

L'argomento fondamentale che Husserl tratta nella seconda lezione è la *critica della conoscenza*, quale sia il suo oggetto e come dovrebbe essere condotta. Essa corrisponde ad una autocomprensione scientifica della conoscenza, ovvero vuole indagare cosa sia la conoscenza nella sua essenza e cosa sia insito nel suo rapporto con le varie oggettualità, senza riferirsi a conoscenze già date preventivamente.¹

Per fare questo si deve assegnare un *indice di questionabilità* a ogni natura fisica, ogni natura psichica, ogni *io umano* e tutto ciò che ad esso si riferisce. Questo processo è definito da Husserl l'*εποχή*-l'*èpoké*- riprendendo un termine usato dai filosofi scettici antichi. L'*èpoké* corrisponde alla sospensione del giudizio sul mondo senza ammettere la validità di alcuna conoscenza già data. Ciò non corrisponde ad annullare il mondo o a dubitare della sua esistenza, ma semplicemente di non accettare la validità conoscitiva di ciò che è già-dato.²

L'*èpoké* deve essere continua e non solo una premessa, poiché deve caratterizzare tutto il processo della critica. Nulla di ciò che è già dato deve essere accettato come valido. Solo una conoscenza che si dà a sé stessa durante la critica può essere accettata. Tale conoscenza deve essere totalmente certa e indubitabile e deve dunque riferirsi ad un essere assolutamente dato e non enigmatico, in cui ogni domanda trova la sua risposta³.

Dunque, Husserl ritorna al dubbio cartesiano, ma lo reinterpreta. Già Sant'Agostino, Campanella e Cartesio avevano dimostrato che non si può mettere tutto in dubbio senza cadere in contraddizione, poiché si deve ammettere il proprio dubbio e il proprio pensiero e quindi la propria esistenza. Husserl estende questo ragionamento a tutti i vissuti della coscienza, affermando che ogni percezione è indubitabile. Si possono mettere in dubbio i contenuti di una percezione, la validità, la fondatezza, il contenuto dell'oggetto percepito, ma affinché ciò sia possibile io devo ammettere la percezione.

Comunque io percepisca, rappresenti, giudichi, inferisca, comunque possano stare qui le cose relativamente alla sicurezza o insicurezza di questi atti, alla loro oggettualità o mancanza d'oggetto, rispetto al percepire è assolutamente chiaro e certo che io percepisco questo o quest'altro, rispetto al giudizio che io faccio questo o quest'altro giudizio, e così via.⁴

I vari atti della coscienza mi si danno alla coscienza assolutamente come fenomeni, nel momento che questi atti sono posti *in un puro guardare*. Non si tratta in questo modo di giungere a certezze assolute o sostanziali, ma di analizzare tutti i vissuti della coscienza come datità assolute, come fenomeni della coscienza. Non si tratta di analizzare cosa mi è dato, ma come mi è dato. Dunque, ogni vissuto dell'intelletto può essere ridotto a oggetto di un puro guardare e in tale puro guardare esso costituisce datità assoluta.⁵

Si può analizzare cosa sia effettivamente l'essere percepito nella percezione, che è oggetto del puro guardare, ma per poter fare ciò bisogna ammettere la percezione come un dato assoluto, come un *questo-qui* che non può essere dubitato. Ciò rimane valido anche nel caso che qualcosa venisse immaginato, poiché in questo caso è l'atto dell'immaginazione a fornirmi il dato assoluto.⁶

È grazie a questa sfera di datità assoluta che è possibile arrivare ad una gnoseologia, ovvero una scienza che studia la conoscenza nella sua essenza. Tale scienza intende portare la conoscenza ad un livello di

¹ E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 54

² *Ivi*, pp. 54-55

³ *Ivi*, p. 55

⁴ *Ivi*, pp. 55-56.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 58

chiarezza essenziale, prescindendo dalle altre scienze di carattere psicologico o naturale. Dunque, la critica della conoscenza non è una scienza di tipo naturale, ma una scienza che vuole rendere evidente l'essenza della conoscenza e la fondatezza di tale essenza, portandola a *immediata datità diretta*.⁷

A seguito di questa trattazione, troviamo la *Ripetizione e integrazione*, in cui quanto detto finora viene ribadito ed espanso.

