

HANS-HELMUTH GANDER

FENOMENOLOGIA DEL MONDO DELLA VITA

Husserl e Heidegger

Introduzione

«Chi pronuncia oggi l'espressione «mondo della vita» (*Lebenswelt*) parla – come nota acutamente Bernhard Waldenfels – non soltanto la lingua di Husserl, bensì la lingua di un tempo di passaggio»¹ che riporta alle soglie del XX secolo. Nel frattempo ne sono state seguite e accertate nel dettaglio, in numerosi studi, le tracce storico-concettuali. Nella filosofia della vita che fiorisce alla fine del XIX secolo (pensiamo a Bergson o a Dilthey) viene proseguita la svolta in direzione del soggetto costitutiva della filosofia moderna, precisamente in direzione di un Io-esperienza vissuta (*Erlebnis-Ich*).

Anche nel concetto di *Lebenswelt* viene attuato questo cambiamento di prospettiva tale che il mondo, che in quanto *Kosmos* o *Universum* era da sempre stato tema della filosofia, viene adesso, inteso come il Tutto, riferito alla vita. Alla filosofia spetta quindi il compito di svelare, all'interno dell'*Erleben* come presa di coscienza della vita ottenuta tramite autoriflessione (*Selbstbesinnung*), la connessione vitale (*Lebenszusammenhang*) dietro l'obiettivismo delle scienze. Con le loro concezioni di una fenomenologia della *Lebenswelt* Husserl e Heidegger tentano, in maniera diversa, di rispondere a questa sfida.

Nella prima parte delle mie riflessioni vorrei ricostruire il modo in cui Husserl descrive la funzione strutturale della *Lebenswelt* sia nella sua funzione fondativa nei confronti delle scienze quanto nella sua funzione fenomenologico-trascendentale. Ricostruirò questa descrizione fino al punto in cui emerge che è a partire da qui che si può chiarire l'istanza husserliana di una ontologia della *Lebenswelt*, ontologia in cui la *Lebenswelt* in quanto effettualità (*Wirklichkeit*) del mondo della vita determina di volta in volta la rispettiva forma di cultura. Se e come l'ontologia della *Lebenswelt* di

1 B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt 1985, p.7.

Husserl, con il suo partire dal paradigma della percezione, faccia davvero i conti con questa esigenza dovrà essere investigato in un momento di riflessione successivo. Qui mi riferirò invece, nella seconda parte delle mie considerazioni, al progetto heideggeriano di una fenomenologia della *Lebenswelt*, da lui tracciato all'inizio della sua attività accademica di *Privatdozent* nei primi corsi di lezioni friburghesi.

I

Vengo ora alla prima parte della mia esposizione e rammento a questo scopo il compito, già abbozzato da Dilthey, di scoprire la connessione vitale dietro l'obiettivismo delle scienze. Com'è noto, nella nascita dell'obiettivismo risulta già tracciata per Husserl quella crisi che era stata da lui diagnosticata come crisi dell'umanità europea e che ha la sua origine nella autoesaltazione della ragione epistemica. Con questo Husserl si riferisce a quello sviluppo interno alle scienze moderne in cui, a partire da Galilei diviene dominante una rappresentazione del mondo che vede nella matematizzazione la sua forma rappresentativa autentica. A contraddistinguere questo sviluppo è per Husserl il disprezzo della *doxa* come titolo della vita pre- ovvero extrascientifica. Da ciò deriva la rimozione di quell'esser-riferito al mondo circostante caratteristico della relatività soggettiva della *doxa* che per Husserl è «la nostra *Lebenswelt* quotidiana»².

Ne deriva una riabilitazione della *doxa* nel momento in cui Husserl, riferendosi alla sua diagnosi di obiettivismo e tecnicismo delle scienze moderne prescrive, per il loro superamento, la restaurazione dell'elemento soggettivo-relativo nel suo diritto originario. Ciò tuttavia significa, come si dice nello scritto sulla *Krisis*, che l'elemento soggettivo-relativo deve essere inteso non in quanto «semplice tramite irrilevante bensì in quanto ultimo elemento fondante della validità d'essere [logico-teoretica] di qualsiasi verifica obiettiva» e in questo senso funge da «sorgente di evidenza, [da] sorgente di verifica»³.

A partire da qui Husserl assegna alla *doxa* così rivalutata «un privilegio rispetto alle concezioni scientifiche, dal momento che essa – in quanto sorgente della formazione di senso – fornisce terreno e fondamento a tutte

2 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana* Bd. VI, Den Haag 1973, p. 49; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, p. 65.

3 Ivi, p. 129 (trad. it. cit. p. 155).

le costruzioni teoretiche»⁴. In altri termini ciò significa che attraverso il ritorno alla *Lebenswelt* come fondo di esperienza sedimentato nel corso della storia, in cui sono contenute anche tutte le conquiste scientifiche, viene rifondato il sapere scientifico. Infatti, al di qua delle loro costruzioni ed idealizzazioni, è primariamente in questo modo che viene resa di nuovo accessibile alle scienze la significatività vitale loro propria, significatività che poi deve, per parte sua, dimostrarsi produttiva all'interno di quella cultura che si sviluppa sotto il *telos* della ragione.

Nello scritto *Esperienza e giudizio* Husserl fonda la sua «giustificazione della *doxa*»⁵ con la convinzione «che questo dominio della *doxa* [...] [è] propriamente il dominio dell'ultima originarietà al quale si riferisce per il suo senso la conoscenza esatta il cui carattere deve essere scrutato come quello di un puro metodo e non di una via verso la conoscenza atta a procurare una cosa in sé»⁶. È importante notare che in Husserl il rifiuto dell'autofraintendimento obiettivistico delle scienze non equivale ad una «svalutazione della conoscenza esatta»⁷. Al contrario si tratta per Husserl di una spiegazione «del cammino da seguire per raggiungere le evidenze di grado superiore [e queste sono quelle scientifiche], e [dunque i] presupposti nascosti su cui esse riposano»⁸. Non è pertanto in questione il fatto che per Husserl il cammino della conoscenza debba «elevarsi dalla *doxa* all'*episteme*»⁹. Pure, sottolinea Husserl, «non ci si deve dimenticare dello scopo ultimo, dell'origine e del diritto proprio degli stati inferiori»¹⁰. Il legame costitutivo tra *doxa* ed *episteme* consiste nel fatto che «il mondo in quanto *Lebenswelt* [...] [come sottolinea Husserl] ha già in via prescientifica le stesse strutture [delle] scienze obiettive»¹¹. A ragione si è fatto riferimento al fatto che solo «sul fondamento di una certa affinità strutturale tra *Lebenswelt* e concetti elementari scientifico-ideali [...] si [può] attuare la derivazione fenomenologica delle scienze obiettive dalla *Lebenswelt*»¹².

