



Antonio Ponsetto

DAL MONDO DELLE INTERPRETAZIONI DI SENSO AL MONDO DEI DATI

La crisi del moderno e il suo superamento mediante la fenomenologia

1. La crisi del senso dell'esistenza, che travaglia l'umanità del 20° secolo, costituisce il sottofondo su cui si muove la riflessione husserliana. Non solo in «*La crisi delle scienze europee*», dove il travaglio e le contraddizioni della nostra civiltà vengono assunti a tema dell'intera opera, ma già in «*Phänomenologie als strenge Wissenschaft*» (1910/11) la crisi viene riconosciuta da Husserl come elemento intrinseco al processo di razionalizzazione che caratterizza il mondo moderno. L'origine di questo travaglio della nostra civiltà è individuato da Husserl nella interpretazione unilaterale della comprensione del mondo derivata dalla scientificizzazione (*Verwissenschaftlichung*) della realtà e che trova la sua espressione teorica nell'oggettivismo¹. Esso ha condotto alla perdita del «mondo della vita» (*Lebenswelt*) e, di conseguenza, del mondo come orizzonte universale di tutte le nostre esperienze².

Alla domanda su come nella cultura scientificizzata di oggi il mondo sia diventato da orizzonte universale una somma di mondi particolari, Husserl risponde: sulla base del formarsi dell'interesse concreto conoscitivo in forma di curiosità teorica, la scienza si pone in grado di far riferimento alla formazione di orizzonte della propria prassi mediante il ricorso alla *techne*; a seconda della varietà di questa prassi vengono così a specificarsi i suoi orizzonti e, in tal modo, nasce la differenziazione delle scienze tra loro secondo una pluralità di orizzonti che circoscrivono i campi di ognuna di esse in orizzonti parziali, nei quali le singole scienze trovano la loro specificazione³. Ciò che caratterizza la prassi conoscitiva guidata dalla tecnicizzazione è l'oblio del mondo della vita nel processo conoscitivo. Come Husserl sottolinea a più riprese, il passaggio dal mito al logos, che costituisce l'inizio della teoresi occidentale, è caratterizzato

¹ Cfr., Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (HU.VI), Den Haag 1962, p. 18

² HU.VI, p. 464

³ Cfr., Hans Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, Torino 1963, pp. 3-31

dall'allontanarsi del soggetto da un mondo immediatamente comprensibile, in quanto sempre misurato secondo i criteri del bisogno diretto dell'uomo che in esso e di esso vive. Il passaggio dal mito al logos è quindi esposto al «*Verlust der Mitte*»⁴, poiché non sempre riesce di ricondurre il pensiero alla radice da cui traggono origine le diverse forme di teoresi. Un simile pericolo è insito, anche se in modo latente, nella teoresi in quanto tale e conduce alla «degenerazione della ragione»⁵, in quanto essa viene ridotta a una «tecnica manovrabile a piacimento». L'alienarsi della ragione rispetto al mondo inteso come terreno imprescindibile della sua esperienza, conduce all'assolutizzazione (*Verabsolutierung*) del pensiero teorico e alla formazione di un peculiare tipo di scienza, la quale individua nella «mera logica dell'assenza di contraddizioni»⁶ la natura della verità. Nell'assolutizzazione radicale del pensare puro viene a ripetersi, seppure in forma modificata, lo stesso processo, che già nell'antichità aveva condotto il pensiero greco alla propria dissoluzione, ossia la struttura sofistica della ratio. Seppure con tutte le varianti introdotte da un processo carico di duemila anni di storia, viene qui a riproporsi come nuova mitologia la «mitologia della ragione»⁷ che ha costituito sin dal tempo della grecità l'ostacolo più consistente all'affermarsi dell'autonomia della ragione stessa. Si tratta di un nuovo tipo di mitologia rispetto a quella antica, nella quale la ragione non viene più nascosta alle sue possibilità di autogiustificazione, ma in cui viene invece a volatilizzarsi in una dimensione astratta e idealizzata che, mentre si pone come estranea al mondo concreto, presume di costituire le leggi di questo.

L'attuale situazione dell'uomo europeo è perciò caratterizzata dalla discrepanza tra vita e scienza: la scienza ha rinunciato a rispondere alle fondamentali questioni circa il senso della vita e viene di conseguenza da questa respinta come elemento accessorio o addirittura ostile ad essa. Viene in tal modo a dissolversi quell'ideale che costituisce il telos dell'umanità europea, l'ideale di una vita fondata sulla ragione⁸. Sradicata dal mondo, da cui solo deriva la sua vera fondazione, la ragione si ritrova svincolata da ogni altro punto di riferimento che non sia la ragione stessa e, di conseguenza, diventa il metro di tutte le cose. A partire da questa prospettiva è venuto sviluppandosi un nuovo concetto di scienza che, a sua volta, riflette una nuova concezione dell'uomo nei confronti di se stesso e che Descartes ha sintetizzato nella formula: «*l'homme comme maître et possesseur de la nature*»⁹. Viene così a perdersi la concezione del mondo come ambito di ogni possibile esperire dell'uomo e ad essa subentra l'idea del mondo quale campo dell'operare dell'io che, esercitandosi appunto

⁴ Cfr., Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg 1948

⁵ Jürgen Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin-New York 1970, p. 38 e s.

⁶ Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/249), (HU.VII), Den Haag 1956, cit. p. 19

⁷ J. Mittelstraß, cit. p. 40

⁸ HU.VI p. 272

⁹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Sixième Partie, Paris 1939, p. 61

sul mondo, prova a se stesso le proprie capacità. Sapere e potere vengono così a coincidere e la ragione si presenta come facoltà operazionistica che veste i panni della tecnica. Il concetto di scienza, che da questo nuovo modo di guardare il mondo deriva, va ben al di là dell'osservazione meramente percettiva e concettuale della natura; tale scienza si pone infatti come sintesi di osservazione operativa del mondo e comprensione concettuale di esso. Il mondo nel suo complesso non viene quindi più riconosciuto sulla base della semplice osservazione, bensì soltanto in quanto viene manipolato, controllato e utilizzato. Si tratta, in altre parole, di quel complesso insieme di interventi tecnici sulla natura diversificati tra loro ma espressione di un'unica razionalità strumentale, che Heidegger ha denominato col termine «*Stellen*»¹⁰. L'uomo moderno riconosce il mondo solo nella misura in cui, progettando su di esso, si rende conto come esso reagisce. Si tratta di una concezione risalente a Galileo e a Bacon e che contraddistingue il sorgere della scienza moderna. Tale concezione ha trovato sviluppo in ambito socio-politico nella teoria operazionistica di Hobbes e, a livello di filosofia della storia, in Vico, per il quale gli uomini possono veramente comprendere solo ciò che fanno, producono e costruiscono¹¹.