La scienza naturale non riesce a spiegare la relazione fra la conoscenza e le oggettualità a cui essa si riferisce, ovvero il rapporto fra la realtà oggettiva in sé e i modelli ideali attraverso cui la realtà viene studiata. La critica della conoscenza nasce proprio per risolvere tale problematica e da essa dipendono la possibilità di qualsiasi metafisica, ovvero di una scienza dell'essere in senso assoluto.⁸

Ma se la critica della conoscenza non può accettare la validità di qualsiasi conoscenza né all'inizio né come continuazione per il processo stesso della critica, come può questa critica dirsi una scienza? Husserl chiarisce che la critica può darsi conoscenza da sé, senza dover accettare alcuna conoscenza già data, senza doverla dedurre da altro. L'*immanenza* di questa conoscenza la rende adatta per essere il fondamento della critica. Inoltre, questa immanenza è proprio il carattere di qualsiasi conoscenza gnoseologica, poiché fondare la gnoseologia sulla psicologia o su qualsiasi altra scienza che trascende la gnoseologia stessa è un *nonsens*.⁹

Lorenzo Santoni

Impostate tali riflessioni, Husserl ripropone a questo punto il problema della conoscenza: la domanda centrale, attorno a cui orbitano le argomentazioni di Husserl in questa seconda parte della seconda lezione, riguarda il chiarimento di come sia possibile la conoscenza, ponendo in essere l'indagine fenomenologica come indagine che si rivolge ad un mondo trascendente.

Husserl inizia con la questione dell'individuazione di un "punto di partenza" solido per la gnoseologia. Il filosofo elabora una possibile *messa in discussione* della gnoseologia, proponendo un'argomentazione fallace, solo apparentemente valida, per poi mostrare la debolezza teoretica della suddetta argomentazione. Se si ricerca una conoscenza da cui iniziare, una conoscenza certa su cui fare affidamento, necessariamente si dovrà partire da una conoscenza *x* iniziale, ma tale conoscenza deve essere messa in discussione in quanto conoscenza, dunque il suddetto "punto di partenza" è continuamente rinviato a una conoscenza sempre precedente rispetto a quella attuale, che viene messa in discussione dalla gnoseologia. Questa argomentazione vorrebbe dimostrare l'impossibilità di un cominciamento della gnoseologia, continuamente costretta ad esercitare il dubbio su una conoscenza. Husserl fa riferimento ad una "vaga genericità"¹⁰ del ragionamento sopra esposto, precisando che mettere in discussione la conoscenza non significa *negare* la conoscenza in sé e la sua esistenza, significa invece mettere in discussione il *contenuto* di una conoscenza, evidenziandone un problema. Esercitando il dubbio su una conoscenza quindi, non si esercita il dubbio *sulla conoscenza gnoseologica*, si esercita il dubbio su un oggetto. Anche nel caso in cui l'enigmaticità e la problematicità della conoscenza investano un ampio ambito di conoscenze, si possono sempre individuare delle conoscenze che resistono a tale problematicità, mostrandosi solide.

Nella sua critica della conoscenza, Husserl procede analizzando il motivo di "tanto imbarazzo"¹¹ dinanzi alla questione della possibilità di conoscenza. La problematicità risiede nel concetto di *trascendenza*: essendo la coscienza una coscienza *di* qualcosa, questo qualcosa trascende sempre la coscienza stessa.

La trascendenza è il cuore della critica gnoseologica di Husserl, perché è problematica: nel suo "prendere di mira" gli oggetti della conoscenza, ossia nell'atto dell'intenzionalità, la coscienza è

⁷ *Ivi*, p. 59

⁸ *Ivi*, pp. 59-60

⁹ *Ivi*, pp. 60-61

¹⁰ *Ivi*, p. 62.

¹¹ *Ibidem*.

trascendente perché vuole cogliere aspetti che non sono contenuti nell'oggetto. Husserl distingue a tal proposito due tipi di trascendenza, il primo tipo analizzato è definibile *trascendenza materiale*. Nell'intenzionalità non è mai contenuto *materialmente* l'oggetto intenzionato; l'intenzionalità, riconosce Husserl, ha una sua materialità, ma questa materialità non è quella dell'oggetto. Dunque la coscienza va oltre la materialità immanente dell'oggetto.

