

Edmund Husserl, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di Paolo Volontè, Bompiani, Milano 2000.

“Fenomenologia e teoria della conoscenza” è un saggio redatto da Edmund Husserl nel 1917 di cui si ha la prima pubblicazione, in lingua italiana, nell'edizione Bompiani Testi a fronte, realizzata nel maggio 2000 a cura dell'esperto del pensiero husserliano Paolo Volontè sulla base dell'edizione critica stabilita da Th. Nenon e H. R. Sepp nel 1987, pubblicata nel vol. XXV della collana “Husserliana” e condotta sul testo stenografato conservato nell'Archivio Husserl di Lovanio. Quest'ultimo, pur essendo esaustivo nei contenuti e nel filo argomentativo, non è una stesura pronta per la stampa a causa della spigolosità di taluni periodi e di errori di Husserl non corretti.

La traduzione ha pertanto smussato le principali spigolosità del testo tedesco e corretto gli errori in questione, cercando di offrire al lettore un testo lineare e facilmente comprensibile.

“Fenomenologia e teoria della conoscenza” rappresenta un ulteriore tentativo di introdurre alla logica di fondo della filosofia fenomenologica un lettore estraneo ma allo stesso tempo esperto delle problematiche filosofiche più generali.

Questa informazione ci fa comprendere perché il titolo con cui il filosofo moravo aveva a suo tempo archiviato tra i propri appunti questo testo è “Fenomenologia e teoria della conoscenza (per principianti)”, dove il termine principianti non è da intendersi come riferito a principianti della filosofia ma a principianti della fenomenologia, di cui tra l'altro lo stesso Husserl si sente parte integrante.

Il saggio è dunque un'opera divulgativa in cui l'impegno richiesto al lettore è intenso e non comune. Da qui deriva l'abitudine della produzione filosofica dell'autore a pubblicare delle introduzioni alla fenomenologia, quali sono il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, le *Meditazioni cartesiane* e la *Crisi delle Scienze europee*, senza mai giungere ad una sua trattazione estesa. Il vantaggio offerto dallo scritto è dunque quello di una stringatezza che non si incontra in quasi nessun'altra opera stilata da Husserl.

Ora per comprendere i fondamenti del pensiero husserliano sottesi a “Fenomenologia e teoria della conoscenza” è necessario esplicitare le circostanze in cui esso matura.

Il 9 febbraio del 1916 Edmund Husserl, all'età di 56 anni, viene nominato professore di filosofia presso l'Università di Friburgo, così dalla piccola ed isolata Gottinga si trasferisce in uno dei maggiori centri di filosofia tedesca. Il regolamento allora prevedeva che ogni nuovo docente, entro un anno dall'assunzione dell'incarico, tenesse una conferenza inaugurale che segnava l'ingresso formale all'interno del corpo accademico.

Di conseguenza, nell'inverno compreso tra il 1916 e il 1917, Husserl comincia a ricercare il materiale da utilizzare in funzione del suo discorso, materiale che confluisce in due saggi tra loro connessi e intitolati rispettivamente "Fenomenologia e Psicologia" e "Fenomenologia e teoria della conoscenza". I titoli di entrambi i saggi fanno comprendere quale è l'intento di Husserl: presentare la nuova disciplina filosofica della fenomenologia rendendola comprensibile al pubblico per analogia e differenziazione rispetto a due discipline assai note e ad essa affini, quali appunto sono la psicologia e la teoria della conoscenza.

Questo approccio ha alle sue spalle una storia lunga e travagliata che ha inizio con la prima opera significativa di Husserl comparsa nel 1891 sotto il titolo di "Filosofia dell'aritmetica" in cui egli si pone l'obiettivo di andare ad indagare il tessuto connettivo logico della conoscenza, ovvero i fondamenti di quelle leggi che ci spingono a ritenere alcune conoscenze valide e altre no. Nella "Filosofia dell'aritmetica", dove il tutto è naturalmente circoscritto ai concetti elementari dell'aritmetica, il filosofo perviene alla conclusione secondo cui per comprendere la formazione di tali concetti è necessario indagare le operazioni della psiche del soggetto che di essi ne fa uso.

Con la comparsa tra il 1900 e il 1901 delle "Ricerche logiche", la questione è estesa all'intero sapere umano.