4 B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 39.

5 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948, p. 44; trad. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Milano 1995, p. 42.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, pp. 44-45 (trad. it. cit. p. 42).

9 Ivi, p. 45 (trad. it. cit. p. 42).

10 *Ibidem*.

11 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 142 (trad. it. cit. p. 167).

12 P. Janssen, *Edmund Husserl*, Freiburg-München 1976, p. 142.

Visto così l'«a priori della *Lebenswelt*»¹³ funge per Husserl da «ultima norma critica di ogni scienza fattuale»¹⁴, nella misura in cui «il sapere del [mondo] scientifico-obiettivo [si fonda] sull'evidenza della *Lebenswelt*»¹⁵.

Com'è noto, non ci si può per Husserl accontentare «della scoperta della *Lebenswelt* come tema teoretico (cioè del mondo già dato come ovvietà alle scienze obiettive)»¹⁶. Ciò significa che Husserl non può arrestarsi nel rivendicare il diritto specifico, anzi il primato, della *doxa*. Non può farlo perché questa scoperta della sua funzione strutturale non poteva in generale essere attuata a partire da una istanza riflessiva che avesse sin da principio già oltrepassato l'ingenuità costitutiva della *doxa*. In altri termini per Husserl la scoperta della *Lebenswelt* è, nella sua intenzione di esibire le condizioni di possibilità del conoscere scientifico, legata ad un sapere che si dimostra, al di qua tanto delle modalità conoscitive scientifiche quanto di quelle quotidiane, un sapere *sui generis*. Nella sua struttura trascendentale esso apre la strada ad una nuova *episteme*, vale a dire alla fenomenologia come scienza rigorosa.

In questa nuova *episteme*, oltre alla rivendicazione del diritto specifico della *doxa*, Husserl attua al tempo stesso, in un certo senso, una sua nuova svalutazione, poiché rispetto alla formazione di una ragione universale da attuare a partire dallo spirito fenomenologico la *doxa* vale solamente come uno stadio preliminare, ossia come una forma embrionale. Per Husserl l'idea teleologica ultima è quella di una filosofia che, come egli dice, «di fronte all'obiettivismo prescientifico e anche scientifico ritorna alla soggettività conoscitiva quale sede originaria di ogni formazione obiettiva di senso e di validità d'essere, che cerca di comprendere il mondo essente come una formazione di senso e di validità e di avviare in questo modo un genere essenzialmente nuovo di scientificità e di filosofia»¹⁷.

Husserl non ha più abbandonato questo punto di vista idealistico-trascendentale raggiunto con *Ideen I*. Vista in questo modo la tematizzazione husserliana e cioè la riduzione alla *Lebenswelt* si può «intendere come un approfondimento della sua determinazione dell'atteggiamento naturale nelle *Idee*»¹⁸. Anzitutto Husserl riteneva ancora di aver mostrato, per mez-

13 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 143 (trad. it. cit. p.168).

14 R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986, p. 99.

15 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 133 (trad. it. cit. p. 159).

16 Ivi, p. 463 (trad. it. cit. p. 488).

17 Ivi, p. 102 (trad. it. cit. pp. 126-127).

18 E. W. Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität*, in «Phänomenologische Forschungen», 22 (1989), p. 80.

zo della sospensione della tesi generale dell'atteggiamento naturale, quindi della messa tra parentesi della credenza universale d'essere e, congiunta ad essa, della sospensione degli oggetti mondani di conoscenza, la sfera della soggettività pura. Tuttavia con la scoperta dell'intenzionalità orizzontale gli si fece chiaro che la stessa sospensione della tesi generale e delle sue posizioni di effettualità rimaneva intrappolata dal lasciar-valere la credenza nel mondo. Ciò si può vedere tra l'altro dal fatto che Husserl sostiene, in *Logica formale e trascendentale*, che «tutta la vita quotidiana del singolo e della comunità è rivolta ad una similarità tipica delle situazioni, in modo che ciascuno che entri nella situazione in qualità di uomo normale ha *eo ipso* il relativo e comune orizzonte situazionale generali. Si può esplicitare a posteriori questo orizzonte, ma l'intenzionalità costitutiva d'orizzonte per la quale il mondo circostante della vita quotidiana è in generale un mondo di esperienza precede sempre l'esplicitazione di chi si pone nell'atteggiamento riflessivo»¹⁹. In questo modo anche il fenomenologo trascendentale che compie la riduzione alla pura vita di coscienza come soggettività costitutiva resta incluso nell'orizzonte universale del mondo che lo precede. Quest'ultimo abbraccia l'intera vita intenzionale ed in quanto fondamento del mondo la sua validità non può essere sospesa.

Fa parte dunque delle convinzioni fondamentali di Husserl l'idea che, come egli sottolinea, «qualunque datità mondana è una datità nel «come» di un orizzonte, che negli orizzonti sono impliciti altri orizzonti e che infine qualunque cosa che si dia come mondana porta con sé l'orizzonte del mondo e solo così può presentarsi alla coscienza nella sua mondanità»²⁰. Il «come» della predatità del mondo diviene dunque problema fenomenologico universale. Visto più precisamente il problema del mondo si trasforma, per Husserl, come rileva Eugen Fink, nella «questione dell'essenza della soggettività trascendentale, per la quale in ultima analisi il mondo vige e nella vita del quale, vita che assume la forma dell'unità di una appercezione universale, la credenza nel mondo con il suo senso d'essere è mondo in costante accadere»²¹.

Se dunque Husserl traspone il problema dell'essere del mondo nel «*relator*, predatità per un soggetto»²², il mondo viene sottratto alla riduzione

19 E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, in *Husserliana* Bd. XVII, Den Haag 1974, p. 207; trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Roma-Bari 1966, p. 246.

20 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 267 (trad. it. cit. p. 282).

21 E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966, p. 120.

22 R. Welter, *op. cit.*, p. 57.

ad un essere-in-sé indipendente dal soggetto. E sul fondamento della costitutività intenzionale della coscienza il mondo viene anzitutto preservato dal valere semplicemente come un puro fenomeno immanente alla coscienza. Più precisamente, per dirla con Eugen Fink, il «vero tema della fenomenologia» non si rivela né «il mondo da una parte, né una soggettività trascendentale ad esso contrapposta dall'altra, bensì il divenire del mondo nella costituzione della soggettività trascendentale»²³.