La seconda trascendenza, la *trascendenza indiretta*, riguarda "il comportamento" assunto dalla coscienza nel momento in cui intenziona un oggetto. La "datità assoluta"¹² è l'oggettualità chiarissima di un qualcosa che si pone dinanzi alla coscienza in modo evidente. Qualunque oggetto, la sua esistenza, il fatto che esso è, è assolutamente certo, è datità, ma nel momento in cui la coscienza si rivolge al suddetto oggetto, secondo Husserl, possiamo individuare un secondo tipo di trascendenza, quella che va oltre tale datità. Infatti nel momento in cui si conosce un oggetto, per Husserl, si va sempre oltre tale oggetto intenzionato, e dunque si intenziona anche ciò che evidentemente non si dà con la chiarezza e l'evidenza dell'oggetto verso cui la coscienza si rivolge. Se si percepisce un tavolo (esempio non di Husserl, ma esposto nelle *note*), il piano del tavolo è la datità a cui ci si rivolge, è ciò che viene intenzionato e che è assolutamente certo; in tale atto conoscitivo tuttavia, la coscienza intenziona anche le gambe del tavolo ritenendole percettivamente certe. Tuttavia le gambe del tavolo *trascendono* la datità oggettuale del tavolo, dunque la coscienza va oltre l'oggetto e pone *qualcosa di non percepito* come se fosse percettivamente certo e dato, pur non essendo datità. Questo tipo di trascendenza evidentemente chiama in causa e si contrappone all'immanenza dell'oggetto intenzionato, poiché suppone e considera come *certo* un aspetto di quell'oggettualità, pur non essendo tale aspetto *dato*.

Husserl si chiede come sia possibile che la conoscenza ponga qualcosa come esistente, qualcosa che tuttavia non è dato nell'atto intenzionale della coscienza.

Viene definito "errore fatale"¹³ intendere in modo equivoco la trascendenza. È un rischio per una scienza fenomenologica, anzi ne sancisce l'impossibilità teoretica, affermare che l'essenza è *sempre* trascendente rispetto all'atto intenzionale. Dunque la cosa non è riconducibile all'atto intenzionale che la intenziona, bensì la trascende. Ossia, ogni materialità, in quanto trascendente, è enigmatica. Ovviamente questo tipo di ragionamento dà per scontato che via soltanto una trascendenza materiale. Colui che ritiene che l'oggettualità data nella sua materialità sia l'unico aspetto certo, indubbio ed evidente dell'atto della coscienza, concepisce inevitabilmente come *problematico* ciò che non rientra in questa datità evidente, ovvero ciò che la trascende.

Tuttavia, riconosce Husserl, si tratta di affrontare il tema della trascendenza non ponendo in essere il trascendente come *già dato*, ma esercitando una domanda circa il *come* è possibile che la coscienza colga il trascendente. Husserl si chiede *come la coscienza può cogliere* il trascendente, e non fa del trascendente un dato di fatto. Le scienze naturali invece fanno del trascendente qualcosa di già dato, non si interrogano sul come sia possibile la trascendenza del conoscere. Husserl dunque problematizza ciò che era sempre stato dato per scontato: la possibilità della conoscenza trascendente, che va cioè oltre la datità materiale dell'oggetto.

Da ciò ne deriva, ed Husserl lo esplicita subito dopo, che la critica della gnoseologia non può edificarsi sulla scienza naturale, che procede con le sue teorie basandosi continuamente su aspetti che non sono dati, e dunque trascendenti, senza porre in essere la possibilità di questo conoscere trascendente. La scienza ha sempre *di fatto* costruito le sue teorie, tuttavia non ci dice nulla sulla conoscenza trascendente. Il sapere scientifico dunque assume come enigmatico quel mondo trascendente su cui si basa, senza tuttavia capirlo.