In quest'opera, coerentemente con l'impostazione precedentemente delineata nella "Filosofia dell'aritmetica", Husserl dichiara che per comprendere tutti i concetti della logica è necessario che essi vengano spiegati facendo ricorso ad un'analisi dei vissuti coscienziali del soggetto.

Egli si espone in questo modo fin troppo direttamente all'accusa di voler ridurre la logica alla psicologia, di voler cioè fondare le leggi della logica sui dati empirici dell'osservazione psicologica.

In realtà non vi è nulla di più lontano dall'intento di Husserl che non si stancò mai di ribadire l'incompatibilità tra la logica, quale scienza puramente razionale, e la psicologia, quale scienza puramente empirica.

Emerge chiaramente la difficoltà di far percepire alla comunità scientifica la particolare posizione in cui si va a collocare l'approccio fenomenologico husserliano che deve essere inteso come uno studio delle condizioni a priori,

ovvero coscienziali, del conoscere e non come uno studio empirico o anche razionale della psiche umana.

In Germania, nel periodo a cavallo tra il XIX ed il XX secolo, questa differenza è però tutt'altro che scontata dal momento che l'intera università tedesca è dominata da rappresentanti di scuole filosofico-psicologiche, soprattutto di matrice neokantiana, che essendo state protagoniste della nascita della psicologia come autonoma scienza empirica sono portate a ritenere che ogni questione filosofica fondamentale possa essere risolta facendo appello ai metodi e alle concettualizzazioni della psicologia.

Non sorprende dunque che la nuova disciplina filosofica viene fraintesa con una sorta di psicologia innovativa.

Fin dal principio Husserl è costretto a difendere la sua fenomenologia dell'intenzionalità della coscienza da coloro che la vedono come una nuova forma di psicologismo; già nel saggio introduttivo alle ricerche logiche, i "Prolegomeni per una logica pura", l'autore si premura di definire il compito della fenomenologia per opposizione allo psicologismo. L'opera, tuttavia, non sortisce l'effetto sperato.

Date queste circostanze storiche Husserl, di cui sono noti il carattere permaloso e le manie di persecuzione, avvia una polemica piuttosto violenta contro tutti coloro che non sembrano in grado di comprendere il carattere rigorosamente razionale e filosofico della sua fenomenologia. L'occasione gli è offerta nel 1911 dalla stesura di un articolo intitolato "La filosofia come scienza rigorosa" che egli, in quanto membro del comitato scientifico, è chiamato a realizzare per la neonata rivista *Logos*.

Per comprendere la logica dello scritto bisogna tener presente che viene pensato e steso per un pubblico neokantiano, abituato ad una concezione criticista del compito e dei fini della ricerca filosofica.

La constatazione da cui Husserl muove nell'articolo è quella secondo cui la filosofia non è riuscita a soddisfare la pretesa di porsi come scienza rigorosa e pertanto su come poter ovviare a questa sua lacuna.

Egli parte col dire che, ai suoi tempi, la filosofia gli sembrava seguire sostanzialmente due strade per recuperare e fissare il suo carattere di scienza rigorosa: quella dello storicismo originatosi da Dilthey, che si pone contro il principio secondo cui un sapere per definirsi scientifico deve necessariamente rifarsi ai metodi delle scienze naturali e per converso ricerca le condizioni di possibilità attraverso cui la conoscenza storica diviene disciplina scientifica, e quella del naturalismo di matrice positivista, che riduce tutte le questioni relative al sapere e alla conoscenza alla psicologia e crede di poter affrontare lo studio della natura umana, in particolare della psiche, sulla base di quei

metodi e criteri che avevano dato buona prova di sé nello studio dei fatti naturali. Successivamente Husserl prende le distanze da entrambe le dottrine sostenendo che né l'una né l'altra avvicinano di un solo passo la filosofia all'ideale di scienza rigorosa.

Lo storicismo ricade infatti in una forma di scetticismo, assolutizzando la vita empirica dello spirito e delle sue formazioni storicamente date; il naturalismo risulta basato su un paradosso, quello di voler fondare un sapere rigoroso come la filosofia su una scienza di dati di fatto come la psicologia.

In entrambi i casi il sapere che scaturisce è contingente e condizionato per nulla carico di quell'oggettività a cui deve aspirare.