Così «il mondo reale» si riduce, come Husserl sostiene nelle lezioni sulla *Filosofia prima*, «ad un universo di correlati intenzionali di esperienze vissute intenzionali reali e possibili del mio Io trascendentale ed è da questo, in quanto suo correlato, inscindibile»²⁴. A partire da qui il soggetto è, secondo Husserl, «sempre presso se stesso, cioè nel cerchio conchiuso della sua propria soggettività trascendentale»²⁵; e lo è nel senso di una latenza che è sempre già anche nell'atteggiamento naturale, «quando esperisce il mondo e gli è consegnato in quanto figlio del mondo»²⁶. Per conseguire l'esplicita «convinzione trascendentale nel fondamento soggettivo del senso d'essere del mondo»²⁷ è pertanto richiesto che la coscienza che conosce il mondo si riconosca nella sua prestazione costituente come soggettività trascendentale extramondana. Questo riesce, come Husserl mostra in una operazione complessa, per mezzo dell'*epoche* che porta allo sguardo puramente in quanto se stessa la funzionalità ultima della soggettività trascendentale.

Questa sfera di funzionalità ultima della soggettività trascendentale può esser definita una sfera solipsistica. Husserl stesso caratterizza la fenomenologia trascendentale come «egologia trascendentale»²⁸. Il puro Io trascendentale, esibito nel passaggio attraverso la riduzione trascendentale, è per Husserl [contraddistinto] da «una solitudine filosofica unica, che è il requisito metodologico fondamentale di una filosofia veramente radicale»²⁹. Il fatto che «tutto ciò che per me è, può far scaturire il suo senso d'essere

23 E. Fink, *op. cit.*, p. 139.

24 E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, in *Husserliana* Bd. VIII, Den Haag 1973, p. 180.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 P. Janssen, *op. cit.*, p. 144.

28 E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, cit., p. 174. Cfr. anche *ivi*, p. 131: «In quanto fenomenologo sono necessariamente solipsista, sebbene non in quel senso ordinario e ridicolo che ha sì la sua radice nell'atteggiamento naturale, ma anche in quello trascendentale».

29 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 187 e ss. (trad. it. cit. p. 192).

esclusivamente da me stesso, dalla mia sfera di coscienza»³⁰, questo principio mantiene per Husserl, anche nell'orizzonte della teoria dell'intersoggettività, la sua valenza fondamentale.

In *Logica formale e trascendentale* si dice: «Io esisto come primo e prima di ogni cosa pensabile. Questo «io sono» è per me [...] la base primaria intenzionale per il mio mondo; dove io non posso trascurare il fatto che anche il «mondo oggettivo», il «mondo per tutti noi» quale vale per me in questo senso, è il «mio» mondo»³¹. Con il «mondo per tutti noi» è qui chiamata in causa, per Husserl, la socializzazione trascendentale dell'Io in cui io faccio esperienza di me stesso come costituito dall'altro. Questo esser costituito tuttavia mi riguarda solo come io socializzato, non riguarda quell'Io trascendentale esibito nel passaggio attraverso la riduzione fenomenologica che Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* indica come *solus ipse*³². In altri termini, anche per il fatto che gli altri e con essi il mondo obiettivo vengono mostrati in quanto fenomeni trascendentali della mia sfera di singolarità, l'egologia rimane, nel progetto della sua monadologia, come dice lo stesso Husserl, «una fenomenologia solipsistica»³³. Già nel 1928 Theodor Celms aveva richiamato l'attenzione sul fatto che pur realizzandosi per Husserl la soggettività solo come intersoggettività, Husserl non poteva tuttavia realmente evitare il solipsismo. Piuttosto Husserl stabilisce nella comunità delle monadi il modello di un «solipsismo pluralistico»³⁴. Ciò significa che la «solitudine filosofica unica» di cui Husserl parla si universalizza fino a divenire una solitudine interna ad una comunità trascendentale di monadi.

La chiara vicinanza a Leibniz che si rileva nel modello monadico conduce in Husserl, in particolare rispetto anche alle idee di fondo di Leibniz, ad affermare che nella pluralità delle sostanze semplici date è posta, assieme a questa pluralità, una corrispondente pluralità di mondi differenti, che tuttavia non sono altro che visuali prospettive di un unico mondo. Ciò tuttavia significa che questa impostazione di prospettiva o di prospettività moltiplica eppure non dissolve (come invece, in un certo senso, accade in Nietzsche) prospettivamente la visualità di qualcosa a seconda ogni vol-

30 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana* Bd. I, Den Haag 1973, p. 176.

31 E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, cit., p. 243; (trad. it. cit. p. 293).

32 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 12.

33 E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, cit., p. 176.

34 Th. Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, New York-London 1979, p. 404.

ta del punto di vista. Per Leibniz ciò non sarebbe neanche lontanamente possibile, nella misura in cui esiste un ordine portante ontologicamente fondato nel senso di una armonia prestabilita.

Un tale ordine, legato all'esperienza, non è per Kant (e così anche per Husserl) più ammissibile. Da qui in avanti il punto centrale nell'idea della socializzazione trascendentale delle monadi sta per Husserl nel rendere plausibile come i soggetti stiano e si rapportino l'uno all'altro all'interno di un mondo per essi obiettivo e quindi identico. Com'è noto, Husserl intraprende il compito a ciò connesso di mostrare una relazione simmetrica tra *Ego* ed *Alter Ego* tramite l'operazione fenomenologica della apprensione assimilatrice.

Riferendosi alla possibile esperienza degli altri Husserl nel 1931 nota: «Così allora al comprender-si umano sono posti limiti solo troppo fragili»³⁵. L'orizzonte aperto in cui un altro uomo viene compreso nella sua interiorità personale ha in sé un orizzonte di ciò che è comprensibile nel futuro e un orizzonte di ciò che non è comprensibile. In questo modo per Husserl, per quel che concerne l'intersoggettività trascendentale, non si può più riscattare l'ideale fenomenologico della autodatità intuitiva. Qui è invece possibile solamente, come la chiama Husserl, «la costruzione interpretativa».

