore, non è superiore a te, né più generale di te, è unico come te stesso, perché è te stesso. (Stirner [1844]: 51-52)

Il «piacere di chi tende» può essere il supporto – concreto, perché egoistico – di un'etica in cui l'altro non è altro che sé stesso, non è cioè altro-da-sé. L'edonismo, in questa luce, appare come il solo modo di fare dell'altro l'oggetto diretto della cura: oggetto direttamente intenzionato, senza passare né per la triangolazione agostiniana per cui si deve amare il creatore e solo attraverso quest'ultimo la creatura; né per quella platonica, in cui l'oggetto non è un individuo ma un'essenza universale.

3. Edonismo e saggezza

Prima di verificare l'argomentazione husserliana, conviene notare come l'esigenza architettonica determini fin dall'inizio uno scotoma nello sguardo di Husserl. L'etica, come Husserl ripete più volte, è una «disciplina tecnica» (*Kunstlehre*) che risulta «fondata su una *dottrina dei valori*» (Husserl [2004]: 24) nell'esatta misura in cui ogni tendere (vole-

re, agire) suppone un valore a cui tendere. Come ogni atto intenzionale, infatti, il tendere ha di mira un oggetto; anzi proprio il tendere rappresenta quasi il caso paradigmatico dell'*intentio*, come indica l'evidente nesso etimologico. Di più, l'oggetto in questo caso dev'essere di per sé portatore di valore o di bene, perché per Husserl la freccia dell'intenzionalità qui è attratta dal bersaglio: vale a dire, fuor di metafora, non è il soggetto (né il consorzio dei soggetti) a stabilire il valore dell'oggetto, che piuttosto gli è dato come qualcosa di acquisibile. Pertanto la norma etica si radica nell'assiologia, e reciprocamente si può dire che il bene fonda un dovere; il piacere no, ed è per questo che l'edonismo «non può fondare una morale *vincolante*», come osserva Trincia nell'introduzione al volume (ivi: xxxii; *corsivo mio*).

Ora, però, Husserl indebitamente attribuisce all'edonismo – e il suo riferimento è qui, si badi, l'edonismo antico – uno scopo analogo al suo, quello di fondare una norma o dovere, cioè gli attribuisce il *proprio* ideale di etica: il che non sorprende in quanto, come abbiamo detto, Husserl ha bisogno di rappresentare l'edonismo come un *rivale* in senso proprio. Ma è ben poco plausibile descrivere l'edonismo come un'etica normativa o del dovere, specialmente se si pensa che un'etica di questo tipo può e forse deve autocomprendersi come autorizzata a imporre sanzioni e coercizioni⁷. Come si può elaborare in termini di dovere/sanzione un concetto, poniamo, come la *philia* di Epicuro? Piuttosto, l'edonismo, in particolare quello antico, si comprende nel modo migliore come un'etica della ricerca della saggezza e dell'autodominio: e dicendo questo non si fa che ribadire ciò che gli studi dell'ultimo trentennio (Hadot, Foucault, Nehamas) individuano come il tenore generale delle etiche antiche. La questione del diritto o del dovere semplicemente non entra in questo orizzonte. Alla luce di questo, va benissimo che Husserl rimproveri alla posizione teoretica rivale la «cecità per alcuni generi di valori assoluti» (ivi: 42): cioè la lontananza da ciò che Husserl stesso sente e da cui si sente interpellato⁸. Ma ovviamente questa non può essere una confutazione.

D'altronde, affannandosi ad attribuire all'edonismo un'incapacità di trattare questioni *de iure*, Husserl non si accorge che esso può benissimo far posto a considerazioni di razionalità, che saranno di forma prescrittiva non in quanto norme ma in quanto am-

⁷ *Deve*, se la norma deve avere corso; pensiamo ad esempio al punto di vista hobbesiano: «covenants without swords are but words».