Si tratta di una prospettiva del tutto estranea da quella classica, come la troviamo in Aristotele quando per esempio analizza il rapporto tra *physis* e *techne*¹². Per Galileo la differenza tra natura e tecnica non è una differenza di principio e di valore ontologico, ma una differenza effettiva. La natura non è più il supporto della conoscenza, bensì il fattibile, ciò che l'uomo può rendere possibile, produrre, e ciò si traduce in una concezione prettamente efficientistica della conoscenza, la quale viene ad assumere una dimensione esclusivamente pratica, rivolta a constatare come i processi della natura reagiscono allo stimolo dell'azione umana. Il principio galileiano, che mediante la scienza si vince la natura¹³, va interpretato in quest'ottica e richiama la definizione sopra ricordata di Heidegger nei confronti della tecnica intesa come «*Stellen*»¹⁴.

L'atteggiamento di Galileo nei confronti della scienza trova, secondo Husserl, eco in Cartesio¹⁵, e ciò comprova che un simile modo di approccio scientifico non è frutto del modo di vedere di singole persone, ma esprime lo spirito del tempo. In Cartesio la natura viene definita in riferimento alla scienza e, in questo, egli riecheggia la definizione di Galileo. Descartes dice di aver «tentato» mediante l'esperienza di «scoprire i principi e le cause prime di tutte le

¹⁰ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt (1959²), pp. 13-45

¹¹ Gian Battista Vico, *De antiquissima*, in *Opere Complete*, I, Bari 1914-41, pp. 135, 144, 150

¹² Cfr., Ingemar Düring, *Aristotle on ultimate principles from Nature and Reality*. Protr. fr. 13, in: *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, p. 35-55

¹³ Galileo Galilei, *Opere*, edizione nazionale (Firenze 1890-1909), vol. VI, pp. 263 s.

¹⁴ Heidegger, *Vorträge u. Aufsätze*, cit. p. 18

¹⁵ HU.VI, pp. 412-414

cose che sono o possono essere nel mondo»¹⁶. La frase «o possono essere» va interpretata nel senso di Galileo come attività dell'uomo e come sapere circa il tipo di reazione che l'uomo riesce a provocare nella natura e come da questo agire dell'uomo su di essa la natura viene a essere «fatta». La tecnica, intesa come meccanica del possibile, diventa così parte costitutiva del concetto di natura e le regole di questa meccanica si presentano «identiche alle leggi della natura»¹⁷. 'Natura' non è quindi più l'oggettivamente dato, bensì l'oggettivamente possibile. Essa si presenta perciò legata alle regole di costruzione dell'uomo, alla sua azione dalla quale scaturiscono le leggi dette appunto «di natura», in quanto formalizzano il modo di reagire degli oggetti nell'ambito dell'esperimento. Scopo della conoscenza della natura non è pertanto più quello di individuare i fenomeni e di ordinarli, ma il dominio della natura stessa: la scienza naturale, che dalla concezione moderna del mondo scaturisce, consiste nel costruire i fatti secondo delle leggi che, a loro volta, sono espressione delle possibilità dell'uomo. Inoltre tali leggi non hanno come referenti solo i fatti, ma anche i possibili «stati» e sono pertanto convertibili nelle regole che realizzano questi stati. Questa è appunto l'ottica in cui si presenta la natura nel contesto dell'operazionismo moderno.

A quanto sin qui detto va aggiunto un ulteriore elemento, e cioè che il libro della natura è scritto in regole matematiche, in lingua puramente matematica¹⁸. Le leggi della natura vengono quindi concepite come principi matematici inerenti alla natura stessa¹⁹. Lo spirito umano produce a partire da se stesso il sapere circa la natura allo stesso modo con cui si costruisce il sapere matematico con le sue regole e leggi e la matematizzazione della natura viene pertanto indicata come traguardo supremo della scienza. In forza di questa interpretazione razionalistica, che trova in Galileo e in Cartesio la sua formulazione più coerente, viene posta la premessa dell'annullamento della distinzione tra le costruzioni puramente concettuali tipiche della matematica e lo sperimentare proprio della scienza naturale moderna. Sebbene Galileo e Descartes non abbiano ancora unificato pienamente tra loro i due versanti della scienza, ossia l'interpretazione fisicalista e i calcoli matematici e le questioni inerenti l'interpretazione della scienza sulla base di formule matematiche rimangano ancora aperte, tuttavia è a partire da essi che viene a instaurarsi la convinzione che lo studio della natura debba venir compiuto in vista dell'utilità umana. L'uomo è signore e padrone della natura e per questo deve dominarla; essa è stata creata esclusivamente per lui²⁰.

¹⁶ Descartes, *Discours* VI

¹⁷ Descartes, *Discours* V

¹⁸ Galilei, *Opere*, cit., vol. VI, p. 147

¹⁹ Galilei, *Opere*, vol. VIII, cit. p. 175

²⁰ Descartes, *Discours* II, p. 61

Secondo Husserl, questo moderno concetto di natura non è il derivato della scienza naturale, ma al contrario, la moderna scienza naturale è la conseguenza del moderno concetto di natura²¹. Per i fondatori del pensiero moderno la rappresentazione matematica della natura non era il risultato di un'induzione nel senso galileiano del termine, ma piuttosto un nuovo modo di vedere le cose che, a sua volta era il risultato di un nuovo atteggiamento del soggetto nei riguardi delle cose stesse. Se confrontiamo le cose tra loro notiamo che i fatti si presentano strutturati in forma matematica da quando si è cessato di considerarli come fenomeni del mondo quale fondamento di ogni esperienza e si è assunto nei loro confronti l'atteggiamento dell'ingegnere²². La scienza moderna interferisce attivamente sul nesso fra gli oggetti da essa osservato, stabilendo ed eventualmente anche cambiando mediante esperimenti metodicamente regolati, le condizioni entro le quali gli oggetti si manifestano. Scopo della ricerca scientifica diventa pertanto quello di strappare all'oggetto più conoscenze di quanto esso stesso sarebbe disposto a fornire. Per accrescere il proprio successo, che la scienza si prefigge, i metodi di ricerca vengono resi ottimali in funzione del punto di vista della loro effettività. Appartiene infatti alla natura stessa del metodo proprio della scienza moderna l'orientamento alla tecnicizzazione, la quale perciò non può essere considerata come mera (se non addirittura casuale) conseguenza di questo genere di scientificità, bensì elemento integrante delle condizioni di scientificità di questa²³.