In qualità di osservatore fenomenologico che orienta il suo sguardo sulla riflessione trascendentale, in cui fonda il modo d'essere dell'ente che ha il modo di essere del mondo e di se stesso, l'io che riflette in senso fenomenologico ottiene tuttavia questa conoscenza unicamente in qualità di Io mondano, di Io che vive nel mondo, mondo che per parte sua viene però costituito interamente nella coscienza trascendentale. Husserl stesso riconosce qui (e lo chiama in causa proprio in questo modo) un «paradosso»³⁶ irrisolvibile. Nella sua necessità fattuale questo paradosso deve pertanto essere riconosciuto come presupposto di un coglimento trascendentale di sé. L'osservatore fenomenologico non può dunque esser riguardato come soggetto sottratto al mondo. Ed in effetti nell'atteggiamento naturale il vivere nel mondo ingenuamente attuato è il punto di partenza inaggirabile della riflessione trascendentale. Stando così le cose, il ritorno alla *Lebenswelt* è irrinunciabile per quanto riguarda quell'obiettivismo che manca della significatività vitale, ma anche per il progetto husserliano di una fenomenologia trascendentale.

35 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, Den Haag 1973, p. 384.

36 *Ibidem*.

La *Lebenswelt* esperita nel vivere il mondo naturale è «in quanto prima, più elementare forma di orientamento effettivo intenzional-soggettivo [...] una effettività culturale e antropologica»³⁷. Husserl definisce l'analisi di questa effettività – e con questo vengo al passo successivo della mia indagine – il compito di una ontologia della *Lebenswelt*. Nello scritto sulla *Krisis* si dice a questo proposito che la *Lebenswelt* può diventare «prima di qualsiasi interesse trascendentale, cioè già nell'atteggiamento naturale (o, per parlare nella prospettiva della filosofia trascendentale: nell'atteggiamento ingenuo anteriore all'*epoche*), tema di una scienza peculiare – di una ontologia della *Lebenswelt* in quanto mondo dell'esperienza»³⁸.

Per Husserl, per il quale il mondo dell'esperienza è «il mondo che è intuibile unitariamente, conseguentemente e concordemente in un'intuizione reale o possibile»³⁹, la *Lebenswelt* in tutte le sue relatività ha unicamente in quanto percezione «una propria struttura generale, cui è legato tutto ciò che è relativo»⁴⁰. Dal momento che questa struttura non è più relativa, essa determina in maniera vincolante l'ordine del mondo in quanto ordine spazio-temporale. In ciò tuttavia la *Lebenswelt* si rivela per Husserl, a prescindere da tutte le differenze socio-culturali concrete, come una e medesima per tutti gli uomini. Ciò significa che con l'ordine categoriale di spazio e tempo si dà, come Husserl chiarisce con un esempio concreto, un denominatore dell'aver-mondo (*Welthabe*) comune a tutti, al contadino cinese, all'indiano dell'India così come all'europeo. Dietro questa assunzione c'è l'impostazione husserliana della percezione come «*modus* originario dell'intuizione»⁴¹, che ci «presenta» gli oggetti nell'originalità originaria, cioè nel *modus* della auto-presenza»⁴². Con questo Husserl difende la sua assunzione per cui nell'intuizione le cose sono date ad ogni uomo, quand'anche nei modi e negli orientamenti prospettici più diversi, come indipendenti, vale a dire come esperibili sensibilmente nella corposità spazio-temporale.

Per ottenere l'universalizzazione cui mira, Husserl paga tuttavia il prezzo, secondo i suoi critici, di lasciare indeterminato tanto il mondo concreto della percezione quanto il concetto di esperienza. Nell'impostazio-

37 E. W. Orth, *op. cit.*, p. 81.

38 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit. p. 176 (trad. it. cit. p. 199).

39 *Ibidem*.

40 Ivi, p. 142 (trad. it. cit. p. 167).

41 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 176 (trad. it. cit. p. 107).

42 Ivi, p. 107 (trad. it. cit. p.135).

ne husserliana non verrebbe pertanto tenuto in considerazione il fatto che le nostre esperienze differiscono assolutamente dal dato. In questo caso l'elemento differenziale nell'esperienza non indica soltanto un qualcosa di empiricamente variabile. In effetti queste esperienze dell'elemento differenziale possono essere anche concepite come formazioni concorrenti di senso e di struttura. E soltanto in quanto tali formazioni concorrenti di senso esse ci schiudono la possibilità produttiva di oltrepassare e ristrutturare i nostri sistemi di riferimento interni acquisiti. Quanto qui è inteso viene interpretato da Waldenfels, nel corso delle sue osservazioni, come una «teoria concreta della percezione»⁴³.

Nell'ottica di una teoria concreta della *Lebenswelt* così articolata, si vede che proprio il mondo corporeo spazio-temporale che Husserl intende sottrarre alla relatività, perde già nell'esperienza, per Husserl paradigmatica, delle cose, il suo presunto fondamento certo, se per esempio si pensa a certe manifestazioni dell'animismo, nella misura in cui nella questione della distinzione tra «inanimato» e «vivente» l'assunzione husserliana della costanza delle cose non regge. Come esempio ulteriore si potrebbe portare il fatto che anche l'esperienza del corpo è iscritta in una rete di significati differenti, cosa di cui la storia della medicina, dell'arte o anche della moda possono portare esempi efficaci.

Guardando alle ricerche di K. Goldstein, M. Merleau-Ponty ed E. Goffman si vede che anche l'esperienza umana dello spazio non è retta da una assunzione univoca di costanza. Piuttosto essa si rivela dipendente dall'orientamento spaziale concreto o anche dal fatto che si abbia a che fare con uno spazio aperto o con uno spazio chiuso. Così la nostra esperienza concreta dello spazio è tra le altre cose dipendente da come gli ordini sociali si rispecchiano in forme di ordinamento spaziale. Un esempio calzante è dato dagli spazi del Parlamento con il codice binario di governo ed opposizione che li determina, e che in ciò esprimono in un modo preciso i rapporti di sovranità che determinano le forme di distribuzione dello spazio. Uno spettro analogamente divergente si trova anche rispetto all'esperienza che all'interno della *Lebenswelt* si fa del tempo. Essa si plasma secondo ritmi diversi come fasi in cui si mangia, si dorme e si lavora. Anche assumendo schemi temporali lineari e ciclici l'esperienza del tempo della *Lebenswelt* si rivela differente, ad esempio in riferimento all'importanza del mutare delle stagioni per il lavoro nei campi rispetto al funzionamento ininterrotto delle macchine nella produzione industriale e dei conseguenti adattamenti della vita lavorativa.