(Nel momento in cui Husserl non si interroga sulle verità delle scienze obiettive, sulla fattualità della veridicità delle teorie scientifiche, ma si interroga sul come sia possibile il sapere trascendente, possiamo parlare, in parallelismo con Kant, di "deduzione trascendentale del sapere trascendente"?)

¹² *Ivi*, p. 64.

¹³ *Ibidem*.

Ponendo in essere la realtà della conoscenza trascendente, la realtà delle verità scientifiche, sfugge tuttavia, anche se ci basassimo sulla totalità di questo sapere trascendente, quale sia il rapporto con la trascendenza. Essere consapevoli della trascendenza, secondo Husserl, ha un carattere analitico: “esiste in me un sapere del trascendente”¹⁴, come scrive il filosofo, è affermazione ovvia e non chiarisce l’aspetto del *come*. Dunque le intere conoscenze trascendenti delle scienze devono essere messe tra parentesi poiché non dicono nulla circa il rapporto tra la conoscenza e l’oggetto trascendente, che è appunto lo scopo della critica gnoseologica condotta da Husserl in queste pagine. La scienza è ben consapevole della possibilità del trascendente, lo garantisce appunto il sapere scientifico, ma non può andare oltre questo lontano sapere dell’esistenza. Chi asserisce dunque che la conoscenza è senza dubbio trascendente, perché *coglie* un oggetto trascendente, non può tuttavia spiegare il significato di questo *cogliere*. Evidentemente si suppone che c’è una *possibile* unità e relazione tra conoscenza e oggetto, ma tale possibilità è trascendente essa stessa, in quanto non data. Affinché sia data, spiega Husserl, ovvero affinché si chiarisca come sia possibile un sapere trascendente, è necessario che tale cogliimento dell’oggetto trascendente sia “guardato”¹⁵. Questo è proprio ciò che le scienze *non* fanno, è ciò a cui deve ambire invece la critica della conoscenza. Il sapere scientifico nei suoi aspetti qualitativi e quantitativi si comporta, nei confronti del trascendente, come un sordo alla nascita che tenti di ricostruire le proprietà dei suoni e delle melodie. È evidente, spiega Husserl, il fatto che un individuo sordo sappia dell’esistenza dei suoni, ma non riuscirebbe un tale individuo a *conoscere* tali suoni a partire dal suo mero sapere della loro esistenza.

Husserl distingue a questo punto, ed è proprio tale ragionamento ciò a cui conducono le precedenti argomentazioni su trascendenza e conoscenza, l’*esistenza dal come sia possibile il darsi di quest’esistenza*. L’indagine sul *come* non potrà cioè fare affidamento su un sapere già dato circa il trascendente, perché il trascendente è un *saputo*, non è un *guardato*: le scienze solide sanno il trascendente, ma non sanno la relazione tra oggetto e conoscenza. “*Il guardare non si lascia dimostrare o dedurre*”¹⁶, scrive Husserl. Dunque noi possiamo anche esser certi dell’esistenza del trascendente, esistenza che poi garantisce la solidità di certe scienze, ma a partire da tale mondo trascendente di sapere non possiamo illuderci di gettar luce circa la possibilità del trascendente. Dovremmo dunque rivolgerci a questo mondo trascendente, guardare il rapporto tra il conoscere e la trascendenza.

La fenomenologia vuole appunto rivolgersi alle cose come sono, nella loro essenzialità, è un puro guardare. Dunque, esplicita Husserl, lo “*sguardo naturale*” sulle cose del mondo non è sufficiente per cogliere le essenze, poiché lo scienziato nel conoscere cade in una sorta di oblio inconscio: dimentica l’atto intenzionale e si rivolge soltanto all’oggetto trascendente. L’oggetto in sé e per sé è come dimenticato. Per questo è necessario esercitare l’*epochè*, cioè mettere tra parentesi e sospendere gnoseologicamente le cose nei loro aspetti “naturali”, e pur rimanendo convinti di questi aspetti, dobbiamo “lasciarli da parte”, e concentrarci solo sull’atto intenzionale. È l’inizio della fenomenologia.

¹⁴ *Ivi*, p. 66.

¹⁵ *Ivi*, p. 67.

¹⁶ *Ivi*, p. 68.