La capacità di strappare delle conoscenze alla realtà invece che dover attendere che essa le offra spontaneamente, ingenera l'idea che per principio nessun oggetto si possa sottrarre all'interferenza della scienza metodico-sperimentale e che non ci sia nell'ambito della realtà nulla che possa essere inaccessibile all'opera della scienza. Si afferma in tal modo una forma di ottimismo scientifico, per il quale ogni mistero è soltanto qualcosa di provvisorio e quindi di superabile. Ogni aspetto del reale è ritenuto fondamentalmente comprensibile e chiaribile. Anche se si ammette che il numero dei possibili oggetti della ricerca scientifica è infinito, non per questo l'ottimismo dello scienziato si lascia inficiare da dubbi, poiché nell'ottica appena descritta la difficoltà appare del tutto superabile considerando la ricerca come un processo tendenzialmente infinito. Lo scienziato ammette dunque che in nessun momento egli potrà ritenersi in possesso di tutto lo scibile, ma che tuttavia egli può contare su un continuo accumulo di sapere e in ciò consiste il progresso. Di qui la concezione moderna di progresso come aumento quantitativo di singole conoscenze.

²¹ Su questo tema cfr., Ludwig Landgrebe, *Das Problem der Geschichtlichkeit des Lebens und die Phänomenologie Husserls*, in *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt 1968, pp. 11-33

²² Proprio nella fenomenologia trascendentale Husserl vede la possibilità di superare questo atteggiamento. Cfr. HU VIII, p. 283

²³ Cfr., HU VI, § 9g, pp. 45-48, particolarmente p. 48.

Il fondamento teoretico di questo atteggiamento dell'uomo nei confronti del mondo è individuato da Husserl nella concezione, da parte della scienza moderna, di uno spazio ideale infinito, assunto dal soggetto come «un apriori universale» nell'ambito di «una teoria infinita e, nonostante la sua infinità, sistematicamente unitaria e conchiusa»²⁴. La frattura esistente tra la cultura attuale e quella classica diventa pertanto comprensibile soltanto se si tiene debitamente conto del fatto che il rapporto uomo/mondo si è spostato decisamente nella modernità dalla parte dell'uomo. Lo spazio ideale, a cui la scienza moderna fa riferimento, risulta essere un universo in cui tutto è già in anticipo stabilito. Il compito della scienza consiste pertanto in un pensare che procede in modo induttivo-deduttivo e che, progredendo all'infinito, scopre solo ciò che sin da principio è già verità. Si tratta di una verità «irrelativa», contrapposta alla verità-contemplazione propria del mondo della vita che è soggettivo-relativa. Lo spazio infinito permette la costruzione di un mondo infinito di idealità, il quale, a sua volta, è inquadrabile in una scienza universale e razionalistica. Tale scienza è resa possibile dalla matematica formale ed è applicabile a tutte quante le sfere della realtà naturale. L'attività della scienza moderna si esplica dunque come procedimento di progressivo avvicinamento all'ideale, che si trova collocato all'infinito e che Husserl denomina pertanto «pure figure limite»²⁵. Si afferma in tal modo, con il concetto di mondo oggettivamente infinito, il concetto di una infinità di orizzonti e di un infinito susseguirsi di singole tappe e procedimenti, mediante cui questi orizzonti vengono affrontati scientificamente. Una delle conseguenze di questa concezione della scientificità è la scomparsa degli orizzonti vitali prescientifici, che vengono soppiantati da orizzonti puramente scientifici. Questi rivestono una rilevanza sia pratica che conoscitiva ed entrambe queste due dimensioni si condizionano reciprocamente: da una parte si sceglie la strategia dell'uso pratico di un oggetto in relazione a come esso è dato nella conoscenza; dall'altra il modo come un oggetto è dato nella conoscenza dipende da come il soggetto conoscente lo usa nella pratica²⁶.

Il fatto che la scienza moderna si senta svincolata dal modo conoscitivo proprio della vita quotidiana dipende dall'idea di oggettività da essa assunta e che ha la sua radice nell'assolutizzazione del soggetto come *Maître et possesseur de la nature*. Ne deriva allora che anche il modo d'uso degli oggetti perde ogni legame con le situazioni proprie della vita quotidiana e in base a questa estraneità sia teorica che pratica della scienza nei confronti della *Lebenswelt*, essa si rivela un processo esclusivamente autoregolato e che non accetta metri e regole esterni ad essa, come per esempio quelli ricavabili dalla vita quotidiana. La specificazione della scienza moderna secondo i suoi diversi campi di ricerca non avviene pertanto in riferimento al mondo vissuto e ai quesiti che

²⁴ HU VI, p. 19.

²⁵ HU.VI, p. 23

²⁶ Cfr., HU.VI, §§ 46 s.

da esso emergono; l'oggetto del suo interesse è rivolto invece all'infinito e il suo processo conoscitivo si svolge sotto forma di permanente differenziazione in discipline specifiche, che diventano sempre più numerose. Le scienze moderne si rivelano perciò non coscienti della loro origine e del fondamento del loro senso, che è — e non potrebbe essere altrimenti — il mondo della vita come tale. Di conseguenza non integrano nel loro metodo il riferimento alla *Lebenswelt*, che pure costituisce il loro punto di origine. In proposito osserva Husserl: la manifestazione evidente di un oggetto può avvenire sempre e soltanto in modalità originarie, le quali sono relative a soggetti e a situazioni; se dunque la scienza prescinde da ciò, la conoscenza che ne deriva non può essere evidente e, d'altra parte, se la forma scientifica di conoscenza non avesse alcun fondamento nella *Lebenswelt*, la sua stessa nascita si renderebbe inspiegabile.