43 B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 25.

Anche se si ammette che un percepito è sempre un oggetto situato spazio-temporalmente, ci si può rivolgere criticamente all'indirizzo di Husserl chiedendo se ciò significa che esso deve venire inteso o incontrato primariamente come corpo spazio-temporale su cui successivamente si edificano i vari livelli significativi superiori. Husserl stesso sembra attestare questo quando in *Ideen II* sottolinea: «Non basta vedere questo tavolo e gettare su di esso uno sguardo percettivo. È invece necessario percependo, esperendo, approcciarsi a ciò che è inteso conformemente alla percezione (così che) l'oggetto percepito mostri [...] cosa appartiene alla sua essenza»⁴⁴.

II

Rispetto a questi problemi della percezione delle cose – e vengo così alla seconda parte della mia relazione – il giovane Heidegger aveva già fatto notare che io non incontro una cosa, situata naturalmente sempre spazio-temporalmente, come un bicchiere nella mia mano, primariamente come un corpo situato nello spazio e nel tempo. Un bicchiere si rivela piuttosto come una cosa che appartiene al mondo circostante in modo che per cogliere la sua modalità d'essere la sua utilizzabilità deve venire determinata primariamente dal suo uso. La critica di Heidegger al primato husserliano di una percezione fondante lo conduce ad una nuova formulazione del concetto di *Lebenswelt*, che in ciò inizia al tempo stesso la trasformazione della fenomenologia husserliana in una fenomenologia ermeneutica.

Cosa ciò comporti, Heidegger lo chiarisce nell'estate del 1919 in una analisi della cosiddetta esperienza vissuta del mondo circostante (*Umwelterlebnisses*). L'esempio che Heidegger sceglie è quello della cattedra che si scorge entrando in un'aula. A questo proposito la sua domanda iniziale suona: che cosa vedo? Sin dall'inizio Heidegger rifiuta decisamente l'idea di un nesso fondazionale esplicabile in senso teorico-percettivo, «come se io vedessi prima delle superfici scure che si stagliano, e che mi si offrono successivamente come cassa, poi come scrivania, infine come cattedra accademica, in modo da incollare ciò che è cattedratico alla cassa come se fosse un'etichetta»⁴⁵. Per Heidegger questa interpretazione fraintende l'esperienza. L'esperienza vissuta si determina invece positivamente in

44 E. Husserl, *Ideen II*, in *Husserliana* Bd. IV, Den Haag 1952, p. 34.

45 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *HGA* Bd. 56/57, Frankfurt 1987, p. 71; trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli 1993, p. 69.

questo modo: «Io vedo la cattedra per così dire in un colpo; e non la vedo solamente in modo isolato, ma vedo la scrivania come troppo alta per me [...] io vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo»⁴⁶.

L'esempio prelude chiaramente in struttura e contenuto alla celebre analisi della mondità del mondo circostante di *Essere e Tempo*, ossia chiarisce che quanto appartiene al mondo circostante non mi è dato per sé, bensì unicamente nella sua significatività per me. Nel vedere la cattedra io, come sottolinea Heidegger, «ci sono con il mio io completo»⁴⁷. Con il carattere di evento egli di conseguenza sottolinea che quanto appartiene al mondo circostante ha, in riferimento al suo essere esperito, la «sua genuina autopresentazione in se stesso»⁴⁸. Infatti nell'esperire il suo carattere significativo mi si manifesta immediatamente e, per così dire, d'un sol colpo.

In un altro passo, Heidegger definisce l'«In-quanto» chiamato in causa nel contesto del vedere la cattedra come «l'In-quanto della significatività»⁴⁹. Questo «In-quanto» della significatività è, come egli dice, un In-quanto «sempre necessariamente risultato di una situazione storica»⁵⁰. Il momento strutturale così determinato in questi primi corsi di lezioni non indica altro che quel celebre «In-quanto ermeneutico» che in *Essere e Tempo* viene presentato da Heidegger, a differenza dell'«In-quanto» apofantico, come costituente della modalità d'essere preteoretica fondamentale dell'interpretazione-esposizione (*Auslegung*) in cui l'uomo costantemente si muove. In ciò è decisivo, per Heidegger, il fatto che ogni vedere semplicemente prepredicativo delle cose stesse è sempre già comprendente-interpretante.

Il fatto che dal punto di vista dell'interpretante ciò che deve essere interpretato deve essere precompreso nelle sue connessioni di rimando perché si schiuda nella sua utilizzabilità (*Dienlichkeit*), e come ciò accada, viene precisato dal giovane Heidegger, nel contesto dell'esempio prescelto della cattedra, attraverso una autointerrogazione. Sulla scorta di questa autointerrogazione viene scoperto (*offengelegt*) in primo luogo l'io che esperisce il mondo circostante nelle possibilità che ne costituiscono il comprendere interpretante. Heidegger si chiede se questo «cogliere la cattedra d'un sol colpo» non sia in fondo determinato unicamente dal presupposto della propria partecipazione alla forma di vita accademica. Egli porta a soste-

46 *Ibidem.*

47 Ivi, p. 75 (trad. it. cit. p. 72).

48 Ivi, p. 91 (trad. it. cit. p. 86).

49 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), in HGA Bd. 58, Frankfurt 1993, p. 114.

50 *Ibidem.*

gno dell'obiezione l'ipotesi di un contadino della Selva Nera che dovesse entrare nell'aula senza sapere che questa cosa qui è una cattedra o che si chiama così. Heidegger rafforza ulteriormente l'obiezione aggiungendo l'ipotesi di un Senegalese che, trasferito improvvisamente qui dalla capanna del suo *Kraal*, si trovasse di fronte alla cattedra nella completa ignoranza del suo utilizzo.

Con questi esempi Heidegger vuole mostrare che anche una familiarità difettosa o addirittura del tutto assente con il contesto della vita accademica non conduce al fatto che in luogo della cattedra vengano visti unicamente insiemi di colori o superfici colorate. Infatti anche il contadino della Selva Nera vede, secondo Heidegger, l'oggetto che si trova davanti a lui «come affetto da un significato»⁵¹. Egli vede infatti, come sottolinea Heidegger, «il posto del professore»⁵². E il «Senegalese privo di cultura scientifica [ma, come egli sottolinea] (non [per questo] privo di cultura)»⁵³ citato qui da Heidegger come esempio di qualcosa di esotico e di estraneo, vede a priori la cattedra, in corrispondenza dell'interpretazione esistenziale, non come un mero Qualcosa, bensì in tutta probabilità «come un Qualcosa con cui non saprebbe da dove cominciare»⁵⁴. Ma ciò significa che, per quanto non solo individuale, ma anche (per quanto possibile) fondamentalmente diverso il vedere di qualcosa come una cattedra possa sembrare, pure all'esperire del mondo circostante appartiene sempre già un «momento significativo»⁵⁵. È importante fare attenzione al fatto che questo «momento significativo» non può essere concepito come carattere significativo posto accanto all'oggetto originariamente dato come qualcosa di accessorio.