⁸ Va notata la precisazione «alcuni generi»: non intende infatti rimproverargli di essere insensibile alla benevolenza o all'amore; e il piacere non è comunque per Husserl un che di assiologicamente negativo, tanto che può essere oggetto di un tendere legittimo. A p. 48, è vero, Husserl osserva che «il comune edonismo nega gli obblighi morali», ma con ciò non vuol dire che neghi la teorizzazione dell'obbligo come un obiettivo da perseguire in filosofia morale.

maestramenti in vista di una massimizzazione dell'utile. Lungi dal predicare che «il meglio si presenta come il piacere massimo dell'istante» (ivi: 39), l'edonismo invita piuttosto a diffidare dell'idea che tra due azioni disponibili dovremmo sempre scegliere quella la cui esecuzione o il cui oggetto procura il piacere maggiore *per il tempo del suo godimento*. Perché semplicemente un piacere immediato potrebbe produrre un maggior dolore nel futuro, come sapevano e notavano i sostenitori prototipici dell'edonismo antico. Si pensi a quanto accorta è la domanda con cui Socrate introduce il tema nel *Protagora*: «le cose in quanto sono piacevoli, non sono forse per ciò stesso buone, *se si prescindono dal fatto che da esse possa derivare qualcos'altro?*»⁹. Un vissuto di piacere, in sé, è un bene, né potrebbe essere plausibilmente spiegato o ridescritto come un male; ma non è l'unico né l'ultimo vissuto prevedibile da un edonismo razionale¹⁰. Dal canto suo Aristipppo è forse il solo ad aggiungere nel computo costi/benefici anche il *passato*, in particolare lo sforzo fatto per procurarsi il piacere: «Fermo restando che il piacere è per se stesso desiderabile, vi sono delle cause generatrici di alcuni piaceri che sono moleste e spesso il contrario del piacere, sì che l'accumulo di piaceri che non produce felicità appare loro [ai Cirenaici] molto fastidioso»¹¹. La felicità va infatti distinta dal piacere, in quanto «somma dei piaceri particolari, in cui sono computati anche i passati e i futuri» (D.L. II.87). Per questo la saggezza cirenaica sembra così spesso esser caratterizzata da una prudente indolenza (D.L. II.66).

È dunque *l'epistemologia* dell'edonismo che è più sottile di quanto riesca a far emergere la sua lapidaria definizione come dottrina per cui il bene è il piacere e viceversa. Non solo esso sa distinguere felicità e piacere¹², e dunque può conseguire una costruzione complessa del concetto di bene ammettendo un bene «a conti fatti», un «vero» bene distinguibile da qualcosa che, pur restando *in sé* un piacere e dunque un bene, non è un bene nel lungo periodo e quindi non è consigliabile. Ma inoltre, una volta posta la distinzione, può interrogarsi sulla consistenza esperienziale, e anzi propriamente *fenomenologica*, del bene stesso. Ed è qui che le strade divergono. Abbiamo, si chiede l'edo-

⁹ *Prot.*, 351c, trad. Reale; *corsivo mio*.

¹⁰ Si può invertire l'argomento per il caso del dolore: un dolore attuale potrebbe essere apportatore di benefici, cioè procurare piaceri o scongiurare dolori futuri, ma ciò non toglie che sia in sé un male. Non a caso questo sarà lo schema di uno degli argomenti chiave contro la teodicea: la sofferenza dell'innocente potrà forse essere compensata da un bene maggiore entro un disegno provvidenziale, ma resta attualmente e intrinsecamente ingiusta.

¹¹ *Diog. Laert.*, II.90, trad. Gigante, modificata (Gigante rende *dyskolotaton* con «molto difficile», che mi sembra dare un senso alquanto forzato; ho preferito la resa più ordinaria «fastidioso»).