2. Come più sopra illustrato, all'origine dello sviluppo moderno della filosofia e delle scienze naturali a carattere matematico stanno i nomi di Cartesio e di Galileo. In base alla critica, cui la scienza moderna presta il fianco, Galileo viene da Husserl dichiarato «copritore» nello stesso momento in cui si rivela «scopritore»²⁹. Al fine di comprendere come, nel momento stesso in cui la scienza moderna compiva le proprie scoperte della natura finiva anche di «coprire» o nascondere la natura stessa, poniamo a confronto due diversi atteggiamenti nei confronti del mondo, così come li ritroviamo in Francesco d'Assisi e in Blaise Pascal.

Nel «*Cantico delle creature*» (1224), Francesco si rapporta alle diverse realtà come a fratelli e a sorelle: il sole e il fuoco vengono appunto da lui chiamati «fratelli» e la terra «madre» che nutre gli uomini e ha cura di essi, fornendo loro frutti, fiori variopinti e erbe³⁰. Quattro secoli dopo Pascal nei suoi «*Pensieri*», pubblicati postumi nel 1670, rivela nei confronti del mondo un atteggiamento completamente opposto a quello di Francesco: al posto della familiarità nei confronti della natura, riscontriamo nei «*Pensieri*» un atteggiamento di paura nei confronti di essa. Di fronte allo spazio pur delimitato, in cui si trova e che pur riconosce come suo ambito di vita quotidiano, Pascal si sente come assalito da un timore profondo e sommerso da uno spazio infinito e misterioso che lo sovrasta; egli si stupisce del fatto di trovarsi in quel luogo e non piuttosto in un altro, e non sa darsene il perché, in quanto non individua alcun motivo del suo trovarsi qui piuttosto che altrove, ora e non in un altro momento.

Mentre dunque Francesco scopre nel sole un fratello e nella terra una madre, per Pascal la terra si rivela muta e morta: «L'eterno silenzio di questi spazi

²⁷ Cfr., HU.VI, pp. 48-54

²⁸ HU.VI, p. 53

²⁹ San Francesco d'Assisi, *Il Cantico delle Creature*, in *I Fioretti di S. Francesco*, Torino 1964, p. 328 s.

infiniti mi spaventa»³⁰. Eppure il mondo in cui Francesco e Pascal vivevano era lo stesso; ma questo mondo assumeva nella percezione di ognuno di essi una figura radicalmente diversa: per Francesco, quella di un ordine vivo e strutturato dall'amore del Creatore; per Pascal, invece, quella di un gigantesco orologio che funziona meccanicamente. Che cosa è dunque avvenuto tra la redazione del *Cantico delle creature* e la stesura dei *Pensieri*, da far sì che al mondo inteso come comunità vivente di tutti gli esseri, si sostituisca un mondo concepito come insieme di spazi geometrici vuoti? E, inoltre, che cosa intendeva l'uomo pre-moderno con il suo concetto di armonia del mondo, espresso dal linguaggio classico col termine «*kosmos*», e come mai tale concetto ha perso rilevanza nel mondo moderno?

Nella lingua greca antica, dalla quale il termine deriva, «*kosmos*» significa «ordine», «accordo armonico»³¹. Non a caso l'ordine dell'universo viene dai Greci chiamato «*eutaxia*», «ordine buono»; si tratta di un ordine «cosmico», nel quale tutti gli esseri si trovano raccolti in unità secondo un rapporto ben proporzionato, un *kosmos* per l'appunto, di bellezza stupenda, degna di ammirazione. Da questa consapevolezza di vivere entro l'armonia del mondo derivavano per i Greci due conseguenze: la prima era la coscienza di un vincolo interiore, che lega tra loro tutti gli esseri. Se infatti ogni singolo essere può esistere solo all'interno del *kosmos*, allora sia gli astri che le piante, gli animali che gli dèi vengono a trovarsi coinvolti in un destino comune, in cui si rivela la loro reciproca appartenenza. In quanto momento che sta alla base dell'esistenza e che la racchiude, il *kosmos* permea di sé ogni singolo modo di esistere; e ciò faceva dire a Eraclito: «Questo ordine del mondo (*kosmos*) non è stato creato né da uno degli dèi né da uno degli uomini, ma esso è e sempre sarà: fuoco eternamente vivo, che produce fiamma secondo determinate misure (*metra*) e che si smorza secondo proprie misure»³². La seconda conseguenza che i Greci ricavano era che, alla luce del *kosmos*, la struttura del mondo diventa comprensibile: in quanto ogni essere esiste nell'armonia del *kosmos*, gli uomini avvertivano di poter afferrare razionalmente il *kosmos*; dal momento poi che l'universo si presenta alla ragione umana come *kosmos* o «ordine armonioso di tutti gli enti», la comprensione del mondo veniva a coincidere con quella del *kosmos*. Questa convinzione, peculiare alla mentalità classica, che tra il contenuto del conoscere umano e la struttura cosmica esiste un rapporto di identità, è stata espressa in forma poetica da Parmenide con le parole: «poiché la stessa cosa è pensare ed essere»³³. Il senso di questa espressione non venne compre-

³⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicq, Paris 1960, p. 131

³¹ W. Kranz, *Kosmos*, Bonn 1955, Archiv für Begriffsgeschichte, Hrsg. E. Rothacker, Bd. 2, 2.1

³² Heraklit, *Fragmente* (B 30), a cura di B. Snell, Tübingen 1965, 5. Aufl., p. 15

³³ Parmenides, *Fragment B 3*, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di W. Franz, Vol. 1, Berlin 1956, 5. Aufl., p. 231

so nella sua forza dirompente finché venne interpretato in opposizione all'altro principio della cosmologia greca, che proclama l'ordine cosmico precedere tutti gli esseri, incluso l'uomo e il suo intelletto, e non viceversa. La mutua interconnessione fra essere e conoscere vale appunto proprio per quel mondo originario che esiste indipendentemente dalla conoscenza umana e che la precede, anche l'uomo è sempre in grado di penetrare intellettualmente il segreto. Il detto parmenideo non vuole significare per nulla che tutto ciò che l'uomo considera come conoscenza vera sia anche così in verità; questa è una convinzione propria dell'individuo moderno che, incapace ormai di percepire il fondamentale ordine «cosmico» del mondo, concepisce quest'ultimo come una realtà permanentemente di fronte a lui come metro del suo pensiero. Per gli antichi Greci invece, tutte le leggi degli uomini sono alimentate dall'unica legge divina, «... perché questa regna sin dove vuole e si impone in tutto l'universo»³⁴. Il saper vedere in tutte le pieghe dell'esistenza la presenza di una «legge divina (*nomos tou theou*) come causa fattiva dell'ordine armonioso di tutti gli esseri era la conseguenza diretta della percezione di questo stesso ordine cosmico. Le giuste proporzioni di esso, il suo equilibrio interno, questa armonia di cui l'uomo è parte, hanno il loro fondamento nella legge divina; da essa diventava allora possibile derivare le leggi umane, se ci si rifaceva a quella «giustizia» (*dike*), che da sempre regnava tra gli esseri e che armonizza l'esistenza di ognuno con quella degli altri.