A partire da qui Heidegger formula la convinzione fondamentale per cui «la significanza dell'«esser estraneo cosale» e la significanza di «cattedra» sono [...] assolutamente identiche secondo il loro nucleo essenziale»⁵⁶. L'elemento significativo così identico ha il suo nucleo essenziale nel potenziale della sua significatività a costituire il mondo circostante. Quest'ultima è la struttura formale di ogni esperire il mondo circostante. Dal momento che la significatività è sempre la significatività di qualcosa che è significativo per qualcuno, essa si dà, rispetto a chi fa esperienza all'interno del mondo circostante, come aperta o come chiusa. In ciò viene alla luce un altro aspetto decisivo. Infatti nella descrizione delle diverse modalità del mo-

51 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 71 (trad. it. cit. P. 70).

52 Ivi, p. 71 (trad. it. cit. p. 69).

53 Ivi, p. 72 (trad. it. cit. p. 70).

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

mento significativo si precisa come aspetto fondante tanto della conoscenza quanto del comportamento la differenza (*Differenz*) della significatività come distinzione (*Unterschied*) delle *Lebenswelten*. In questo senso dunque la *Lebenswelt* è in sé sempre già concepita come contemporaneamente plurale e contingente e in quanto è questa varietà di riferimenti culturali di senso è interamente determinata in senso storico. Pertanto è l'effettualità di volta in volta concreta della vita a costituire, nella sua significatività, ogni volta l'apertura di senso dell'esperienza del mondo circostante.

Al livello dell'esempio il fatto che il Senegalese, a partire dal suo orizzonte storico di esperienza, orientato in senso non scientifico, sviluppi le sue categorie interpretative all'interno di questo, significa che egli essenzialmente non è in grado di concepire la cattedra come una cattedra. La *Lebenswelt* scientifica rimane per lui, al livello dell'esempio prescelto, non scoperta nelle sue connessioni significative e, nella sua inaccessibilità, estranea. La scopribilità di cui si è fatta menzione caratterizza al tempo stesso anche la distinzione qualitativa tra la situazione del Senegalese e quella del contadino della Selva Nera. Infatti anche se il riferimento esperienziale individuale e concreto della *Lebenswelt* del contadino della Selva Nera non è scientifico, pure egli rimane compreso nell'orizzonte storico-culturale che lo oltrepassa, e a cui appartiene anche la forma di vita scientifica. Questo stesso orizzonte storico-culturale apre infatti al contadino della Selva Nera la possibilità di scoprire, nel vedere la cattedra, il momento significativo «posto del professore» come riferimento significativo. Infatti la relazione di disposizione ordinata tra scrivania e banchi potrebbe ricordargli l'aula dei suoi trascorsi scolastici, in cui ciò che veniva insegnato veniva comunicato dalla scrivania alla classe.

Nel suo esempio Heidegger ha legato esplicitamente l'esperienza di estraneità del contadino della Selva Nera o del Senegalese che entrano in un'aula ad una collocazione spaziale. Questa esperienza riceve tuttavia il suo rilievo fenomenologico vitale dal fatto che in questo caso la collocazione spaziale deve essere interpretata più precisamente come esperienza di differenza. Il concetto di esperienza adoperato qui indica, per esprimerci con le parole di Wilhelm Dilthey, quel processo «attraverso cui qualcosa di reale si apre alla coscienza»⁵⁷. Nella sua struttura l'esperienza è un accadere aperto. E anzi in tedesco si dice che «avere esperienza» presuppone il dover fare esperienza, ossia l'accumulare esperienza. Solo in questo modo l'esperienza può anche insegnare qualcosa a qualcuno. E ciò che essa inse-

57 W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften* Bd. XIX, Göttingen 1982, p. 23.

gna è il riconoscimento del reale-effettuale nel «che» (*Dass*) fattuale (*faktischen*) del suo «come» (*Wie*). Considerato dal punto di vista ermeneutico si tratta del riconoscimento della pluralità della *Lebenswelt* costitutivamente pluralizzata che accade nella differenza delle significatività. Il fatto che tale elemento differenziale del mondo non sia fenomeno in quanto pluralità meramente ontica, mentre piuttosto contraddistingue la struttura ontologica del mondo e quindi supera il concetto tradizionale di mondo come totalità dell'ente, si iscrive tra le tesi più importanti dell'analisi heideggeriana dell'esperienza del mondo circostante e tra quelle che maggiormente determineranno il suo cammino successivo di pensiero.

Per riassumere, il riferimento dell'«In-quanto» si rivela, nella situazione ermeneutica concreta per esempio del vedere la cattedra, predeterminato, nel suo riferimento alla *Lebenswelt*, dalla costellazione storico-culturale. Concretamente ciò vuol dire che qualcosa può essere compreso come significativo per me solo e soltanto nella misura in cui io, nel mio vederlo «in quanto qualcosa» mi rivelo come già orientato da una previa comprensione del contesto di rimandi che gli appartiene. Questo contesto traccia quell'orizzonte del mondo della vita in cui io mi rapporto, comprendendo e interpretando, a ciò che mi si fa incontro nel mondo circostante. In questo modo la mondanità (*Welthaftigkeit*) di quanto appartiene al mondo circostante e con ciò la genuina autopresentazione nella significatività viene costitutivamente ricollegata all'io che la esperisce. E ciò accade nel senso per cui la possibilità dell'apertura di senso di qualcosa come significativo a priori appare come significativa per me. Ciò tuttavia si verifica solo se io posso identificare il Qualcosa come appartenente alla mia situazione del mondo della vita, a partire dalla quale mi sono assegnate le mie possibilità interpretative. In tal modo si mostra al tempo stesso un carattere di bisogno (*Aufforderung*) inerente alla situazione. Io ho infatti compreso una situazione solo quando posso integrare le datità situazionali nella mia competenza così da soddisfare in questo i bisogni teoreticamente e praticamente rilevanti della situazione.