¹² Ma Husserl (2004: 76) negligenemente assimila come sinonimi «edonismo» e «eudemonismo».

nismo, un accesso all'identificazione del bene che sia indipendente dal piacere esperito? E abbiamo un modo di stabilire il vero bene diverso dall'appagamento totale, o *eudaimonia*, cioè dalla somma di piaceri che esso offre a conti fatti? Soltanto se disponessimo di questo accesso indipendente avrebbe senso quel che Husserl dice (attribuendolo a Socrate) sul rapporto bene/felicità: cioè che solo nell'esecuzione del vero bene il saggio sperimenta il vero appagamento (Husserl [2004]: 37). Ma per le etiche edonistiche non c'è una visione d'essenza (*Wesensschau* nel vocabolario husserliano) in grado di rilevare il bene indipendentemente dal piacere esperito¹³. Ne segue che l'edonismo potrebbe benissimo essere riformulato per accogliere l'indicazione della teoria dell'intenzionalità, cioè potrebbe distinguere tra piacere e oggetto del tendere; ma non è disposto a riconoscere all'oggetto un valore totalmente indipendente dal piacere che procura. Husserl se ne rende conto, e risponde a questa eventuale riformulazione facendo leva sulla postulazione di valori *ideali* (ivi: 68; ma continua poi a discutere la teoria edonista come se questa non potesse far posto alla nozione dell'oggetto in quanto distinto dalla valutazione). Tuttavia la risposta husserliana in sé stessa non soddisfa. Husserl fa l'esempio di una sinfonia, oggetto che avrebbe un valore ideale al di là del valore reale consistente nel piacere procurato da ciascuna esecuzione. Ma, se è chiaro che c'è un oggetto intenzionale al di là delle singole esecuzioni (concepibile eventualmente come *type* rispetto ai *tokens*), non è altrettanto chiaro che tale oggetto abbia un valore estetico diverso dalla potenzialità di procurare piacere con le proprie esecuzioni. Husserl trasferisce lo schema di una teoria dell'oggetto a una teoria del valore, ma questa è appunto una postulazione.

Dato tutto ciò, è inevitabile allora che la confutazione dell'edonismo si presenti al lettore in qualche modo come una prepotenza. Dopo aver concordato con l'edonismo sul carattere motivante del piacere, Husserl surrettiziamente prende a parlare di un tendere «puro», cioè presumibilmente scevro di moventi oppure in grado di essere *causato* direttamente dal valore: quando io «compio ad esempio un atto del più autentico e puro amore per gli uomini [...] agisco così non per un mio diletto, come se questo fosse la meta finale a cui ambivo» (ivi: 87-88). Qui Husserl sembra semplicemente lasciar da parte il piacere come movente, senza aver dimostrato che tale movente possa anche esser latente o trascurabile (come vedremo tra poco); e parallelamente sembra supporre che l'oggetto-valore sia in grado di assumere su di sé anche il carico funzionale-dinamico che era appannaggio del movente-piacere. Tutto ciò rimane d'altronde implicito, anche per-

¹³ Cfr. ad esempio Epicuro, fr. 67 Usener.

ché se fosse esplicitato metterebbe a repentaglio l'assunto fenomenologico fondamentale in questo contesto, vale a dire la tesi per cui «alla base del tendere c'è necessariamente un valorizzare ciò cui si tende» (ivi: 84); come abbiamo visto, Stirner assumeva integralmente questa tesi, traendone coerentemente la convinzione opposta a quella di Husserl: cioè che un atto d'amore è motivato da un «diletto» personale. Per rendere consistente la conclusione di Husserl, si potrebbe allora tentare due strade, entrambe non percorribili a Husserl: (i) una teoria in cui per l'appunto il valore sia anche la *causa*, in cui cioè l'agente sia attratto *direttamente* dal bene intenzionato, prescindendo da qualunque soddisfazione ciò gli possa dare: con una sorta, diciamo così, di azione a distanza, cosa che risulta fenomenologicamente poco credibile. L'alternativa, di nuovo, sarebbe (ii) un'etica kantiana del dovere, in cui il problema del movente semplicemente cade: ma questa è proprio la via che Husserl vuol evitare.