La comprensione del *kosmos*, del mondo, era per la ragione umana la prova sufficiente dell'esistenza di uno spirito divino (*nous*) operante in modo vitale su tutto quanto esiste. Mediante la sua partecipazione al *kosmos* anche l'uomo giungeva ad appropriarsi del *logos* e ad aderire quindi al senso dell'universo. Questa concezione teologica della realtà conduceva a sua volta a riconoscere nel mondo una «provvidenza» (*pronoia*), che si prendeva cura di ogni essere, animato e non. È indubbiamente però anche vero che la struttura del senso interno al mondo strutturato secondo il *kosmos* poteva dare anche adito a riconoscere l'esistenza come regolata secondo una «necessità» intrinseca (*ananke*), poiché le leggi del mondo si rivelano immutabili.

Nella dimensione cosmica del mondo, il concetto di «natura» (*physis*) non rivestiva — a diversità di come avviene nella cultura moderna — una posizione di preminenza; la natura era soltanto il gradino ultimo della gerarchia appena elencata di *nous* e *logos*, *nomos* e *dike*, *pronoia* e *ananke*. Con il termine *physis* la cosmologia greca indica la «forza» immanente a tutti gli esseri, in grado di conservarli nell'esistenza fornendo loro incessantemente la capacità di esistere. È soltanto nell'epoca moderna che si è venuto identificando il concetto di natura con quello generico di mondo; un simile modo di pensare era del tutto estraneo alla cultura greca.

³⁴ Heraklit, *Frammente* (B 114), p. 35

La variegata differenziazione concettuale inerente al concetto di *kosmos* e appena qui elencata, è il frutto di quella operazione mentale denominata «razionalizzazione», mediante la quale l'uomo, variando i suoi punti di vista del suo originario e indistinto essere-nel-mondo, tende ad andare al di là di esso. La razionalizzazione è il frutto — per usare un'espressione di Max Weber — di un'«esigenza interiore dell'uomo», di non fermarsi solo al mondo come *kosmos* pieno di senso, ma di assumere anche una posizione nei suoi confronti, ai fini di orientarsi in esso³⁵. Questa esigenza comporta da parte dell'uomo, da un lato, il calcolo delle realtà da lui incontrate, e in questo senso si parla di razionalismo scientifico-tecnico³⁶; dall'altro comporta in lui una condotta metodica di vita, e in questo senso si parla di razionalismo pratico³⁷. Siccome la capacità degli uomini a orientare la propria esistenza secondo un determinato tipo di condotta pratico-razionale non dipende solo dai loro interessi, siano essi naturali o culturalmente indotti, ma anche dall'interpretazione del loro atteggiamento nei confronti del mondo, l'atteggiamento razionalizzante dell'uomo verso il mondo conduce inevitabilmente a una scissione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto e l'oggetto è sempre oggettualizzazione della relazione dell'uomo con la realtà a partire dal punto di vista, in cui l'individuo si colloca. Di qui la molteplicità delle specificazioni dell'unico *kosmos* in *nous*, *logos*, *nomos*, *physis* etc. Mediante il processo di razionalizzazione, l'uomo si pone per un verso in grado di liberarsi dal condizionamento del *kosmos* non differenziato e di elaborare così una condotta di vita mirata a scopi ben precisi; dall'altro rischia però di estraniarsi dall'orizzonte universale del mondo, se nell'elaborare le differenziazioni strutturali del mondo non si preoccupa di ricondurle incessantemente al terreno originario dal quale sono state ricavate. Husserl chiarisce questo procedimento con riferimento alla nascita della geometria: nella propria ricerca di orientamento nel *kosmos* del mondo ancora indifferenziato, l'uomo si è trovato costretto a iniziare un processo di formazione dei propri punti di vista in riferimento alla realtà. È così p. es. dall'agrimensura è nata la geometria, ma la provenienza del suo processo di formazione, come pure la disponibilità di questo processo non si sono resi ad essi sufficientemente trasparenti.

Storicamente il processo di razionalizzazione ha raggiunto il suo culmine mediante la matematizzazione del mondo, operata dalla fisica moderna o galileiana. In essa il distacco dal mondo della vita costituisce il presupposto di ogni razionalizzazione. Infatti con la matematizzazione dell'universo si è venuto a creare un mondo di oggettività ideali univocamente determinabili, costruibili

³⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di Johannes Winkelmann, 5. Aufl., Tübingen 1980, p. 304

³⁶ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di Johannes Winkelmann, 5. Aufl., Tübingen 1982, p. 594

³⁷ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 321 s.

³⁸ HU. VI, Beilagen II und III, pp. 357-386

mente scientifiche»⁴². L'abito ideale, che «si chiama matematica e scienza naturale matematica, oppure l'abito simbolico delle teorie simbolico-matematiche, abbraccia, riveste tutto ciò che per gli scienziati e per le persone colte, in quanto natura obbiettivamente reale e vera, rappresenta il mondo della vita»⁴³. Il mondo della vita soggettivo-relativo è considerato dalle scienze oggettive come contrapposto a quello reale e oggettivo, ossia come un mondo che nasconde al soggetto conoscente quello vero. Nell'oggettivismo fisico si verifica quindi che il mondo, che costituisce il terreno di ogni operazione ideale e metodica, viene da questa sostituito. In forza di questo procedimento, che svaluta il mondo della vita — che è il fondamento di ogni scienza possibile — in nome del mondo idealizzato, si compie la dimenticanza della *Lebenswelt*. Ciò rende certamente l'affermarsi della scienza matematica con caratteri universali e questa si arroga il diritto di poter spiegare ogni aspetto della realtà. La scienza matematica si impone di conseguenza come la scienza *tout court*.