Inoltre, deciso a porre fine una volta per tutte al fraintendimento che aveva sempre gravato sulla sua fenomenologia, Husserl cerca di chiarire l'assurdità di una teoria della conoscenza fondata sulla psicologia esponendo nella pubblicazione redatta per la rivista *Logos* una tesi che diverrà un nodo centrale del suo pensiero. Ammette che di fronte alla realtà data nell'esperienza ci si può porre in due atteggiamenti diversi e inconciliabili tra loro; l'atteggiamento del realismo ingenuo con cui si accetta come ovvia l'esistenza del mondo e ci si limita ad indagare il modo in cui il mondo funziona e l'atteggiamento critico in cui ci si domanda se l'esistenza del mondo sia reale o solo apparente, o meglio a che condizioni avviene che noi assumiamo come reale l'esistenza del mondo.

Il primo è quell'atteggiamento assunto dagli esseri umani nell'esistenza quotidiana e poi trasmesso alle scienze positive che, in quanto scienze empiriche, si basano sull'assunto che ciò che appare all'esperienza è qualcosa di attendibile. Il secondo è invece quello tipico della filosofia ed in particolare della teoria della conoscenza che mette in dubbio ciò che nell'atteggiamento naturale viene dato per scontato.

Conseguentemente tutte le scienze empiriche, tra cui la psicologia, e la teoria della conoscenza sono due ambiti del sapere totalmente diversi che pur avendo il medesimo oggetto di indagine lo esaminano in maniera differente. L'oggetto in questione sono i vissuti di coscienza che vengono intesi dalla psicologia come dei fatti psichici, cioè come riscontrabili all'interno del mondo naturale, mentre dalla teoria della conoscenza come forme a priori del modularsi della coscienza stessa.

Inoltre dire che psicologia e teoria della conoscenza condividono il medesimo oggetto di indagine è vero solo in senso figurato; i vissuti di coscienza di cui si occupa la psicologia si danno mediante un'esperienza trascendente e vengono colti prospetticamente e in quanto situati nella dimensione spaziotemporale, mentre i vissuti di coscienza di cui si occupa la teoria della

conoscenza si danno in un'esperienza immanente, ciò significa che non vengono colti né prospetticamente né in quanto calati nella causalità ma immediatamente nella loro essenza in un'esperienza singola.

La teoria della conoscenza così intesa è sì scienza della coscienza ma non psicologia, piuttosto fenomenologia della coscienza contrapposta alla scienza naturale della coscienza. Infine, Husserl puntualizza che quanto appena detto non implica che si possa giungere ad identificare la fenomenologia con la psicologia razionale, quale scienza eidetica della regione psichica; un conto è andare ad elaborare delle leggi che valgono per ogni ente psichico, come fa la psicologia, un altro è invece occuparsi della coscienza quale sede di fenomeni puri, come fa la fenomenologia.

Sebbene le operazioni svolte dalle due discipline siano molto simili, ineliminabile resta la distinzione nel loro atteggiamento: si tratta della differenza che sussiste tra un qualunque sapere eidetico e un sapere eidetico purificato mediante la riduzione trascendentale. Il primo resta inevitabilmente soggetto alla possibilità dell'errore nella misura in cui le leggi che determina sono leggi che valgono per una natura posta come esistente, dunque soggetta al rischio dell'annullamento, mentre il secondo essendo un sapere eidetico trascendentalmente ridotto è un sapere apodittico, sicuro da ogni obiezione.

La polemica verso lo storicismo non suscita discussioni e risentimenti invece quella rivolta contro il naturalismo, e in concreto contro lo psicologismo, avvia un vasto dibattito pubblico che trova spazio sulle principali riviste dell'epoca, e che è ancora viva quando qualche anno dopo Husserl sta preparando la conferenza inaugurale per Friburgo.

Il tono del saggio redatto per *Logos* è, se letto con occhi di uno psicologo o di un filosofo psicologista, ostile ed irritante e non sorprende dunque che esso abbia scatenato una polemica vivace e a tratti anche aspra in cui emergono, richiamando l'attenzione di Husserl, gli studiosi August Messer e Theodore Elsenhans.