4. *In cerca di una teoria del piacere*

Tuttavia c'è di più. Anche accettando l'idea che l'edonismo assuma semplicemente il piacere come l'oggetto e prescriva di optare ad ogni bivio sempre per il maggior piacere, non ne deriva ancora l'equazione tra edonismo ed egoismo nel senso di indifferenza verso gli altri. Il problema, tutto sommato, è che manca in queste lezioni un'analisi minimamente articolata dell'esperienza di piacere, per non dire una teoria del piacere vera e propria, così come manca più in generale una psicologia morale in grado di fornire il quadro a una tale analisi. Ne risulta che Husserl orienta il proprio discorso sulla base di una concezione del piacere estremamente povera. Mi limiterò qui a tratteggiare sommariamente tre aspetti che non sono considerati nella trattazione husserliana. Nei primi due l'indifferenza verso gli altri è precisamente *esclusa* dalla struttura stessa del piacere; nel terzo il piacere è esplicitamente tangenziale rispetto all'oggetto dell'*intentio*.

(1) *Piacere reciproco e combinato*. In primo luogo Husserl suppone implicitamente che la situazione tipica del piacere sia quella di un gioco a somma zero, in cui l'uno vince quel che l'altro perde. Non è difficile però immaginare esempi in cui il piacere dell'attore interagisce, è rafforzato e forse *dipende* da quello di uno o più altri soggetti. Il piacere sessuale – che evidentemente va considerato un esempio abbastanza centrale nella categoria – ha indubbiamente questa caratteristica. Ma si possono immaginare anche casi di sublimazione, di portata variabile, non escluso anche il caso di un piacere panico in cui il godimento dipende da quello dell'umanità intera (forse si potrebbe chiamare il piacere della santità).

(2) *Piacere collettivo e multi-agenziale*. Anche l'analisi dell'*agency* coinvolta nella situazione di piacere è carente. Di certo non è detto che la fruizione di un bene sia una circostanza in cui c'è un agente da una parte e uno o più *pazienti* dall'altra. Husserl non prende cioè in considerazione un piacere derivante da un'attività *essenzialmente* collettiva, per esempio il piacere di una situazione assembleare o conviviale. Nel gioco, altro caso centrale, sappiamo che buona parte del divertimento è legata alla serietà con cui gli altri giocano, cioè a quanto prendono sul serio il loro ruolo *agente* di giocatori. In breve, vi sono beni che risultano fruibili *solo* da una collettività di agenti, e in questo senso danno luogo a piaceri collettivi¹⁴.

(3) *Piacere di ricerca e di funzione*. Ma soprattutto, Husserl ragiona come se esistessero soltanto il piacere che deriva dal possesso/godimento dell'oggetto del tendere e quello che deriva dalla prefigurazione di tale possesso. Husserl, infatti, condivide con l'edonismo (s'intende, letto da lui) l'assunto per cui «nel senso del tendere è già predelineato il modo di un possibile riempimento» (ivi: 69). In altri termini, il modello husserliano del piacere è sostanzialmente consumatorio e il piacere che accompagna il tendere è al massimo un'anticipazione schematica del soddisfacimento finale. Per usare ancora il modello del gioco, si direbbe che il piacere consista nel vincere e godersi la posta, e prima di ciò tutt'al più nello sfregarsi le mani immaginando la vincita. Non c'è uno spazio, nell'orizzonte husserliano, per un piacere dell'attività, della ricerca, in breve del tendere in quanto tale. Anche qui Husserl è irretito dal parallelo con l'intenzionalità degli «atti tetici» (che sono, in fenomenologia, gli atti della *credenza*): difatti per lui l'esperire un piacere non è altro che «*percepire un valore*» (ivi: 70; *corsivo mio*), e precisamente il valore dell'oggetto a cui si tende. Ma, se il semplice tendere percettivo non è in sé stesso un'esperienza godibile (benché in realtà si potrebbe considerare anche quello che Karl Bühler ha chiamato il *piacere di funzione*), non è detto che ciò valga per la *ricerca* diretta a un oggetto da godere.