A partire da qui il senso dell'espressione «Sé» si dispiega nel modo del rapportarsi ed in quanto questo modo. Heidegger ha di mira il fatto che io incontro me stesso nella *Lebenswelt* a partire da quei riferimenti in cui innanzitutto e perfino inesplicitamente vivo. Di regola in essi io mi dedico ogni volta a ciò di cui devo aver cura. In questo modo io mi incontro primariamente nel – ovvero a partire dal – mio mondo circostante, e tuttavia anche, dal momento che condivido anzitutto il mondo circostante coesistenzialmente con altri, nel ovvero a partire dal mio «mondo-comune» (*Mitwelt*). In altre parole io vivo in un mondo che in quanto mondo circostante (*Umwelt*) e mondo comune ottiene per ciò stesso la sua significatività ca-

ratteristica a partire dal mio Sé. Questo «a partire dal mio Sé», che deve essere inteso in senso strutturale, non si manifesta per Heidegger in primo luogo per mezzo di un atto riflessivo, bensì prima di ogni riflessione il nostro rapporto al mondo è costituito come autorapporto e conseguentemente il nostro autorapporto è originariamente rapporto al mondo.

La risposta programmatica che Heidegger pertanto fornisce alla questione sul senso del Sé nell'attuazione della vita fattuale recita, in riferimento a quanto discusso finora, corrispondentemente: «La configurazione espressiva del Sé è la sua situazione. «Io ho me stesso» vuol dire: la situazione vivente diviene comprensibile⁵⁸. Ciò tuttavia significa che il momento costitutivo del comprender-si intrecciato con il comprendere-qualcosa si rivela come progettare adeguato alla situazione e conferente senso che è rivolto alle possibilità che vengono prestrutturate dalla situazione fattuale della *Lebenswelt*, nello spazio della loro realizzazione così come nel profilo della loro necessità concreta.

Il fenomeno del Sé formulato ora rispetto alla tradizione dell'«Io» senza l'obiettivazione, articola secondo Heidegger «il ritmo dell'esperire stesso»⁵⁹. Ciò significa che il Sé è «presente» unicamente «nell'espressione della situazione»⁶⁰. In questo senso il sé storico fattuale non è per Heidegger né *substantia* né nucleo essenziale dell'Io, bensì, come egli lo formula, «funzione dell'esperienza della vita»⁶¹. La sua concrezione è infatti la «situazione» del mondo del Sé «senza l'obiettivazione»⁶². Heidegger chiarisce in tal senso che il contesto dell'esperienza di vita è un «nesso di situazioni che si compenetrano»⁶³.

Con la posizione del Sé in quanto funzione dell'esperienza di vita l'idea dell'Io viene, nel processo della comprensione, per così dire indiziata dal punto di vista pragmatico. Heidegger lo riassume in modo pregnante: «Il Sé vive in situazioni sempre nuove, che si compenetrano sempre in modo nuovo e che sono imprescindibili per quelle successive»⁶⁴. Tale situazione del mondo del Sé non è perciò secondo Heidegger neanche «una configurazione ordinatamente determinata di elementi cosali, bensì fenomeno, forma di vita, connessione vitale»⁶⁵.

58 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 166.

59 Ivi, p. 258.

60 *Ibidem*.

61 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 208.

62 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 258.

63 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 210.

64 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 62.

65 Ivi, p. 165.

La vicinanza al concetto ermeneutico fondamentale diltheyano di «connessione [nesso, contesto] vitale» (*Lebenszusammenhang*) si può toccare qui con mano e sottolinea pertanto la radicazione chiaramente positiva della filosofia della vita diltheyana in questi primi anni di Heidegger, come una stazione per lui necessaria lungo il suo stesso cammino. Proprio in questa vicinanza emerge però al contempo anche la capacità heideggeriana autonoma di trasformazione. Infatti per Dilthey il Sé in quanto unità che fonda l'unione delle «forze spirituali» svolge unicamente il ruolo di impulso allo sviluppo e al dispiegamento della connessione vitale in quanto connessione strutturale. Tuttavia il riferimento alle «relazioni vitali in cui si trova questo Sé»⁶⁶ resta per Dilthey in una condizione piuttosto indifferente. Rispetto a ciò è per Heidegger la situazione in quanto fenomeno espressivo ad articolare proprio il carattere d'essere del Sé. Ciò però significa che dal punto di vista della prima «ontologia della fattualità» non è né sensato né possibile, per Heidegger, parlare di un senso dell'Io che sia indipendente dal modo in cui esso è dato nella situazione. Per questo motivo Heidegger definisce esplicitamente questo Io come «Io-situazione»⁶⁷.

In questo senso nella funzione storico-attuativa della connessione vitale l'Io si ha, per Heidegger, nel «come fattuale della coinvolta [cioè che si prende cura] autoappropriazione del Sé»⁶⁸, vale a dire nel padroneggiamento competente della situazione. In riferimento ad una «concentrazione dell'attuazione»⁶⁹ che si incrementa in gradi diversi, questo processo di appropriazione di Sè ottiene per Heidegger il suo massimo accrescimento qualitativo nella «spontaneità del Sé vivente»⁷⁰. La risonanza che si può udire nel concetto di spontaneità (da lui non ulteriormente chiarito) rimanda tendenzialmente ad una vicinanza alla tesi bergsoniana della spontaneità come struttura della libertà, senza per se stessa tuttavia attivare contemporaneamente la base metafisica dell'*élan vital* che a ciò, secondo Bergson, è connessa. La spontaneità in quanto, dice Heidegger, «senso fondamentale dell'attuazione del Sé nella sua vita [fattualmente storica]»⁷¹, dona al senso dell'esistenza il suo significato originario. Se il Sé in quanto funzione

66 W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, cit., p. 349.

67 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 208.

68 M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*, in Id., *Wegmarken*, in HGA Bd. 9, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt 1976, p. 35.

69 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 260.

70 Ivi, p. 261.

71 *Ibidem*.

dell'esperienza di vita, come abbiamo visto, è presente unicamente nella situazione, allora la situazione esperisce nella spontaneità che domina l'attuazione come struttura della libertà una modificazione del suo senso di contenuto, in quanto esso giunge per Heidegger alla «configurazione creatrice della *Lebenswelt*»⁷². In questo modo essa libera modalità della configurazione di Sé che per parte loro possono contribuire alla riuscita di una identità personale. In questo momento configurativo viene mostrata una struttura di senso d'essere che nel concetto di spontaneità lascia intravedere un rimando preliminare al carattere esistenziale di progetto (sviluppato in *Essere e Tempo*) dell'esserci che si appropria di sé ed in questo senso è autentico. In questo modo l'ermeneutica heideggeriana del Sé rimanda al tempo stesso a quel punto a partire dal quale diviene comprensibile «il senso dell'effettualità [storico-culturale] a tutti i livelli della vita»⁷³.