3. In che cosa consiste dunque la crisi dell'umanità europea che, in base all'analisi compiuta da Husserl, ha la sua radice nella scienza moderna? Una risposta a questo interrogativo comporta innanzi tutto il confronto tra il mondo dei moderni e il mondo classico. Prendiamo perciò come punto di riferimento, contrapposto alla concezione galileiana dell'universo, la concezione che di esso emerge nel *Timeo* di Platone.

All'inizio del dialogo, Timeo, il protagonista, pone la domanda sul motivo della creazione di un ordine armonico del mondo, del *Kosmos* per l'appunto. È lo stesso Timeo a individuare la risposta: l'artefice di ogni divenire e, pertanto, dell'universo intero, è buono e vuole che tutto si realizzi in modo «simile a lui stesso» (*panta paraplesia eauto*) e, quindi in modo altrettanto buono. Tuttavia all'inizio Dio dovette constatare che il mondo visibile non si trovava in riposo (*esychia*), bensì in movimento disordinato, senza che il suo interno movimento avesse una meta. Perciò condusse l'essere del mondo dal disordine (*ataxias*) all'ordine (*taxin*), perché questo stato del mondo gli sembrava migliore sotto tutti gli aspetti in confronto col precedente⁴⁴.

In un altro passo dello stesso dialogo, Timeo spiega la funzione della facoltà visiva, «uno straordinario bene concesso all'uomo da Dio», che gli permette un beneficio superiore ad ogni altro; infatti, soggiunge Timeo, non potrebbe esistere alcun trattato sul *kosmos* se gli uomini non avessero potuto esperire e godere la vista del cielo e degli astri. In seguito alla percezione resa possibile dall'occhio, l'uomo ha scoperto i giorni e le notti, i mesi e gli anni, sino a giungere alla nozione di «numero», sviluppando così il concetto di «tempo» e i metodi per esaminare la natura del mondo. A partire di qui, l'uomo si è trovato in grado di iniziare a filosofare: la filosofia è appunto il bene più

⁴² HU. VI, p. 51

⁴³ HU. VI, p. 52

⁴⁴ Plato, *Timaios* 29e-30a

prezioso che Dio potesse concedere ai terrestri. Perché l'uomo potesse filosofare, è stato a lui concesso un occhio tutto particolare, che gli permette di vedere il percorso razionalmente ordinato degli astri e sono quindi orientati a muoversi in modo ordinato come l'orologio del mondo. Mediante questa loro partecipazione al corso ordinato e internamente esatto dei cieli, mediante l'adeguamento alle vie eternamente costanti di Dio, anche gli uomini vengono resi capaci di ordinare in modo giusto i loro pensieri vaganti e le loro azioni⁴⁵.

Con queste sottolineature, viene da Platone chiaramente dichiarato che, nell'ambito della sua cosmologia, le cose possono venir guardate in una duplice prospettiva: sia facendo riferimento alla loro natura, sia tenendo presente il loro significato e il loro scopo. La funzione dell'occhio umano, per esempio, non si esaurisce con la capacità di questo a percepire la luce come colore e forma oppure le figure ferme o in movimento; l'occhio raggiunge la conoscenza solo quando l'uomo lo riconosce come dono divino, con l'aiuto del quale egli riesce a sollevarsi dalla «visione esteriore dell'universo» alla «visione intellettuale della struttura dell'universo» stesso.

Diversamente da questo modo di concepire la realtà, la moderna considerazione della natura non si preoccupa più di cogliere siffatte strutture di significato e di senso; essa riduce ogni esperienza del mondo alla semplice registrazione di dati tecnici. In tal modo la «*mundi constructio*» viene scomposta in una serie di meri fatti, in cui non è più riscontrabile un senso. Nella teoria di Galileo non emerge alcun interesse per il senso e lo scopo degli esseri; anzi, egli cercò di bandire del tutto questa prospettiva dal suo pensiero empiristico-matematico. Tutto ciò che non si lascia racchiudere nel reticolo dei processi matematicamente e tecnicamente spiegabili e descrivibili (e cioè i movimenti e le resistenze dei corpi, la analizzabilità quantitativa etc.) è da lui ritenuto irrilevante per la ricerca sulla natura. Del resto ciò non deve sorprendere: non appena ci si affida a un simile concetto di esperienza della realtà, si perde necessariamente lo sguardo per la totalità intesa come *kosmos*, che, abbiamo visto, è un'opera d'arte piena di senso e armoniosamente strutturata. Quale realtà si presenta allora? La nuda «natura», uno spazio infinito (quello descritto da Pascal) affollato di corpi senza uno scopo ben preciso e senza relazione tra loro. Oltre al loro essere-così si può venire a sapere di essi molto poco, se non che sono penetrabili e oppongono resistenza a ogni tentativo di penetrazione o di urto esterno. Se, non soddisfatti di questa conoscenza, ci si interroga sul motivo dell'esistenza del mondo, sul senso e sullo scopo dei singoli fenomeni o oggetti interni al mondo, su una eventuale causa efficiente operante su tutte le cose, ci si deve accontentare di semplici accenni o indicazioni, perché la «*mundi constructio*» non è in grado di fornire risposte a simili quesiti, in quanto il nuovo modo di considerare l'universo ha distrutto la precedente struttura di senso del *kosmos*.

⁴⁵ *Timaios*, 47a-c

I moderni interpreti della natura, come Galileo e Descartes erano convinti peraltro di possedere, a differenza dei loro predecessori, una visione complessiva dell'universo e di riuscire ad analizzare la sua reale — ossia «fisica» — natura in modo matematicamente esatto. D'altro canto però, questo sistema del mondo poneva l'uomo di fronte ad enigmi ancora maggiori di quelli indotti dalla concezione platonica, e provocava delle paure più profonde ancora di quelle suscitate dal *kosmos* popolato di dèi dell'antica Grecia.