La mancata considerazione di un piacere connesso al tendere stesso è certo una carenza, dicevamo, proprio sul piano psicologico-descrittivo: perché impedisce di vedere che può sussistere un piacere, non tanto privo di «bersaglio» intenzionale, quanto indipendente o quasi-indifferente rispetto al bersaglio. Almeno in certe attività, l'oggetto sottodetermina il piacere; e il punto è che alcune di queste attività sono probabilmente fondamentali per la formazione, il perfezionamento e la realizzazione individuale. La caccia, il gioco, forse anche la conversazione e il dialogo aporetico sono tra queste; vi rien-

¹⁴ Il caso di dolori collettivi potrebbe essere interessante. Proverbialmente, la condivisione attenuerebbe la sofferenza; ma si può anche sostenere che la moltiplica.

trano comunque di sicuro anche atteggiamenti più discutibili sul piano etico e formativo, come il dongiovannismo. Per William James si tratta di casi in cui il piacere è inerente al successo (*achievement*) più che alla posta in gioco¹⁵, ma questo implicherebbe che bisogna aspettare la fine per sapere se si prova piacere, o che, se il successo non arriva, il piacere provato nel frattempo sarebbe falso o nullo, il che non sembra plausibile. In ogni caso la consapevolezza filosofica di questo insieme di fenomeni è antica. Si potrebbe quasi fare un piccolo esercizio di storia delle idee seguendo le peripezie di questa nozione a partire, poniamo, dall'osservazione di Montaigne che il piacere della caccia non viene dalla preda ma dall'*estude*, fino alla massima «il movimento è tutto, il fine è nulla» di cui Eduard Bernstein fece lo slogan della socialdemocrazia tedesca nell'Ottocento, passando per la raccomandazione di Lessing, lodata da Nietzsche, di privilegiare la ricerca della verità sul suo possesso¹⁶.

Più in generale, il fatto descrittivamente rilevante è che, una volta distinto, con Husserl, il movente-piacere dall'oggetto-valore, e una volta ammessa, con l'edonismo, la possibilità di fare del rapporto tra le due cose un esercizio di saggezza, il soggetto è reinsediato nella sua capacità di manovra morale, condizionata ma autonoma: la capacità di dosare e ricombinare la connessione tra i due poli in vista di finalità vitali più ampie. Il caso limite sarebbe appunto quello in cui l'oggetto è indifferente e conta solo il processo, e dall'altra parte quello in cui il piacere immediato è trascurabile di fronte al valore dell'oggetto (espresso, edonisticamente, in termini di potenzialità di soddisfazione futura); il punto fermo acquisito con la teoria dell'intenzionalità è semplicemente il fatto che l'oggetto non può essere del tutto *assente*, e che deve in ogni caso essere distinto dall'atto valutante in cui esso si rende presente come piacevole: in altre parole, non si può provare un piacere *dovuto a* questo piacere stesso. «Non possiamo concepire un godimento che avviene da solo», osservava anche Gilbert Ryle in tutt'altro orizzonte di pensiero (Ryle [1954]: 61).

¹⁵ James (1890): II, 557. Husserl (2004): 65-66 distingue tra (il piacere del) conseguimento e (il piacere del) godimento, in maniera forse analoga a quella di James, ma la distinzione non è sviluppata.

¹⁶ Da notare che Lessing pone la questione in termini di *valore*, il che d'altronde appare rafforzare anziché contraddire la coappartenenza di valore e piacere: «Non la verità nel cui possesso un qualunque individuo è o ritiene di essere, bensì lo sforzo sincero ch'egli ha impiegato per acquistarla costituisce il valore dell'uomo. Non infatti con il possesso, bensì con la ricerca della verità si ampliano le sue forze, nelle quali unicamente la sua sempre crescente perfezione consiste» (Lessing [1778]: 38). Cfr. Nietzsche (1872): § 15, p. 100. Per Montaigne si veda *Apologie de Raimond Sebond*, in Montaigne (1580-1588): II.12, vol. 1, p. 669.