Nel primo Heidegger non si trova tuttavia, oltre a questo rimando, nessun'altra analisi così fortemente connotata in senso antropologico dell'effettualità storico-culturale come spazio di configurazione storico-fattuale dell'autodeterminazione dell'uomo. Rimane perciò aperta la questione sul modo in cui allora questo avere-me-stesso possa venire concretizzato per assumere la forma di un Sé identitario riuscito. Per potere tuttavia rispondere a questa domanda sarebbe necessario concretizzare l'essere in situazione dell'uomo, assicurato nell'indicazione ontologico-formale, in riferimento a quelle situazioni di decisione che sviluppano strutturalmente la situazione come dimensione determinata in senso storico-culturale e, come vuole Charles Taylor, anche morale.

Ciò che in Heidegger rimane stranamente vuoto, ottiene invece in Husserl un contorno più chiaro, se si considera un po' più attentamente il suo concetto di cultura. Il punto di partenza è offerto dall'assunzione di Husserl (che ho già esposto nella prima parte della mia relazione) per cui una *Lebenswelt* concreta è sempre una forma di cultura. In altri termini la cultura si presenta come quell'effettualità dell'uomo in cui egli convive in qualità di essere che vive interagendo normalmente con i suoi simili. In quanto cultura europea, e ciò significa per Husserl in quanto moderna cultura tecnico-scientifica, essa è entrata in crisi. Intendere la cultura europea in questo senso come cultura tecnico-scientifica indica che quello sviluppo culturale che ha origine con l'industrializzazione in Europa o nei paesi europeizzati del Nord America, da lungo tempo già un evento globale, rappresenta nella stessa Europa ancora solo una voce tra molte altre. In quanto

72 *Ibidem.*

73 *Ibidem.*

crisi, tuttavia, essa ha per Husserl la possibilità, ovvero lo scopo, come egli chiarisce negli articoli pubblicati su *Kaizo* nel 1924, di contribuire ad un «rinnovamento della cultura». A questo proposito Husserl definisce la cultura come «la quintessenza delle capacità che vengono progressivamente a consolidarsi nelle attività dell'uomo socializzato e che hanno la loro durevole eredità spirituale nell'unità della coscienza collettiva e della tradizione che in essa si mantiene e perdura»⁷⁴.

Con il concetto di «eredità culturale» Husserl intende dire che la cultura non è soltanto la «quintessenza dell'effettualità intuitiva e al tempo stesso densa di senso immanente dell'uomo»⁷⁵. Piuttosto Husserl concepisce la cultura in riferimento all'eredità spirituale ancora in un altro senso, vale a dire come «forma più alta di autocoscienza e coscienza normativa, in cui la cultura porta al concetto la sua effettualità propria»⁷⁶. Nel terzo articolo pubblicato su *Kaizo* questo vuol dire che «la vita pratica di una comunità, di un'intera umanità [...] [può] assumere la conformazione unitaria della ragion pratica, quella di una «vita etica». Questa però intesa in modo effettivamente analogo alla singola vita etica. Parimenti dunque una vita di «rinnovamento» scaturita dalla propria volontà dovrebbe assumere la forma di una vera umanità nel senso della ragion pratica, quindi dovrebbe dare alla propria cultura la forma di una «cultura veramente umana»⁷⁷. Questo ideale di cultura si trova formulato anche alla fine della *Krisis*, quando Husserl, guardando all'«infinità della vita e degli sforzi verso la ragione»⁷⁸ sottolinea che la ragione (come l'elemento specifico dell'uomo in quanto essere che vive in attività e abitudini personali) indica «proprio ciò verso cui l'uomo in quanto uomo tende nel suo intimo»⁷⁹. Ciò considerato, Husserl può rilevare, all'interno del progetto della sua fenomenologia della *Lebenswelt*, che «l'essere dell'uomo implica un essere teleologico e un dover-essere e che questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico»⁸⁰. Ciò che qui Husserl propaga come fine etico della sua fenomenologia della *Lebenswelt* è, come egli stesso dice, l'«idea dell'autonomia, [quindi l'] idea di una determinazione della volontà di plasmare

74 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, in *Husserliana* Bd. XVII, Dordrecht 1989, p. 27.

75 E. W. Orth, *op. cit.*, p. 143.

76 *Ibidem*.

77 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, cit., p. 22.

78 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 275 (trad. it. cit. p. 290).

79 *Ibidem*.

80 *Ibidem*.

la vita personale nell'unità sintetica di una vita nella dimensione di una responsabilità universale di sé»⁸¹.

Ciò che qui potrebbe essere definito come un ideale di cultura è in altre parole una forma di *Lebenswelt* di grado più alto. Per essa vale il fatto che in essa la fede nella ragione condiziona e determina la cultura. Non si intende tuttavia una ragione squisitamente scientifica, una razionalità plasmata in senso tecnologico. Infatti la fede universale nella ragione richiesta da Husserl ha il suo fondamento nel fatto che la cultura come grado più alto della *Lebenswelt* sa che il suo *telos* non è altro che la ragione stessa che si insedia, nell'attuazione concreta, come fede universale nella ragione e che quindi si assume la responsabilità nei confronti del mondo. Se la ragione è in questo senso il *telos* della vita umana, si apre per Husserl il ritorno fenomenologico alla *Lebenswelt* e con ciò la sua significatività vitale come presupposto necessario per una forma più elevata di vita umana. Unitamente a ciò, tuttavia, una fenomenologia della *Lebenswelt* dischiude quello spazio morale in cui è l'autoriflessione che la filosofia compie sulle proprie capacità attuative in quanto ragione responsabile di sé e del mondo a condurre fuori dalla crisi attuale. Un tale concetto di una ragione significativa per la vita risulterebbe accessibile anche al progetto heideggeriano di una fenomenologia ermeneutica della vita. Ma questo sarebbe il compito di un altro contributo.

(Traduzione di Raffaele Mirelli e Andrea Le Moli⁸²)

81 Ivi, p. 272 (trad. it. cit. p. 287).

82 La traduzione dell'*introduzione* e della parte I è di R. Mirelli, quella della parte II è di A. Le Moli.