Richiamandosi nel *Timeo* all'immagine di un creatore divino, dal quale dipende ogni divenire e ogni ordine, Platone era giunto alla concezione del *kosmos*, come totalità dell'universo. Certo non sarebbe potuto giungere a questa visione complessiva della realtà se si fosse basato unicamente sull'aspetto materiale del mondo. Per Platone era chiaro che la struttura dell'ordine armonico dell'universo, quale è afferrabile con l'intelletto, permette la visione del *logos* interno all'universo stesso, *logos* da lui identificato con la ragione divina. Nella misura in cui la totalità dell'essere veniva dunque concepita come immagine di Dio, era possibile afferrare in essa la dimensione di un ordine interno di portata cosmica. In quest'ottica, la ricerca sulla realtà veniva perciò condotta a svilupparsi su due dimensioni, perché la realtà, ovvero la trasparenza dell'ordine mondano-cosmico per quello divino-noetico ha aperto all'uomo la possibilità di giungere a interrogarsi sull'origine divina (potremmo dire, in linguaggio più secolarizzato, sul fondamento originario), da cui proveniva tutto ciò che provocava in lui questo interrogarsi.

Tale bidimensionalità del *kosmos* è stata invece appiattita nell'interpretazione moderna del mondo dalla monodimensionalità della natura. Se, come sostiene Descartes nelle *Meditazioni*, la *natura agens* è il principio effettivo e il vincolo unificatore di tutti gli esseri, ne deriva che le forze ad essa inerenti sono gli unici criteri dell'esperienza umana circa la realtà. Se però solo l'aspetto matematicamente calcolabile della realtà viene considerato rilevante per la conoscenza e non ci si preoccupa più del suo aspetto simbolico, diventa logico che alla fine il carattere simbolico della realtà è reso inaccessibile e irrilevante. È pur vero che, sino a quando le forze matematico-fisiche dell'universo dominano l'interesse dell'uomo nei riguardi della realtà del mondo, egli si può anche accontentare di spiegazioni matematico-fisiche dell'essere; tuttavia, non appena si presentano domande più profonde — per esempio circa il motivo dell'esistenza della natura o circa la possibilità di mondi diversi — le spiegazioni della matematica si rivelano inconcludenti. Non si può chiudere gli occhi dinanzi al fatto che la realtà del mondo, considerata unicamente dal punto di vista matematico-fisico, non era in grado di fornire certezze, ma solo probabilità. Questa tesi è stata, del resto, illustrata in modo inequivocabile da David Hume, il quale giunge alla conclusione che il mondo della natura possa esistere anche domani come esso è esperito oggi, questo è un fatto soltanto probabile, fondato unicamente sull'esperienza sinora avvenuta, secondo la quale ad un giorno era seguita una notte e a questa un altro giorno⁴⁶. Nella spiegazione

⁴⁶ David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 1748, V, 1

della sua esperienza del mondo, l'uomo moderno non riesce dunque a superare un paradosso di fondo: il mondo della natura può essere spiegato e, allo stesso tempo, non viene per nulla spiegato; esso è reale e, insieme, anche irreali; esiste nel mondo della necessità e, al contempo, della probabilità.

Siccome l'uomo moderno si è reso incapace di comprensione per la dimensione simbolica della realtà, le manifestazioni del mondo hanno perduto tutti quei significati in grado di rimandarlo, al di là di quanto è calcolabile, a una struttura di senso cosmica. Nella sua comprensione della realtà si crea come uno iato tra il mondo da lui vissuto quotidianamente e la sua rappresentazione matematica del mondo⁴⁷. Nella vita quotidiana il tempo viene ancora concepito secondo il ritmo cosmico dei giorni, dei mesi e degli anni, che incessantemente finiscono e di nuovo ricominciano; nella vita scientifica il tempo viene misurato secondo proporzioni matematiche di distanze eguali su una linea infinita di movimento sempre eguale. L'esperienza del tempo secondo il ritmo cosmico diventa priva di significato e l'uomo non si comprende più come partner dell'unione cosmica di tutte le cose, in cui nei modi più diversi si manifesta l'ordine buono del mondo. Tale impermeabilità nei confronti della dimensione simbolica del reale ha la sua radice ultima nel fatto che l'uomo moderno assoggetta tutti i possibili modi di percezione dell'uomo in quanto uomo ad un unico modello, al modello matematico.

Questo modo di porsi nei confronti del reale poteva certo fornire a Galileo la convinzione della superiorità delle «scienze naturali» rispetto alle altre forme di sapere, in quanto esse possiedono una forza logica coercitiva e conducono a una indubbia esattezza di conclusioni⁴⁸. La superiorità di queste scienze nel permettere la conoscenza degli aspetti fisici di questo mondo non significa però, come pensava Galileo, che la forma conoscitiva propria della matematica debba costituire anche il modello per tutte le forme di sapere dell'uomo⁴⁹. Il fascino che il metodo matematico ha esercitato ed ancora esercita, può essere spiegato dal fatto che Galileo e i suoi contemporanei si sono trovati con tale metodo ad avere in mano delle possibilità, sino ad allora impensabili, sia per quanto concerne l'assoluta certezza delle conoscenze, sia per quanto concerne il dominio dell'uomo sulla natura. Affascinati dai risultati posti ormai alla loro portata, i moderni hanno però dimenticato che la conoscenza certa del mondo della natura (di una natura però impoverita) non poteva ripararli della perdita di sensibilità e del sapere simbolico reso accessibile dal riconoscimento del mondo come *kosmos*. È vero che essi erano ormai in grado di calcolare le forze fisiche che regolano l'universo, ma non sapevano più dire null'altro di questo spazio, se non che era un grande vuoto, in cui la quantità della materia addensatasi in corpi scompare quasi nel nulla.

⁴⁷ Cfr., A. Koyré, *The Significance of the Newtonian Synthesis*, in *Newtonian Studies*, pp. 3-24

⁴⁸ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1621), in *Opere*, a cura di P. Pagnini, Vol. II, Firenze 1964, p. 161

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 481

4. La crisi del moderno, che ha avuto la sua origine nell'ambito della scienza, non rimane circoscritta a questa. Dal momento, infatti, che la scienza pretende di spiegare tutta quanta la realtà, essa diventa significativa per la vita nel suo complesso e perciò la sua crisi diventa crisi di tutta quanta la vita. Il nesso tra oblio del mondo della vita da parte della scienza matematico-fisica e la crisi dell'esistenza si lascia spiegare nella prospettiva di Husserl, nel modo seguente.