Ma quel che la teoria dell'intenzionalità non aiuta a far emergere è il fatto che tanto il piacere quanto l'oggetto possono *contare meno* di qualcos'altro. A questo proposito sarebbe bene forse disporre di una terza nozione, quella appunto di *finalità* in un senso più ampio, da intendersi come la rappresentazione, da parte di un dato soggetto, della «utilità e danno per la vita» di una data condotta. È possibile che l'edonismo, almeno in qualche sua versione, venga a comprimere troppo questa nozione in favore di quella del piacere come movente; dal canto suo Husserl invece usa il termine *fine* come sinonimo di oggetto, riempimento finale del tendere (ad esempio: Husserl [2004]: 65). Eppure questa terza opzione, comunque la si concepisca, potrebbe arricchire il quadro anche dal punto di vista fenomenologico. In molti casi la finalità può non risultare particolarmente profilata rispetto alle altre due nozioni; ma, in altri, il fine per cui mi procuro un oggetto può essere chiaramente distinguibile sia dal piacere che mi offre il suo godimento, sia dal valore che possiede in quanto oggetto, anche ammettendo dunque una visione oggettivistica del valore come quella husserliana. Posso desiderare e procurarmi un dato oggetto, ad esempio, per il prestigio sociale che vi è annesso, o per la volontà di conformarmi a una tradizione di famiglia, o per adempiere a una promessa. Posso perseguire un oggetto di mediocre valore per tenermi in esercizio; posso coltivare il piacere della rinuncia al piacere, della dilazione che moltiplica il piacere futuro; posso scegliere un piacere minore che mantenga intatta la mia capacità di provare piacere piuttosto che uno maggiore ma che potrebbe viziarmi o farmi assuefare, e così via.

La considerazione di una finalità rappresentata da parte del soggetto – del soggetto «saggio» –, distinta dalla meta oggettuale del tendere, consente di sfuggire a quello che è il vero problema dell'edonismo, ossia il doppio rischio che corre *in quanto teoria della motivazione*: il rischio della meccanicità da un lato e della vuotezza dall'altro. Dire che tutte le azioni sono determinate dalla ricerca della massima quantità di sensazioni piacevoli significa travestire da scoperta scientifica quello che è al massimo un asserto grammaticale, come notava ancora Ryle ([1954]: 62). Fattualmente, che la ricerca di sensazioni piacevoli non sia la motivazione di ogni agire è mostrato ad esempio dal caso del masochismo, nonché dell'autosacrificio, ecc. D'altro canto, limitarsi a manovrare sul piano grammaticale, allargando il concetto di piacere fino a rendere logicamente vero tale asserto, significa dar luogo a una teoria della motivazione tanto insulsa quanto inutilizzabile. Ha ragione dunque James di concludere che la ricerca di piacere e il rigetto del dolore non sono le uniche fonti motivazionali dell'azione umana (James [1890]: II, 549 ss.). La filosofia del piacere non è una teoria della motivazione, ma una ridefinizione del-

la vita come processo di *scelta*¹⁷. Nel prossimo, conclusivo paragrafo tratterò qualche considerazione, in una forma più assertiva che argomentativa, a partire da tale suggestione.