Messer, rappresentante della corrente realista del neokantismo, nel 1912 pubblica un articolo di recensione-critica del saggio di Husserl in cui da un lato valorizza ciò che reputa accettabile del discorso del suo antagonista mentre dall'altro afferma di non comprendere i motivi della contrapposizione da lui operata tra psicologia e fenomenologia. Egli scorge un tratto unificante tra l'attività dello psicologo e quella del fenomenologo dal momento che entrambi sono lanciati alla ricerca di leggi generali da applicare alla conoscenza della realtà empirica. Contemporaneamente vedono la luce le husserliane "Idee per una fenomenologia pura e una filosofia

fenomenologica”, dove in una nota il filosofo moravo accusa Messer di aver frainteso il senso delle sue esposizioni.

Messer, non facendosi coinvolgere nella polemica dalla mancanza di tatto mostrata da Husserl, pubblica un altro articolo in cui ammette di non aver compreso il senso della fenomenologia a causa della stringatezza delle indicazioni fino ad allora fornite e ribadisce che, a suo avviso, la differenza esistente fra psicologia e fenomenologia è più sottile e meno necessaria di quanto lo stesso Husserl crede.

Messer sostiene che la fenomenologia pur non essendo una scienza empirica è comunque una scienza di dati di fatto, dal momento che parte dai fatti e non dalle teorie, e che ciò che deve determinare sono i fatti sebbene ad essa non interessino i singoli fatti ma la loro essenza.

In questo modo per Husserl il fraintendimento non è minimamente accantonato, per converso scrive in un appunto che Messer non ha capito una sola parola delle sue argomentazioni di principio.

Il motivo di un giudizio così drastico viene spiegato nell'abbozzo ad una lettera che Husserl avrebbe voluto inviare allo stesso Messer in cui sostiene che il suo errore sta nel non aver compreso che l'opposizione tra generale e singolare non corrisponde all'opposizione essenza e non essenza. Un conto è infatti andare ad individuare delle leggi che valgono in modo generale, un altro e individuare proprietà e distinzioni di tipo eidetico. Queste ultime sono valide anche qualora tutte le osservazioni e gli esperimenti fatti da uno psicologo siano errati o completamente inesistenti poiché i contenuti della fenomenologia hanno la medesima indipendenza rispetto all'esperienza di tutte le altre scienze identiche. Le leggi generali individuate dalla psicologia o da qualunque altra scienza empirica sono invece leggi valide solo ed esclusivamente se confortate dall'osservazione empirica.

Elsenhans interviene invece nel 1915 con la pubblicazione di un saggio piuttosto articolato in cui affronta la questione relativa al rapporto esistente fra fenomenologia husserliana, psicologia e teoria della conoscenza.

Negli esiti la posizione da lui assunta non è poi così diversa da quella di Messer anche se, a differenza di quest'ultimo, elabora obiezioni di fondo che muovono da una critica radicale della concezione fenomenologica.

A suo avviso, il limite della fenomenologia risiede nell'affermazione secondo cui essa è un afferramento di dati che avviene attraverso un procedimento che deve essere tenuto distinto da ogni forma di esperienza. Elsenhans argomenta questa tesi presentando una distinzione tra matematica e fenomenologia ed affermando che la prima, alla quale tra l'altro Husserl fa frequentemente riferimento, è una scienza non empirica e dunque è naturale

che le sue oggettualità non traggano nulla dall'esperienza, contrariamente dal momento che le oggettualità della fenomenologia vengono descritte come oggetto di un afferramento intuitivo, che le coglie nella loro piena concretezza, è impossibile sostenere la non empiria della fenomenologia.

Quest'ultima appare come una dottrina mistagogica che vuol indirizzare i nuovi adepti ad una particolare visione del mondo grazie alla quale diviene possibile cogliere le essenze, un qualcosa che per la pura riflessione filosofica è impossibile.

Bisogna tuttavia tener presente che la posizione assunta da Elsenhans è fortemente condizionata dal contesto storico-filosofico in cui si sviluppa, ovvero quello del neokantismo, per il quale un'intuizione non empirica risulta inconcepibile.

Nonostante Husserl non risponda direttamente alle accuse rivoltegli da Elsenhans, queste ultime sommate a quelle di Messer e a quelle di Cohen, lo rendono consapevole del fatto che la sua fenomenologia non è stata recepita nel modo in cui egli avrebbe voluto.

Nel 1917 si assiste poi alla comparsa sui *Kant-Studien*, la stessa rivista su cui viene pubblicato il saggio di Elsenhans, di un articolo critico redatto da Linke che si scaglia contro il suo collega neokantiano in difesa del carattere non empirico della fenomenologia.