Attraverso la scienza moderna è nata l'impressione che il mondo, quale idea infinita, costituisca un fatto ovvio e scontato, che si dà senza alcuna attività appercettiva e situativa. Secondo la concezione oggettivistica, in cui si riflette la concezione scientifica moderna, il mondo è la somma di tutti gli oggetti possibili e, di conseguenza, l'atteggiamento conoscitivo che si ha verso gli oggetti del mondo viene a determinare l'atteggiamento conoscitivo verso il mondo stesso. Dal momento che l'ideale conoscitivo scientifico e l'immagine del mondo, che da esso deriva, si sono affermati, essi hanno iniziato a esercitare un influsso che travalica l'ambito scientifico stesso, poiché rifluisce sul mondo extra-scientifico, che divenne così mondo scientificizzato. La scientificizzazione del mondo quotidiano diede origine a una crisi anche sul versante etico, perché la «neutralizzazione», inerente al mondo scientifico come tale, si trasferì anche al mondo quotidiano e, in tal modo l'elemento specificamente umano dell'uomo, cioè la libertà e la responsabilità⁵⁰, dovette subire una drastica limitazione. Libertà e responsabilità sono elementi costitutivi dell'io trascendentale e, in forza di queste sue caratteristiche l'io si sottrae a qualsiasi oggettivazione scientifica. La libertà consiste infatti nell'afferrare le possibilità che si presentano e nel rispondere a queste possibilità. Tali possibilità si manifestano nel soggetto agente entro l'ambito dei suoi margini di esperienza, che Husserl chiama «orizzonti». Questi ultimi si aprono al soggetto unicamente mediante il suo agire e, pertanto, gli orizzonti stanno in stretta dipendenza con le situazioni entro cui avvengono le azioni e in cui operano i soggetti in esse attivi; in altri termini, gli orizzonti sono relativi sia al soggetto sia alla situazione. Il mondo acquista senso per un soggetto, se è riferito al suo conoscere e al suo agire e, quindi, alla sua libertà. È in questo intendersi di esperienze relazionali che il mondo riceve la propria determinazione e diventa sensato; fuori da questo contesto esso rimane invece determinato e, di conseguenza, privo di senso. Ora, siccome la scienza moderna astrae il mondo dai suoi legami con gli orizzonti d'esperienza, lo priva anche del rimando alla libertà e alla responsabilità, perché libertà e responsabilità trovano inveramento solo nelle possibilità date negli orizzonti. Da questa scissione nei confronti della sfera della libertà e della responsabilità derivano due conseguenze: non solo il mondo si rivela privo di senso e indeterminato per il soggetto, poiché come si è visto sopra — determinazione e senso del mondo si costituiscono in riferimento alla

⁵⁰ HU. VI, p. 269-276

libertà e alla responsabilità, ma, soprattutto ne consegue che la prassi scientifica riferita al mondo viene neutralizzata rispetto alla sua responsabilità soggettiva. Essa diventa una prassi strumentale orientata unicamente alla propria funzionalità in base alla logica interna del suo procedere. Si perviene così al formarsi di sistemi esclusivamente autoregolati e, di conseguenza, a livello socio-politico, a una differenziazione sempre più specialistica di sfere tra loro autonome e perciò difficilmente regolabili.

Una risposta a questo pericolo imminente di disfacimento sociale è offerta dalla fenomenologia, mediante la critica che essa ha saputo produrre nei riguardi dell'oggettivismo e attraverso la rivalutazione del mondo della vita, da cui l'oggettivismo appunto ha distolto il sapere e la cultura⁵¹. L'analisi fenomenologica fa emergere come l'oggettivismo e la scientificizzazione del mondo eliminano solo apparentemente — al di là di ogni loro proclama ed intento — la relatività soggettiva e situazionale. Ogni conoscere e agire umano, secondo Husserl, si trova situato in un ampio orizzonte di relatività soggettiva e situazionale; tale orizzonte è il mondo della vita. Anche l'oggettivismo e la scientificizzazione hanno dunque le proprie radici nel mondo della vita; infatti, da un lato essi nascono con l'intento di superare il mondo della vita, quindi possono esistere solo nella delimitazione che trova concretizzazione nel mondo della vita e, di conseguenza il mondo della vita entra in modo costitutivo nelle oggettivazioni stesse, rivolte a trasformare il mondo della vita stesso; dall'altro lato, il mondo della vita non è completamente trascendibile dalla scienza, poiché la scienza e le oggettivazioni da essa metodicamente prodotte sono operazioni di soggetti giudicanti e agenti nel mondo. Siccome i soggetti giudicano e operano sempre all'interno di un orizzonte proprio a uno specifico mondo vissuto e siccome la razionalità del loro orizzonte di mondo vitale determina in modo essenziale il loro giudicare e agire, ne consegue che l'oggettivazione del mondo da parte della scienza è il risultato essa pure di una prospettiva del mondo di vita scelto dalla scienza come proprio campo di riferimento e di indagine.

L'orizzonte della *Lebenswelt* si rivela pertanto come momento imprescindibile di ogni attività umana; anche il tentativo di superarlo si fonda in esso e resta in esso radicato. Ogni procedimento rivolto a eliminare l'inserimento nel mondo della vita si basa dunque su un errore circa la funzione del mondo della vita stesso e conduce — come in riferimento a Husserl è stato illustrato in queste pagine — a manifestazioni di crisi. Tali manifestazioni possono venire eliminate soltanto recuperando il mondo della vita che poi, in ultima analisi, comporta una nuova messa in evidenza del suo ruolo fondamentale in tutte le attività dell'uomo. Da questo punto di vista la fenomenologia, che della rivalu-

⁵¹ HU. VI, p. 336-348

tazione del mondo della vita ha fatto uno dei suoi momenti portanti, può a ragione venir denominata anche «scienza della *Lebenswelt*»⁵², perché proprio mediante tale rivalutazione ha aperto alle scienze, cadute nella crisi determinata dall'oggettivismo, la strada per appropriarsi della scientificità ad esse propria e costruire così l'edificio sistematico del sapere nella trasparenza con le cose stesse. Solo in tal modo esse si pongono in grado di fornire all'uomo un orientamento capace di guidarlo.

⁵² Vergl. Enzo Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1965, 3^a edizione, pp. 68-69: «Da ciò che precede può risultare non solo una *Phänomenologie als strenge Wissenschaft*, e cioè una fenomenologia come scienza rigorosa, ma... una *Phänomenologie als neue Wissenschaft*, e cioè una fenomenologia come scienza nuova, in quanto scienza della *Lebenswelt*».