5. *Scelta e valore*

Diametralmente all'opposto di quanto ne dice Husserl (cfr. ad esempio [2004]: 24), un'etica *non può* fondarsi su una teoria dei valori. Una precettistica sì – anzi senza una teoria o meglio ancora una tavola dei valori qualunque precetto si fonderebbe solo sul terrore, o non avrebbe corso alcuno – ma non un'etica. L'etica ha a che fare con preferenze, scelte, desideri; i valori in quanto «oggetti», qualunque cosa ciò significhi, costituiscono il materiale su cui fare scelte, e quindi condizionano e vincolano il piano della condotta autonoma umana, ma di per sé appartengono a un piano diverso. Posso aver di fronte qualcosa che l'apparato teoretico che decido di applicare mi indica fuor d'ogni dubbio (il che, beninteso, è solo un'ipotesi) come sommamente buono o valevole; ma se non lo *scelgo*, se non lo desidero, se non lo valuto e non lo reclamo, quel qualcosa non diventa per me oggetto di atteggiamenti etici, né peraltro viene a porre problemi propriamente etici, per esempio da un punto di vista di giustizia distributiva. E replicare che il valore *deve* essere desiderato, o che lo è di fatto, o che *non può non* esserlo, significa introdurre, nel primo caso, un elemento prescrittivo che dev'essere a sua volta fondato, nel secondo un elemento empirico che dev'essere osservato sul campo, nel terzo un elemento puramente logico-grammaticale privo di contenuto informativo.

Eppure Husserl ha ragione di sollevare il tema del valore, anche se non in posizione fondativa come lui l'intende, cioè non come ciò senza la cui *teoria* non è possibile alcuna etica. Per capire la posizione del valore in questo nesso si dovrebbe forse porre mente alla differenza tra un'etica e un'*etichetta*. A prima vista, le regole di un'*etichetta* sono *mere* regole, il cui fine non è quello di tutelare un valore reale ma solamente un'abitudine sociale, una convenzione, in senso proprio una *moda*. In realtà c'è un bene reale che è protetto dalle regole delle buone maniere, vale a dire il diritto di ciascuno a non essere scioccato o disorientato in maniera troppo repentina: insomma quello che, se vogliamo, si potrebbe chiamare il diritto alla conservazione, perfino alla banalità. Tuttavia questo è un tipo di bene che può essere facilmente oggetto di una mediazione, una ricon-

¹⁷ Penso, nel dir questo, al vitalismo di Canguilhem, coi suoi tratti talvolta nietzschiani: «Vivere significa, anche per un'ameba, preferire ed escludere» (Canguilhem [1966]: 105).

siderazione, un riassetamento nelle abitudini soggettive o condivise. Dal contenuto attuale di queste regole non *dipendono* altre sfere di valore o altre forme di soddisfacimento; è per questo che se ne può fare a meno, sebbene una *qualche* etichetta sembri essere richiesta per una convivenza più fluida. Se pensiamo ai valori tipicamente tutelati dalle regole di un'etica pubblica – beni come la libertà, l'incolumità personale, l'accesso all'istruzione e agli stimoli culturali – appare chiaro che essi hanno la caratteristica di dischiudere altri beni e soddisfacenti (è questa in fondo la lezione del *capability approach* in campo etico-politico). Non che questi valori *debbano* essere desiderati in quanto misteriosamente «oggettivi»: ma sono desiderabili in quanto offrono la possibilità di realizzare desideri e scoprirne di nuovi. Grazie a questa caratteristica, che in certa misura richiama alla mente l'ultimo Foucault, possiamo provare a dare un senso nuovo alla nozione del valore e al suo rapporto col nesso desiderio/piacere: diremo allora che questi valori sono oggettivi in quanto servono a continuare a desiderare (soggettivamente), o ancora, che essi sono valori in quanto sbloccano scelte, preferenze, valutazioni e piaceri. Non che questi valori siano magicamente al riparo dalla negoziazione o dal riassetamento; non sono per essenza incorreggibili e immutabili. (Sebbene una teoria platonica dei valori potrebbe comunque insistere sull'idea che le rispettive essenze sono immutabili, argomentando che *correggere* un valore significa *cambiare valori*). Tuttavia un riassetamento delle abitudini in questo caso, a differenza del caso dell'etichetta, investirebbe una sfera enormemente più ampia, e una rinegoziazione o riapertura delle convenzioni dovrebbe essere corrispondentemente complessa; e dunque né essa è esigibile senz'altro (non lo era nemmeno, per l'appunto, il mutamento delle abitudini banali) né è scontato che vada in porto. In altre parole il diritto che presiede a queste convenzioni non è solo un diritto alla banalità quotidiana, ma il diritto a un *proprium*, una particolarità che non esaurisce l'identità personale ma ne rappresenta un costituente non secondario¹⁸. Possiamo chiamare ciò un valore oggettivo, se vogliamo, ma questo indica semplicemente (o meglio in modo ben più complesso) una zona di maggiore rigidità, o di resilienza, una inviolabilità relativa ma sempre iscritta nell'orizzonte di un *nomos* che può essere oggetto di riassetamento: in breve, un *rango* differenziato nella gerarchia delle fonti dell'etica. – *Questo*, in definitiva, è il posto del valore in un mondo di piaceri. L'immagine che ne risulta del rapporto tra valore e valorizzazione è meno districabile di