La rivista concede ad Elsenhans la possibilità di replicare e da questo momento in poi prende avvio una disputa riguardo al significato dei termini "datità" ed "esperienza" nel pensiero di Kant e nella teoria fenomenologica. I responsabili dei *Kant-Studien* chiedono perciò a Husserl di intervenire in prima persona per chiarire la propria posizione a riguardo. Quest'ultimo anziché dare una risposta diretta opta per la pubblicazione di un saggio sull'argomento.

Di saggi a quel tempo Husserl ne aveva a disposizione ben due, ovvero quelli redatti in occasione della sua conferenza inaugurale, che sotto consiglio di Edith Stein, sua assistente universitaria, decide di pubblicare con qualche aggiustamento in risposta ad Elsenhans.

In un secondo momento sembra invece prediligere una loro pubblicazione senza modifiche ma con l'aggiunta di un'appendice, la cui redazione è affidata alla stessa Edith Stein, che avrebbe dovuto contenere le risposte alle critiche rivoltegli non solo da Elsenhans ma anche da Messer.

Neanche questa soluzione sembra convincere Husserl, il tempo passa, e della pubblicazione dei due saggi non se ne fa nulla. Probabilmente egli non vede la necessità di intervenire in una polemica dettata da corporativismi disciplinari, ancor di più in un periodo in cui la tendenza a ridurre la filosofia alla psicologia era oramai in declino.

Dopo aver compreso il background in cui si colloca la stesura del saggio “Fenomenologia e teoria della conoscenza” passiamo ad una sua analisi dettagliata.

Husserl effettuando un rimando al saggio “Fenomenologia e Psicologia”, che come già detto viene concepito e realizzato in parallelo a questo scritto, afferma innanzitutto che “sotto la spinta di motivazioni gnoseologiche, nella lotta contro lo psicologismo logico e, per estensione, contro quello gnoseologico, [...] è possibile liberare il campo di una dottrina eidetica descrittiva della coscienza, svilupparne il metodo e acquisire così il campo della fenomenologia” (Husserl, 1911-1921, pp. 123-124).

Successivamente spiega che le imperfezioni dei primordi delle ricerche della scienza spingono la riflessione ad occuparsi della ragione quale facoltà specifica della scienza, nonché della peculiarità e del diritto di quest’ultima di poter valere come una teoria oggettivamente valida.

La ragione, quale facoltà specifica della teoresi, viene così concepita come contrapposta alla sensibilità.

La ragione esige infatti delle determinazioni d’essere contrastanti con quelle di origine sensibile; essa procede attraverso enunciati di tipo oggettivo mentre la sensibilità attraverso enunciati di tipo soggettivo.

In virtù di questa sua caratteristica, la ragione comincia a godere di una maggiore autorità e per converso le determinazioni sensibili vengono degradate a mere apparenze sensoriali.

Con la pretesa di superiorità avanzata dalla facoltà della scienza è però in stridente contrasto il fatto che essa dà origine ad una molteplicità di teorie dell’oggettività tra loro inconciliabili.

Su questo limite risiedono i motivi di critica della ragione e della verità teoretica che da essa scaturisce.

La prima critica assume la forma del negazionismo scettico dei sofisti. Essi sostengono che la ragione non è l’organo di conoscenza di verità valide in modo oggettivo e che contrariamente non esistono verità oggettive ma solo verità sensibili, cioè meramente relative al soggetto.

La critica della ragione passa attraverso il principio della dialettica sofista secondo cui tutto può essere dimostrato e allo stesso tempo confutato. In altri termini, per ogni proposizione esistono verità teoretiche che la dimostrano e altrettante verità stringenti che la confutano.

Lottando per la propria sopravvivenza la ragione reagisce alla dialettica negativa dei sofisti dando origine ad una dialettica positiva, quella platonica. Con essa prende forma un’epistemologia, una teoria della teoria, una scienza dei principi e delle leggi di ogni teoria in generale, in cui Husserl vede celata

ed indivisa quell'importante distinzione tra noesi e noema che sono rispettivamente la funzione esercitata dalla ragione e l'oggetto in cui la funzione si palesa.