¹⁸ Non voglio con ciò escludere ricostruzioni alternative del rapporto tra etica ed etichetta; in particolare potrebbe esser plausibile dire che esse formano gli estremi di un *continuum*. Indubbiamente si può sostenere che le buone maniere sono un grado, per quanto minimo, di cura per gli altri.

quanto pensasse Husserl, ma nondimeno la sua distinzione non è stata inutile. Ci è servita a tarare quel rapporto sulla funzione del valore più che sulla sua sostanzialità; sull'intenzionalità stessa più che sull'oggetto intenzionato.

Proviamo dunque a riassumere in breve quel che abbiamo eventualmente conseguito. Il piacere piace: cioè è soggettivo, per dirla nel frasario husserliano; mentre il valore vale, cioè è oggettivo. D'accordo, ma il piacere piace nell'orizzonte di una situazione, in cui sono presenti altri soggetti-agenti e in cui tutti gli agenti sono vincolati dalla realtà di uno o più oggetti-valori; d'altra parte il valore vale come ciò che libera piacere, cioè vale in quanto, nel vincolare gli agenti a una realtà, non solo consente loro l'esperienza (piacevole) di questa realtà, ma la moltiplica permettendo o promettendo altre esperienze. Se la freccia dell'intenzionalità – in etica come nel campo epistemologico – esaurisse il suo compito nel cogliere il bersaglio, sarebbe morta: invece è tanto più viva quanto più manca il bersaglio e dal godimento di un oggetto passa all'apertura di nuovi bersagli a cui tendere. Il futuro, non il presente, è il tema del tendere.

Bibliografia

- Canguilhem, G., 1966: *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris. Trad. it. *Il normale e il patologico*, a cura di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998.
- Centi, B., G. Gigliotti (a cura di), 2004: *Fenomenologia della ragion pratica*, Bibliopolis, Napoli.
- Gomperz, H., 1898: *Kritik des Hedonismus*, Cotta, Stuttgart.
- Hart, J.G., 2006: Recensione di Husserl (1988), "Husserl Studies", 22, pp. 167-191.
- Husserl, E., 2004: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, a cura di H. Peucker, Kluwer, Dordrecht-Boston-London. Trad. it. *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, trad. di N. Zippel, a cura di F.S. Trincia, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Husserl, E., 1988: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, a cura di U. Melle, Kluwer, Den Haag. Trad. it. *Lineamenti di etica formale*, a cura di P. Basso e P. Spinicci, Le Lettere, Firenze 2002.
- James, W., 1980: *The Principles of Psychology*, Holt, New York, 1890, 2 voll., repr. Dover - New York 1950.
- Lessing, G.E., 1778: *Eine Duplik*. Trad. it. di N. Merker in I. Kant et al., *Che cos'è l'Illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1987.
- Montaigne, M. de, 1580-1588: *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*. Trad. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini, 2 voll., Adelphi, Milano 1992.

Roberto Brigati, *Husserl, l'etica, il piacere*

Nietzsche, F., 1872: *Geburt der Tragödie*. Trad. it. *Nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979.

Ryle, G., 1954: *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge, repr. 1964.

Stirner, M., 1844: *Der Einzige und sein Eigentum*. Trad. it. *L'Unico e la sua proprietà*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979.