La grande prospettiva filosofica in cui Platone persegue una dottrina radicale del metodo della conoscenza viene immediatamente meno con i suoi successori, tanto più facilmente in quanto egli non è stato in grado di cogliere i punti germinali di una filosofia trascendentale.

Dopo Platone s'afferma infatti un'epistemologia rivolta solo ed esclusivamente all'oggetto intenzionale. Da questa attenzione indirizzata verso l'oggetto scaturiscono un'ontologia formale, che indaga l'oggetto indipendentemente dai suoi caratteri materiali, e un'otologia materiale, che indaga l'oggetto fisico nelle sue determinazioni spazio-temporali.

Un'autentica critica della ragione, cioè di una problematica diretta alla coscienza razionale stessa, è invece riscontrata da Husserl in Parmenide e ancor di più nell'efficace forma di negazionismo del sofista Gorgia.

Contro la tesi parmenidea dell'identità di pensiero ed essere, il cui senso è chiaramente che ciò che viene pensato e ciò che esiste realmente sono correlati inseparabili, Gorgia, intendendo l'essere nel senso naturale di essere oggettivo che sta al di là della coscienza, obietta che pensare equivale a rappresentare ma che il rappresentare non è ciò che viene rappresentato.

Se l'opinione del sofista è effettivamente che la soggettività conoscente resta sempre e necessariamente presso di sé e conseguentemente il termine conoscenza non può che indicare un decorso di manifestazioni oggettive, allora egli è per Husserl lo scopritore del problema critico-razionale della possibilità di una conoscenza trascendentale e solo la leggerezza con cui negazionisticamente lo accantona è degna di biasimo.

Il problema della conoscenza trascendente diviene una questione seria che determina l'intero sviluppo della filosofia successiva, ovvero la filosofia moderna inaugurata dalla "Meditationes" di René Descartes.

In esse Cartesio fonda la distinzione tra il cogito e le sue cogitationes ma purtroppo sbaglia nel porre il problema della trascendenza nella sua formulazione antropologica e non in quella radicale. Egli si domanda cioè com'è possibile al soggetto conoscente conoscere qualcosa che trascende la sua coscienza e non com'è possibile alla coscienza conoscente conoscere qualcosa che la trascende. Cartesio intende quindi la coscienza non come coscienza pura ma come coscienza dell'ego cogito senza, tra l'altro, considerare che il sé personale è qualcosa che viene esperito dalla coscienza pura e che in quanto tale è qualcosa che la trascende e su cui in linea di principio resta impregiudicata la possibilità del dubbio o del non essere.

Nei successivi sviluppi la formulazione di una teoria della conoscenza realmente radicale resta inappagata poiché si continuano a intendere il mondo e il proprio io come pre-dati. Ciò è già evidente in Locke che trasferisce il problema gnoseologico della trascendenza sul terreno naturalistico, giungendo a stabilire che la mente è come un foglio bianco sul quale l'intelletto scrive le idee fornite dall'esperienza. Di conseguenza, per l'empirista inglese, tutto ciò che esula dall'esperienza non è conoscibile.

È pur vero che con Hume il problema della trascendenza torna ad essere riproposto in maniera più radicale, dato che egli interpreta l'intera natura fisica e le sue forme d'esistenza come delle finzioni immanenti alla coscienza, cancellando così tutte le realtà naturali che la trascendono e facendo della coscienza l'unico campo dell'esistenza reale e realmente data, tuttavia la sua interpretazione non si limita ad ammettere solo l'esistenza di queste datità immanenti ma anche delle loro corrispettive facoltà psichiche, caratterizzate da leggi psicologiche quali l'associazione di idee e l'abitudine; in conclusione egli nel tentativo di superare il naturalismo e lo psicologismo finisce con il pervenire ad uno psicologismo di tipo positivistico, che non di meno opera con delle trascendenze.

Infine, c'è Kant che rimarrà sempre distante dal problema radicale della conoscenza poiché elabora un'ipotesi gnoseologica, quella relativa al ribaltamento di rapporti fra soggetto e oggetto, che comporta la distinzione tra fenomeno, ovvero la realtà quale appare a noi tramite le nostre forme a priori, e il noumeno, cioè la cosa in sé, la realtà indipendentemente da noi e dalle forme a priori mediante le quali conosciamo.

La nozione di una cosa in sé rimanda chiaramente a delle trascendenze derivate dalla tesi naturale del mondo extrasoggettivo.

Dopo aver illustrato come si è evoluto il problema della conoscenza dall'antichità all'età moderna, Husserl espone la propria idea riguardo alla possibilità di una conoscenza trascendente.

A questo proposito egli afferma che la nostra vita attuale è sempre vita coscienziale e in quanto tale coscienza intenzionale di un qualcosa che, subendo un conferimento di senso in virtù dell'intenzionalità della coscienza, prende il nome di oggetto intenzionale o noema.

Quando ci si muove nell'atteggiamento naturale in cui è implicita l'idea secondo cui da un lato ci sono le cose e dall'altra noi che le conosciamo, per cui conoscere significa avere delle immagini dentro la nostra mente, il correlato viene esperito come un'unità teoretica. Non appena ci si sposta nell'ambito di una riflessione sulla coscienza vivente, l'unità si dà

conoscitivamente alla coscienza stessa nella sua molteplicità, vale a dire nelle componenti noematiche ad essa propriamente pertinenti.

La riflessione con la quale si ha a che fare è però una riflessione naturale, tipica di una coscienza psicologica che appercepisce in modo naturalistico intendendo i vissuti di coscienza come dati di fatto.

Ora, secondo Husserl, esiste per converso una coscienza pura rispetto a tutte le oggettivazioni. Ogni coscienza non riflessa, né verso l'oggetto né verso il soggetto del conoscere, è coscienza pura a cui corrisponde un'appercezione analoga resa possibile dalla riflessione fenomenologica che, attraverso l'intuizione, tematizza il puro essere della coscienza e tutto ciò che, in quanto sua intenzionalità, è inscindibile dalla sua essenza.

Attraverso questa riflessione pura, la natura precedentemente considerata come un terreno solido, si trasforma in natura appresa, percepita come tale.

Il cambiamento di prospettiva avviene grazie alla messa in atto, nella riflessione fenomenologica, della riduzione fenomenologica per mezzo della quale si ha una messa fuori gioco o tra parentesi di tutte le appercezioni di tipo naturalistico o psicologico operate dalla coscienza quando era attuale.

A questo punto il mondo esiste solo in quanto intenzionato e poiché niente viene assunto come reale si dà la possibilità, all'interno della coscienza attuale chiamata ora coscienza fantasticante, una molteplice coscienza possibile; in essa ciò che è oggetto di coscienza ha il carattere di un oggetto "per così dire" reale.

Naturalmente anche quando ci si muove sul terreno della coscienza possibile bisogna continuare ad esercitare la riduzione fenomenologica per non compiere delle quasi-appercezioni, come contrariamente avverrebbe nella fantasia sognante. Effettuando tale riflessione pura sui quasi-atti puri di coscienza afferro in essi datità assolute, ovvero possibilità di coscienza concrete e singolari.

La trattazione husserliana mette dunque in luce due tipi di coscienza, una coscienza pura reale e una coscienza pura possibile a cui corrispondono rispettivamente una scienza della coscienza pura reale e una scienza della coscienza pura possibile; questa scienza è la fenomenologia pura.

L'aver delineato un'immagine della fenomenologia quale possibilità per la filosofia di avere come proprio terreno di indagine l'esperienza e di interrogarne modalità ed insorgenza conservando un rigore nel proprio modo di procedere, è ciò che rende la filosofia un sapere scevro da ogni presupposto e, allo stesso tempo, presupposto di ogni sapere determinato in quanto scienza del tutto a priori di essenze universali che costituiscono il significato ideale di tutti i fatti individuali.

Di conseguenza, comprendere e far proprio quel sistema teoretico basato su una metodica apodittica che viene esposto nel saggio “Fenomenologia e teoria della conoscenza”, risulta indispensabile per tutti coloro che intendono proseguire, o cominciare ex novo, la lotta contro ogni possibile riduzione della filosofia in un sapere contingente, condizionato o fallace.

Affinché comprensione ed assimilazione avvengano realmente, è però necessario avvalersi del suddetto saggio; in quanto dotato di carattere generico di introduzione per principianti alla fenomenologia, esso dà, a chiunque sia interessato, la possibilità di entrare nel mondo della fenomenologia e di servirsi di essa per salvaguardare la disciplina filosofica in quanto scienza rigorosa.

Giulia Cioffi